

А. Ф. ЛОСЕВ

**АНТИЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ
ИСТОРИИ**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Серия «Из истории мировой культуры»

А. Ф. ЛОСЕВ

**АНТИЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ
ИСТОРИИ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1977

КАТЕГОРИИ,
НЕОБХОДИМЫЕ ДЛЯ ПОСТРОЕНИЯ
ВСЯКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В книге известного советского философа и филолога профессора А. Ф. Лосева рассматриваются античные взгляды на культурно-исторический процесс. На основе научного историко-филологического анализа большого количества источников, зачастую впервые привлекаемых для этой цели, показано, как античные мыслители разрабатывали понятия времени и пространства, культуры и исторического процесса. Каждая глава работы сопровождается критическим разбором новейшей историко-философской литературы на эту тему.

Ответственный редактор
доктор философских наук
А. В. ГУЛЫГА

Невозможно изучать историю такого предмета, о котором неизвестно, что же он собой представляет. Несомненно, такого рода предварительное знание предмета неизбежно будет абстрактным, потому что конкретным оно станет только в своем историческом развитии и в результате соответствующего исследования. Тем не менее это абстрактное знание должно быть все же достаточно существенным, чтобы мы в процессе исторического исследования никогда не теряли из виду то, что же именно мы исследуем исторически.

Кажется, нельзя сомневаться в том, что обычно представляют историю прежде всего как некоторого рода изменение или развитие. Тут, однако, смешивается несколько разных категорий, без ясного определения которых невозможно понимание ни того, что такое история, ни уж тем более того, что такое философия истории.

Начнем с самых общих и абстрактных сторон всякого изменения и всякого процесса.

1. *Становление* есть такая смена одного момента другим, когда каждый отдельный момент при своем возникновении тут же и уничтожается, снимается. Подлинное становление — это та область, для которой существенна именно эта непрерывная текучесть и изменчивость вещей и явлений. Здесь невозможно один момент отделить от другого, потому что при малейшей его фиксации он снимается и предоставляет место другому моменту.

При всем этом, однако, необходимо помнить, что сведение становления только к одной непрерывности является лишь самым первым и самым необходимым моментом в определении этой категории. Более подробное представление о ней предполагает, что ее количественное нарастание всегда ведет к переходу из одного качественного типа становления в другой качественный тип ста-

новления. В результате определенного развития количества происходит переход от одного качества к другому, так что вся непрерывная линия становления содержит разного рода неподвижные узлы, которые отнюдь не задерживают самого становления, а означают превращение одного его типа в другой.

Зерно или семя растения еще не есть само растение, хотя и содержит его в себе в неразвернутом виде. И само растение еще не есть ни его расцвет, ни его гибель, ни его ствол, листья и цветы, хотя все это уже содержится в семени или зерне в неразвернутом виде. Поэтому категория становления, т. е. становление, продуманное до конца, является, в сущности говоря, не только *непрерывной эволюцией*, но и *прерывными революционными скачками*.

Всякая линия становления, которая в первую очередь мыслится эволюционно, обязательно оснащена тем или иным количеством скачков, отнюдь не мешающих непрерывному становлению, а только демонстрирующих разные его типы, революционно возникающие в результате самого же становления. Поэтому учение о происхождении видов у Дарвина есть теория не чего иного, как именно становления, однако такого, которое в результате количественных изменений вызывает те или иные революционные скачки, образующие каждый раз новое качество, т. е. тот или иной, но уже определенный и устойчивый биологический тип. И периодическая система элементов Менделеева есть тоже учение о становлении, однако таком, которое в результате количественного становления удельного веса проходит через ряд его типов, являющихся различными в качественном отношении и получивших название химических элементов. Вся периодическая система элементов остается сплошным и непрерывным становлением. Такова необходимая диалектика категории становления.

2. *Движение* как способ существования материи есть также становление, но это становление является теперь уже качественно заполненным. Примером того, как человеческая мысль оперирует с чистым становлением, т. е. с таким становлением, которое лишено всякой качественности, служит математический анализ с его учением о переменных величинах, с такими, например, категориями, как наименьшее приращение, едва отличимое от нуля,

как дифференциал, интеграл или производная того или иного порядка. Когда дифференцируется какая-нибудь функция или интегрируется какое-нибудь дифференциальное уравнение, то здесь человеческая мысль не оперирует ни с какими качественными особенностями вещей и ни с каким их реальным движением. Стоит, однако, ввести такие понятия, как пространство, время, сила, масса, плотность, объем, энергия, как мы уже получаем не математику просто, но теоретическую механику, в которой становление трактуется именно как заполненное качественно, т. е. как движение.

3. *Развитие*. Переходя к еще более насыщенным категориям, мы, однако, должны оставить в стороне не только бескачественное становление или качественное наполненное движение, но должны будем уже само движение рассматривать в его специфических различиях. Тут мы сталкиваемся прежде всего с категорией развития, которая уже не является ни простым только становлением, ни простым только движением. Для того чтобы нечто развивалось, необходимо, чтобы оно уже в самом начале содержало в себе в замкнутом и неразвернутом виде все свое дальнейшее становление и движение.

Растение может развиваться только потому, что в его семенах и зернах оно уже все содержится целиком, но пока еще в нераздельном и неразвернутом виде. Каждый последующий момент становления или движения этого семени будет постепенно разворачивать то, что скрыто дано в самом начале. И поэтому необходимо говорить, что развитие отличается от простого становления и движения своей определенной *направленностью*, а именно направленностью постепенно разворачивать то, что в самом начале дано в неразвернутом виде.

Попробуем всмотреться в эту особенность категории развития. Мы тотчас же наталкиваемся на противоположность объекта и субъекта или на противоположность природного и личностного начала. Здесь сразу бросается в глаза различие между развитием в природе и развитием в личности, в субъекте. В то время как природное развитие отнюдь не требует для своей характеристики таких категорий, как сознание или мышление, вся область личности в первую очередь обусловлена именно этим наличным сознательного, мыслящего и, в частности, разумного начала.

Таким образом, развитие можно понимать, с одной стороны, как *неорганическое* и *органическое*, а с другой, как сознательное и мыслящее, как *мышление*.

4. *Общественное развитие*. Но, натолкнувшись на эту противоположность объективного и субъективного, мы тотчас же убеждаемся в том, что эти две категории но только безусловно различны между собою, но и обязательно сливаются в нечто единое, т. е. в единство определенного рода противоположностей. Это единство представляет собою уже совершенно *новое качество* по сравнению с теми двумя противоположностями, из которых оно возникло.

Это новое качество вовсе не есть только объект, хотя бы и органический, и вовсе не есть только субъект, хотя бы даже осязающий и мыслящий. Здесь все субъективное и личностное подчиняется объективной и внеличностной закономерности, а все природное уже перестает быть только чем-то вне сознания и вне человека. Эта новая ступень категории развития есть не что иное, как категория *общества* или *общественности*.

В самом деле, возможно ли общество без человеческих личностей? Совершенно невозможно. Оно их предполагает, на них базируется и из их соотношения впервые только и возникает. Но можно ли свести общественную сферу только к бытию субъективному или к области только личностной? Ни в каком случае. Общество — есть такая качественная ступень, которая выше отдельных человеческих субъектов, не сводится к ним, не является их простой и механической суммой. Оно обладает уже самостоятельным бытием, которое определяет собою и всякую личность, и все природное, что втянуто в его область.

Общественные закономерности надличны и надприродны. Они вполне специфичны. И в отношении обеих областей, из диалектического слияния которых общество образовалось, оно вполне определительно и наделяет их новыми закономерностями, являющимися для каждой из подчиненных областей чем-то безусловным и вполне императивным.

Если мы теперь захотели бы пойти дальше в сторону углубления изначальных категорий становления, движения и развития, то, очевидно, мы должны были бы говорить уже об *общественном* развитии, т. е. о развитии человеческого общества. Но мы не ошибемся, если скажем,

что общественное развитие и есть не что иное, как то, что мы обычно называем *историческим процессом*.

Разумеется, ничто не мешает нам говорить об общественной специфике и чисто теоретически, не вникая в конкретную историю общества. Такое рассмотрение общества является даже необходимым, несмотря на теоретический характер. Ведь без такого предварительного и вполне теоретического анализа мы бы не знали ни того, что такое природа, объект, ни того, что такое субъект, личное начало, ни, наконец, того, что получается в результате слияния объективного и субъективного бытия, т. е. не понимали бы, чем общество отличается от природы, чем оно отличается от личности, как и почему общественные закономерности выходят далеко за пределы природы и личности и в чем вообще специфика общественной области. Однако ясным представляется также и то, что это предварительное и теоретическое рассмотрение понятия общества при всей своей необходимости все же является абстрактным и только вспомогательным. Оно для нас необходимо лишь потому, что от него мы получим возможность переходить и должны тотчас же перейти к общественному развитию, а не оставаться в области теоретического исследования.

5. *Исторический процесс и культура*. Исторический процесс и есть именно общественное развитие, т. е. развитие общества. И, следовательно, ко всем этим категориям становления, движения и развития мы должны прибавить теперь еще более насыщенную категорию, а именно категорию исторического процесса.

Имеет смысл уточнить и понятие этого процесса. Ведь всякий исторический процесс состоит из длинного ряда слоев, которые обладают самой разнообразной степенью обобщения. Можно взять тот основной и необходимый слой исторического процесса, который представляет собою его *материальную* сторону.

Поскольку под материей мы вообще понимаем принцип реальности мира, внешний по отношению к сознанию и независимый от него, то ясно, что исторический процесс есть прежде всего материальный процесс развития жизни, включающий в себя как все производительные силы общества, т. е. самого человека с его орудиями производства, так и производство со всеми входящими в него производственными отношениями.

Эта материальная сторона общества, которая, очевидно, является базой для него, предполагает также еще и самые разнообразные формы общественного сознания (науку, искусство, религию и т. д.). Ясно, что материальная сторона общественного развития и связанные с ней формы общественного сознания так или иначе связаны между собою и должны быть рассматриваемы как в своем имманентном развитии, так и в своей необходимой связи (иной раз очень сложной и трудно формулируемой) с развитием материальной стороны общества.

Все это заставляет говорить уже не просто об историческом развитии, но скорее об *историко-культурном* развитии, которое, впрочем, можно понять только при условии ясного представления того, что такое исторический процесс вообще.

6. *Три типа историзма.* Но и здесь мы находимся пока еще у самого порога исследования тех категорий, которые необходимы для построения философии истории. Дело в том, что даже и категория общественного развития все еще продолжает быть для нас категорией слишком отвлеченной. Еще нужно договориться о том, в какой форме может выступать и выступает общественное развитие и какие существуют способы реального выявления рисунка этого общественного развития.

Здесь мы должны твердо стоять на позиции понимания общества как той области, где происходит и развивается единство и борьба противоположностей объекта и субъекта. Это новое качество и единство обеих основных областей есть такое целое, которое, как мы знаем из общей диалектики целого, определяет собою и тот, и другой противоположные моменты, из слияния которых оно возникло, и представляет каждый из них уже в новом свете. Так, во всяком живом организме имеются органы, функционирующие, с одной стороны, как таковые, т. е. сами по себе; с другой — они возможны только благодаря организму, взятому в целом, и каждый из них несет на себе печать этого цельного организма.

Целое всегда существует только в определенном соотношении со своими частями, а его части отражают на себе свое целое. Поэтому и весь исторический и весь историко-культурный процесс, о котором мы сейчас говорили как о сфере общественного развития, с одной стороны, может пониматься в своем соотношении с образую-

щими его элементами, т. е. его можно понимать и как природу, и как внутреннюю жизнь личности; а с другой стороны, этот исторический процесс может рассматриваться и в своем чистом историзме, именно в той своей новой качественности, которая является новой и в отношении втянутого в этот процесс природного или органического развития, и в отношении субъекта и личности.

Таким образом, уже тут появляются по крайней мере три основных разновидности в понимании общественно-исторического развития.

Оно может различаться по типу природного развития, по типу субъективного самоуглубления и, наконец, может рассматриваться в своей специфической качественности, как тот ли на что другое не сводимый историзм, состоящий, о чем мы уже сказали ранее, из двух основных противоположностей, из которых он диалектически возник.

Исходя из наших целей, здесь можно и остановиться. Все остальные типы понимания исторического процесса будут или только оттенками этих трех основных пониманий, или самой разнообразной их комбинацией, или искажением тех или иных, промежуточных между ними звеньев.

7. Необходимо заметить также и вот что. Кроме становления, движения и общественно-личного развития сама *категория исторического процесса получает свой конкретный смысл только в результате того или иного ее специфического понимания.* Получив категорию исторического процесса, мы еще должны выбрать ту или иную *точку зрения* на этот процесс, тот или иной его *критерий*, ту или иную его *интерпретацию*, что только и позволит нам формулировать самую *структуру* исторического процесса, ту или иную его направленность, без которой он все еще остается слишком абстрактной категорией. Становление, движение и общественно-личное развитие и являются такого рода интерпретацией, предполагающей применение к историческому процессу уже таких точек зрения, которые, взятые сами по себе, не имеют никакого отношения к истории.

Итак, становление, движение, развитие, общественное развитие и специфическим образом интерпретированная структура общественного развития являются теми пятью необходимыми категориями, без которых невозможно построение никакой философии истории, не говоря уже о включенной в эти рамки философии культуры.

ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ
ОТДЕЛЬНЫХ КАТЕГОРИЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
В АНТИЧНОСТИ

Попробуем теперь рассмотреть, какие из этих пяти категорий всякой философии истории наиболее ярко представлены в античности, представлены ли они вообще и каким образом античная мысль интерпретирует указанные нами подходы к пониманию исторического процесса. Начнем с того первого, без чего, теоретически рассуждая, вообще не может быть никакого историзма, а именно начнем с категории становления. В теории все такого рода подходы к историческому процессу, как мы видели, вполне необходимы. Однако отнюдь не во все эпохи исторического развития ученые оперируют этими основными категориями в ясном виде; и отнюдь не всегда последний и самый конкретный подход к истории, а именно интерпретация самой структуры становления, дается в очевидной и вполне бесспорной форме.

1. Становление и его диалектика

Невозможно спорить о том, что античность не только прекрасно представляла себе *природу становления*, но и дала исчерпывающую и притом диалектическую характеристику этой категории. В античной философии имеются целые философские системы, которые только и основываются на отчетливом понимании категорий становления. Едва ли нужно упоминать здесь таких философов, как Гераклит, Эмпедокл, Демокрит, Платон и Аристотель, стоики или неоплатоники.

Что касается, например, Гераклита, то автор этой книги уже имел случай изучить по дошедшему до нас наследию Гераклита все оттенки этого универсального для древнегреческого мыслителя принципа становления [18,

44—49] *. Гераклит очень глубоко понимал стихию становления и весьма виртуозно умел ее выражать.

Эмпедокл также вполне точно и ясно на своем полумифологическом, полупhilософском языке формулирует стихию мирового и человеческого становления. Как известно, его два основных космологических принципа, Любовь и Вражда, находятся в постоянном взаимодействии именно так, что сначала все сливается в одно нераздельное целое по закону Любви, потом по закону Вражды эта безраздельная и неразличимая цельность распадается на отдельные элементы, так что возникает вполне благоустроенный и единораздельный космос; потом этот космос постепенно начинает распадаться и погибать, в результате чего опять возникает общий мировой пожар, в котором гибнет все индивидуальное. РИ этот процесс от хаоса к космосу и от космоса к хаосу происходит у Эмпедокла вечно и непреложно.

О наличии у Эмпедокла принципа вечного становления вполне отчетливо говорят Диоген Лаэртский (VIII 1, 76) **, Симплиций, Псевдо-Плутарх, Ипполит, Аэций (31 А 1, 28, 30—31, 35 Дильс) и др. Эмпедокл вообще отрицал всякое абсолютное возникновение и всякую абсолютную гибель (А 44; В 6, 8, 11, 12, 16, 17). Все возникает у него из определенного рода элементов и погибает, растворяясь в этих элементах, но само это возникновение и уничтожение вечны.

Но если считать диалектику наиболее совершенным философским методом, то чистое становление, т. е. чистая и неразличимая текучесть, с большой виртуозностью мысли сформулирована у Платона.

Наконец, непрерывное и сплошное становление гениально формулировали неоплатоники и, прежде всего, Плотин в своих «Эннеадах», а именно в трактате о материи (трактате II 4). На основании платоновского «Тимея» Плотин развивает весьма тонкое учение о чувственной материи, которая является вечным субстратом для всех чувственных вещей, вечно осуществляет чистые эйдосы, или

* В квадратных скобках указан порядковый номер, под которым издание стоит в библиографии (см. в конце книги), и страница издания.

** В круглых скобках приводятся традиционные научные обозначения греческих подлинников, что дает возможность находить цитируемые места в различных изданиях.

идеи, и, будучи лишенной всякого разделения и противопоставления, есть непрерывный континуум в виде фона или фактической базы появления всех чувственных, вещей 112, с. 291-292, 320, 364-367, 399, 415-416).

Таким образом, мы можем сказать, что принцип становления как чистой, сплошной и непрерывной текучести с необходимыми для нее революционными скачками был совершенно отчетливо осознан в античной философии; и в этом отношении его нужно использовать в первую очередь при построении античной философии истории.

Поэтому, по крайней мере с точки зрения категорий становления, нет никаких оснований отказывать античной мысли в ее виртуозном умении понимать и формулировать глубинную сущность исторического процесса.

2. Движение и, в частности, «движение неба»

Сильно представлена в античной философии также и другая категория из тех, которые мы считаем основными для философии истории,— это категория движения, т. е. уже так или иначе материально заполненного становления.

Всеобщее движение. Едва ли кто-нибудь будет сомневаться в том, что этот принцип «все движется» характерен не только для Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Платона и др. С полной уверенностью можно сказать, что древние ни в каком случае не мыслили себе какого-нибудь бытия вне того или иного движения.

Понимание таких философов, как Парменид или Платон, в качестве проповедников абсолютной неподвижности уже давно устарело, и к нему сейчас ни в какой мере невозможно возвратиться.

Действительно, Парменид мыслил как бы два мира. Один — это мир чистой мысли, неподвижный, бесформенный, нерасчленимый и как бы оторванный от текучести материального мира. А другой — самый настоящий текучий материальный мир, который оформлен качественно, специфичен и чувственно ощущаем (Парменид указывает даже на то основные материальные стихии, из которых состоит этот текучий и чувственно ощущаемый мир). В этом ощущаемом и материальном мире у Парменида

тоже все течет и все подвержено бесконечным изменениям, не хуже чем у Гераклита.

Парменид наряду со своим учением о непрерывном Едином объясняет происхождение мира из смешения огня и земли, когда огонь является действующей причиной, а земля — оформляемой материей. Ему принадлежит даже самое обыкновенное греческое натурфилософское учение об элементах — с огнем, воздухом, землей и определенным построением из них всего космоса. А так как человек вообще и, в частности, его душа, по Пармениду, тоже состоит из земли и огня и так как познание зависит у него от преобладания теплого или холодного, то не удивительно, что именно ему принадлежит заявление о том, что «не только душа и ум — одно и то же», но и «мышление и ощущение» есть одно и то же (А 33—35, 45—46).

Всякий, кто подойдет к этому суждению с новоевропейских философских позиций, будет, конечно, весьма смущен подобного рода заявлением Парменида и будет спрашивать: как же так, ведь это сущее у Парменида есть чистое мышление, лишённое всякой раздельности и множественности, ощущение же объявлено ложным, а тут вдруг то и другое оказалось тождественным? Но мы знаем, что и античный материализм, и античный идеализм являются весьма отчетливыми образцами тончайшей диалектики. Поэтому монизму Парменида пусть удивляется кто-нибудь другой, но мы удивляться не будем. Знаменитый миф Парменида о восхождении на колеснице к высшей богине прямо предполагает два пути познания, из которых каждый, взятый сам по себе, ложен, а только их взаимное слияние является истиной. Из этого синтеза умственного света и чувственного мрака Парменид конструировал решительно весь космос (В 1—13) под общим руководством изначальной богини всего бытия, Афродиты [22, с. 100-197; 62, с. 5-88].

Что же касается его первого, чисто мысленного и неподвижного мира, то необходимо помнить, что ведь это было в античной философии первое открытие разницы между ощущением и мышлением. Эта разница, понятная теперь у нас каждому, в те времена переживалась как какое-то чудо, для изображения которого Парменид должен был применить самые настоящие мифологические приемы, так как простыми словами и словами отвлечен-

ной философии нельзя было в тот момент выразить все восторги перед открытием этой противоположности мышления и ощущения. Естественно, что мыслимый мир наделялся всеми такими свойствами, из которых ни одно не находило для себя места в текущем чувственном мире.

С исторической точки зрения это вовсе не было каким-то принципиальным идеализмом или дуализмом, хотя парменидовское учение о мыслимом бытии вполне можно было использовать для построения идеализма, что в этом смысле не раз и использовалось в античной философии. С подлинной и непредубежденной исторической точки зрения — это только результат небывалых и весьма наивных восторгов перед таким же небывалым открытием и естественным увлечением возможностью максимально противопоставлять мыслимое и ощущаемое, не считаясь ни с каким абсурдом такого противопоставления, которое тут же, и притом не только у других философов, но и у самого Парменида, вполне снималось учением о слиянии мира чувственного и мира умственного в один единый и вечно живой космос.

Даже и Платон, у которого, и притом отчасти на основании Парменида, идеализм созрел до самой настоящей философской системы, даже и Платон свои неподвижные идеи в основном понимает лишь как принципы вечно подвижного космоса и всего, что находится в нем. Автор настоящей работы затратил немало усилий для того, чтобы доказать, что эти «вечно сущие» идеи Платона являются только принципами появления всякого рода космических, а следовательно, и внутрикосмических тел и душ, принципами их движения, обязательно вечно и, как Платон постоянно доказывает, прекрасного. Наиболее прекрасно сформированное и универсальное тело, по Платону, есть космос, который нами видится, слышится и осязается, но который вечно движется со всей, какая только возможна, идеальной правильностью своего движения.

Идеально правильное движение, по Платону, есть движение круговое. Поэтому космос состоит из вложенных одна в другую сферических областей, по которым и движется все, что внутри них. Все это у Платона обязательно и без всякого исключения движется; и кругообразное движение видимого неба является самым совершенным, самым прекрасным и никогда нескончаемым. Надкосмические платоновские идеи только обеспечивают космосу

его вечное движение, являясь принципами совершенных и окончательных закономерностей происходящих в космосе движений.

В конце своего «Тимея», посвященного теории мироздания, Платон восторженно пишет: «Восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и исполнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом» (92 с). Это небо, которое вечно вращается в самом себе при соблюдении точнейшей правильности своих движений, является для Платона сразу и чувственно воспринимаемым космосом, т. е. универсальным телом, идеально организованным, и универсальным живым существом, и видимым божеством. Эта идеальная космическая жизнь у Платона настолько универсальна, что в ней у философа не нашлось места даже для традиционного греческого Аида.

Идеалистические черты подобной концепции ясны сами собой. Однако нужно сказать, что с этой шарообразностью космоса, с этими похвалами по адресу вечно движущегося, "которое в то же время является и вращением в одном и том же месте, и с этими восторгами по адресу неподвижной вечности, в то же самое время вечно подвижной, но никуда не уходящей за точно ограниченные пределы, античная философия, вообще говоря, никогда не расставалась. Нам представляется эта античная концепция настолько очевидной, что доказывать ее в настоящее время было бы вполне излишним занятием [26, с. 666—668]. При этом интересно отметить, что такого рода нескончаемое движение космоса принимали в античности решительно все философы, независимо от своего идеализма или материализма.

Все движется не только у Гераклита или Демокрита, не только у всех досократиков, но все движется и у Платона, и у Аристотеля, и, как можно легко наблюдать, во всей той последней и притом четырехвековой философской античной школе, которую обычно называют «неоплатонизмом».

Таким образом, категория движения, притом всеобщего, универсального и никогда нескончаемого движения, была в античности осознана весьма ярко и отчетливо, так

что в отношении разработки этой категории античная философия истории и вся античная философия культуры не только не уступали никакой другой послеантичной философии истории, но, пожалуй, и превосходили всякую другую, неантичную философию истории.

Как простое становление, так и заполненное становление, а именно движение, могли служить в античности вполне надежной основой для построения философии истории. Однако уже на категории движения сказывается та специфика античности, которая оставалась почти незаметной на ступени чистой категории становления. Уже тут дает о себе знать *специфически античная интерпретация движения*, специфически та его структура, которую мы уже выставили как необходимую для построения всякой философии истории и культуры.

Именно только в связи со спецификой античности необходимо помнить, что наиболее понятным и максимально очевидным для античных мыслителей было *движение небесного свода*, вечно правильное по форме (круговой или шарообразной), и чем-то максимально тонким и прекрасным. Ведь согласно учению древних, самая густая и плотная материя земли постепенно разрежалась в воду, в воздух и в огонь; а тот тончайший огонь, из которого состояло небо, часто назывался эфиром, в котором, между прочим, и обитали боги. Но это огненно-эфирное небо было не так уж далеко от земли. Если Гефест (см. «Илиаду» Гомера), сброшенный Зевсом с Олимпа, летел на землю один день (I 592), а медная наковальня в «Теогонии» Гесиода—девять суток (720—725), то после вычисления длины этого пути по нашей формуле падения тел мы получим только весьма и весьма небольшое расстояние. А относительно того Олимпа, на котором обитали боги, у разных античных авторов и в разных местах у одного и того же автора большей частью невозможно понять, является ли эта гора той реальной горой, которая была на границе Фессалии и Македонии, или ее вершина действительно упиралась в эфирное небо, так что и о Зевсе читаем в «Илиаде» как о «живущем в эфире» (II 412, IV 166, XV 192).

О круговом движении специально. Другими словами, то движение, которое больше всего бросалось в глаза античным мыслителям, было бесконечным по времени, по вполне конечным по своему пространству, вполне мате-

риальным и вечно вращающимся в конечных пределах одного универсального и космического шара.

О таком космическом шаре мы читаем даже у Анаксимандра, который написал и сочинение на соответствующую тему, хотя еще раньше Анаксимандра, по сообщению Плиния, небесную сферу открыл некий Атлас. Сочинение «Сфера» приписывали также Эмпедоклу и Демокриту. Даже и по Анаксимандру, вначале образовалось детородное начало теплого и холодного, откуда и возникла «огненная сфера», облегающая наш воздух. Интереснее всего, однако, то, что даже элеаты, отрицавшие всякую оформленность всего сущего, великолепношим образом трактовали его как шар. По Ксенофану, «существо божье шарообразно» (A 1); «будучи всюду однородным, он (бог) имеет форму шара» (A 28). Парменид тоже, несмотря на отрицание за чистым бытием всякого оформления, считал небо «самым точным из встречающихся шаров» (B 8). У него не только земля имеет форму шара, но и вся Вселенная и даже «бог неподвижен, конечен и имеет форму шара» (A 31). У самого Платона в «Тимее» небо шаровидно, ввиду равного отстояния границ Вселенной от центра (62 d; 33 b). Наконец, даже у максимально позитивного Аристотеля не только все небесные светила являются шарами («Физика» II 2, 193 b 30; «Вторая аналитика» I, 13, 78 b), но и все небо и весь космос.

Это — идеалисты. Но несколько не отстают от них и материалисты Левкипп и Демокрит. По Левкиппу, «мир шарообразен» (A 22). Левкипп приписывал шарообразность и душе потому, что эта последняя «дает живым существам движение» (A 28). Демокрит думал: «Из всех форм самая подвижная — шарообразная. Таковы же по своей форме ум и огонь» (A 101). У него же: «Душа — огнеподобное сложное соединение умопостигаемых телец, имеющих сферические формы и огненное свойство; оно есть тело» (A 102, 106, 135). Вопреки учению атомистов о разных и даже бесконечно разнообразных формах атомов, Демокрит учил также и о повсеместной их шарообразности, выводя эту последнюю из вечной подвижности атомов. В конце концов, по Демокриту, даже и «бог есть ум в шарообразном огне» (A 74).

Логическая необходимость для античных философов мыслить всякое движение кругообразным. Не нужно ду-

мать, что всеобщее и универсальное круговое движение и понимание всего существующего, начиная от атомов и кончая космосом и самим богом, было у греков только каким-то курьезом и что мы ничего здесь не можем находить, кроме одной глупости. Дело в том, что и с точки зрения современной нам геометрии прямая, доходящая до одну сторону до бесконечно удаленной точки, возвращается к нам обратно уже с противоположной стороны,

Всякий, изучавший хотя бы элементарную тригонометрию или аналитическую геометрию, знает о том, что некоторые кривые представлены для нас так, что мы находим одновременно и кривизну, уходящую своими разветвлениями в одну сторону, и кривизну, как бы приходящую своими разветвлениями с противоположной стороны. Подобного рода представления основаны на том, что все, доходящее до бесконечно удаленной точки, описывает некоторого рода бесконечную окружность, возвращаясь к нам с противоположной стороны.

Окружность с бесконечно большим радиусом настолько уменьшает свою кривизну, что эта последняя доходит до нуля, и в этом случае круг превращается в прямую линию. Другими словами, бесконечно продолженная прямая есть окружность, а окружность с бесконечно большим радиусом есть прямая.

В интуитивной форме такое представление, несомненно, было свойственно древним грекам. Поэтому всякое прямолинейное движение, будучи взятым в своей совершенной, т. е. бесконечной, форме, обязательно превращалось для них в круговое или шарообразное движение. В то же самое время греки как стихийные материалисты все хотели обязательно видеть собственными глазами и щупать собственными руками. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и атомы, как бы они ни были разнообразны по своей форме, в условиях, когда они мыслятся совершенными и бесконечно подвижными, обязательно принимали для древних греков в своем пределе именно шарообразную форму. А так как боги для античного материализма были не чем иным, как космосом, или, в крайнем случае, моделями космоса, то и космос, и сам бог, в конце концов, представлялись древним грекам шарообразными. И как мы сейчас показали, представление это было одинаково свойственно как идеалистам, так и материалистам.

Таким образом, в античности не только все двигалось, но и в пределе своем двигалось обязательно по замкнутому кругу, и для античных авторов это было только результатом их последовательно логического мышления, основанного на стихийном материализме.

3. Циклическая основа античного историзма

Уже такое представление о движении не очень располагало древних к чистому историзму, т. е. к такому пониманию жизни, когда отдельные ее моменты представляются чем-то небывалым и уникальным, когда мыслится та или другая цель и направленность исторического развития и вообще когда историзм является повествованием о чем-то неповторимом.

У античных философов решительно все движется, но в конце концов все и покоится в пределах, одной космической шаровидности. Одни и те же небесные светила с идеальной закономерностью восходят на небесном своде и нисходят с него. Одна и та же картина мира существует здесь решительно везде и всегда, что все индивидуальное, все личное и вообще все оформленное, то создаваясь, то разрушаясь, вечно возвращается к самому себе и от этого своего вечного круговращения оно ровно ничего не получает нового.

Здесь перед нами не что иное, как идея *вечно* *возвращения*, которая много раз дебатировалась в новой и новейшей философии, но которая именно в античности представлена в наиболее очевидном и неопровержимом виде. Поэтому *уже* на стадии философского учения о вечном движении и о вечном возвращении можно догадываться о том, что и античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода, т. е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история — моделью для природы. И это очевидно, как мы говорим, уже на стадии типовых учений античности о движении вообще.

Что же касается имеющих здесь различного рода тонких оттенков и, может быть, даже некоторого рода исключений, то говорить об этом мы не будем, чтобы не

превращать наше исследование в очень громоздкую и филологически нагруженную диссертацию.

Правда, сейчас это для нас только еще исходный пункт античного историзма. Чтобы этот принцип стал обоснованной теорией, необходимо от изображенных у нас античных образов становления и движения перейти сначала к органическому движению, к общественному движению и, наконец, непосредственно к самим теориям исторического процесса в древности.

4. Диалектика органического развития

То, что мы сейчас сказали о понятии движения у древних в связи с учением о небе, косвенно является рассмотрением также и концепции развития. Если весь космос есть живое существо, то, конечно, он прежде всего органичен, а не просто механистичен. Но покамест это у нас скорее только дедукция из общего учения древних о движении неба.

Позволительно спросить: а была ли в древней Греции концепция самого развития, т. е. прежде всего органического развития как такового, независимо от универсальных проблем небесного движения? Такая концепция безусловно была. Если в наивном виде она много раз формулировалась уже в досократовской философии, то Аристотель — и это тоже, кажется, достаточно известно — является тем античным мыслителем, который глубочайшим образом продумал именно теорию органического развития, будучи знатоком естественнонаучных дисциплин, прежде всего зоологии, ботаники и связанных с ними проблем элементарных форм живого ощущения процессов жизни. Не стоит в настоящей работе анализировать эту проблему философии Аристотеля, поскольку она много раз и неплохо изучалась и излагалась.

Мы обратим внимание только на два-три терминологических факта.

Аристотель говорит, например, о так называемой *энтелехии*, что является не чем иным, как внешне организованным и материально осмысленным результатом именно живого развития жизни. Уже со времен Швеплера и Тейхмюллера установилось понимание аристотелевской энтелехии как такой энергии тела, которая развилась до

своего совершенства. Об этом можно прочитать в любом пространном курсе греческой философии и в любом, достаточно пространном изложении философии Аристотеля [17, с. 93—94, 109—Ш].

Аристотелю принадлежит характерный термин для обозначения сущности вещи, именно *to ti en einaí*, что буквально значит «то, что стало быть», или, точнее, «то, что развивалось раньше и теперь пришло к определенно оформленному бытию». В исследовании этого термина [12, с. 463—528] автор настоящей книги в свое время собрал весь текстовый материал из Аристотеля, относящийся к этому термину, и пришел именно к тому выводу, что здесь перед нами в философии Аристотеля как раз и появляется диалектический результат живого развития жизни. В науке об этом говорилось достаточно, и сейчас необходимо только упомянуть об этом.

Наконец, к учению о развитии, несомненно, относится у Аристотеля его знаменитая и тоже общеизвестная теория четырех принципов в «Физике» (II 3) и «Метафизике» (V 2). Кратко напомним ее. Всякая вещь имеет в качестве своей основной «причины» материю. Но эта материя, взятая в чистом виде, еще далеко не достаточна для образования вещи. Всякая вещь поэтому должна иметь еще и «формальную» причину, т. е. она не только материя, или материал, но и форма.

Историки философии, которые слишком увлечены поисками противоположности между Аристотелем и Платоном, намеренно переводят употребляемый Платоном термин «эйдос» как именно «форма». Но этот «эйдос», и по Платону, и по Аристотелю, есть не что иное, как видимая и оформленная сущность. Поэтому когда переводят платоновский «эйдос», то переводят его как «идея»; а когда переводят аристотелевский «эйдос», то переводят его как «форма». Однако и филологически, и философски — это одна и та же категория, противоположная бесформенной материи, как нечто видимое и упорядоченное.

Далее, кроме «материальной» и «формальной» «причины» Аристотель требует также признать, что в каждой вещи дано и ее «действие», равно как и «цель». Но стоит только взять вместе эти четыре принципа бытия всякой вещи, а именно материю, форму, причину и цель, а у Аристотеля эти четыре принципа диалектически сливаются в одно нераздельное целое, то тут же выясняет-

ся, что каждая вещь дана в тот или другой момент ее *живого развития*: залегающая в ее глубине причина в той или иной мере достигает своей цели. Но это единство причины вещи и ее цели возможно только тогда, когда они даны материально и когда они получили свое эйдетическое оформление. Другими словами, каждую вещь Аристотель мыслит вместе со всей стихией ее развития и мыслит ее в тот или иной момент этого развития.

Таким образом, категория развития, или, точнее говоря, категория органического развития, во всяком случае, была весьма глубоко продумана в античности, и у Аристотеля это видно особенно ярко.

5. Основная трудность изучения античной философии истории

Из предыдущего достаточно видно, что категории становления, движения и органического развития, безусловно, являются весьма глубоким и отчетливо выраженным достоянием античной мысли. Тут от исследователя требуется не столько интерпретация, сколько точное воспроизведение очевиднейших результатов античной мысли. И категория становления, и категория движения, и категория развития (особенно органического) представлены в античной философии настолько обстоятельно, солидно, что они вполне могут лечь в основу всей античной философии истории, и не только античной.

Однако совсем другое приходится говорить относительно *общественного*, а тем самым и *исторического* развития. Античные мыслители чрезвычайно скупы в своих рассуждениях об историческом развитии. Здесь действительно трудно обнаружить ясные и прозрачные учения, ввиду почти полного отсутствия их в античности, и поэтому приходится интерпретировать разные области античной мысли, так или иначе связанные с проблемами историзма. Правда, это не может нас сколько-нибудь смущать. Ведь очень многие разделы человеческого знания и науки были весьма глубоко переживаемы в античности, но не дошли до степени дифференцированного выражения и формулировки.

Например, древние обходились без специальной науки, которую они называли бы эстетикой. И тем не менее вся

античность от начала и до конца переполнена не только соответствующими и весьма выразительными фактами искусства, но и всякого рода эстетическими или полужэстетическими терминами, образами, рассуждениями и целыми теориями. Исследователь никак не может пренебрегать этими обширными античными материалами. Он должен, правда на свой риск и страх, выделять из античных философских систем и теорий эту содержащуюся в них, но плохо дифференцированную эстетику. Получаемые при этом материалы обладают огромной логической силой и огромной исторической значимостью.

То же самое мы должны сказать и о философии истории. Насколько ясны три первые категории, необходимые для теории историзма, которые мы привели ранее, настолько неясной для первого взгляда оказывается область общественного и исторического развития. Но здесь у древних тоже весьма много и теоретических, и исторических материалов и наблюдений, которые обязательно должны быть приняты во внимание всяким, кто хотел бы сделать ясной для себя античную философию истории.

Начнем с изложения некоторых исторических периодизации, нашедших место в античности, потому что на их не просто фактографический, но на идеологический интерес указывает хотя бы весьма глубоко переживаемая у античных мыслителей оценка всякой такой периодизации и вообще ее глубоко философский характер. В античности было немало как прогрессивных, так и регрессивных и даже прогрессивно-регрессивных оценочных теорий исторического процесса.

6. Античные теории исторического регресса

Один из самых ранних греческих писателей, а именно Гесиод как символ перехода от общинно-родовых порядков к порядкам классово-рабовладельческим выставлял теорию пяти веков человеческой истории, из которых каждый последующий был, по Гесиоду, хуже предыдущего («Труды и дни» 109—201).

Первый век, «золотой», существовал под эгидой Кронаса. Он отличался высоким благочестием, легкостью и здоровьем жизни, полной беспечностью и благоденствием,

когда даже смерть людей была безболезненной, а после смерти люди становились добрыми охранителями и опекунами последующих, уже но столь счастливых поколений людей.

Люди следующего, «серебряного», века, по Гесиоду, были неблагочестивы, не приносили жертв богам, были весьма горды, обрекались на беды своей собственной глупостью, за что Зевс и поселил их в подземном мире, хотя все еще с достаточно блаженной жизнью.

Люди третьего, «медного», века были страшны и могучи, не ели хлеба, любили воевать и были насильниками. За это Зевс уготовил им плохое место в Аиде, где они и пребывают безмянными.

Люди так называемого героического века были благочестивы и воевали благородно, но слишком увлекались своими героическими подвигами, за что и были перенесены на острова блаженных и пользовались вполне беспечным и блаженным образом жизни.

Самый страшный и ужасный век — «железный». Этот век, который Гесиод считает современным себе, отличается большим эгоизмом, всеобщим насилием одних над другими, всеобщим озлоблением и между родственниками, и между людьми чужими друг другу, всеобщей завистью и злобой, всякими болезнями, не говоря уже о тяжелых трудах, а также всеобщим разбоем.

Картина этих пяти веков у Гесиода яркая. Но ей не хватает двух моментов для того, чтобы стать подлинной античной философией истории.

Во-первых, здесь остаются невыясненными причины перехода людей из одного века в другой. Судя по тому, что здесь выдвигается на первый план моральная точка зрения, Гесиод, по-видимому, хочет сказать, что люди постепенно морально разлагаются, развращаются, становятся хуже; но почему это происходит и почему люди своему первоначальному блаженству и беззаботности сами же начинают предпочитать жизнь злую, полную горя и забот, им же самим ненавистную, это остается у Гесиода невыясненным.

Во-вторых, не очень ясным является отношение этой *регрессивной* исторической теории к той космологической теории, которая проповедуется в другой поэме Гесиода, именно в «Теогонии» (116—1022), и которая, несомненно, обладает уже вполне прогрессивным характером. Здесь

мировая история начинается с бесформенных стихий (Хаоса, Земли, Тартара, Эроса) и всех их порождений, выливается сначала в бесконечную производительность сына Земли, Урана, укрощение этой плодородности сыном Урана и Земли, Кроносом, и заканчивается устранением от мировой власти Кроноса с его братьями, титанами, ввиду их неразумного упорства и эгоизма, и воцарением Зевса. У Гесиода промелькивает даже республиканско-избирательный мотив, поскольку владыкой мирового царства Зевс становится не сам по себе, но в результате выборов среди богов. Зевс, по Гесиоду, является олицетворением мирового разума и воли, побеждает неразумные и стихийные силы титанов и Тифона и является родоначальником олимпийских богов и земных героев — победителей страшных земных стихий и учредителей всеобщего разумного порядка.

Как объединить эти две концепции мировой истории, изложенные в «Трудах и днях» и в «Теогонии»? Это серьезная проблема, о которой много спорили, но которую весьма трудно разрешить. Во всяком случае, одна гесиодовская концепция гласит о всеобщем падении, развале и нарастающей всеобщей злобе; другая — о победе разума над неразумными стихиями и торжестве благоустроенного Космоса над безличным и дисгармоничным Хаосом. Говорить здесь о цельной философии истории затруднительно.

7. Античные теории исторического прогресса

В античной литературе ярко выражена также и *прогрессивная* философия истории, но тоже слабо согласованная с постоянной и повсеместной греческой космологией. Уже у Гомера в «Одиссее» киклопы изображаются в виде первобытных людей, не признающих ни божественных, ни человеческих законов, а Одиссей и его спутники, случайно попавшие к киклопам, обрисованы в виде представителей культуры и цивилизации (IX 213—215, 275—278). Но уже явно прогрессивную теорию культуры и цивилизации проповедует Ксенофан, философ и поэт VI—V вв. до н. э.: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, люди находят лучшее» (В 18). И дальше эта прогрессивная теория укрепляется.

В этом отношении многое сделали уже софисты, которые стали проповедовать естественное право, и хотя закон у них формально и прогрессивен, но, по существу, является только насильем над человеческой природой. Софист Антифонт пишет: «Предписания законов произвольны (искусственны), веления же природы необходимы. И сверх того предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой (порождения природы), веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения (людей между собой)» (В 44). У того же софиста читаем (тот же фрагмент): «Многие предписания, признаваемые справедливыми по закону, враждебны природе человека». Но что эта прогрессивность закона является мнимой и возражающие против него ратуют за такое естественное состояние человека, которое основано на равенстве всех людей (а это равенство, с точки зрения софистов, во всяком случае прогрессивно), явствует все из того же фрагмента Антифонта:

«Тех, которые происходят от знатных родителей, мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы все во всех отношениях равны, притом одинаково и варвары, и эллины. Здесь уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы. Приобрести то, что касается удовлетворения этих нужд, возможно одинаково всем, и во всем этом никакой варвар и никакой эллин не отличается от нас. И в самом деле, мы все одинаково дышим воздухом через рот и нос и едим мы все одинаково при помощи рук».

В науке вошло в обыкновение все прогрессивные учения о диком состоянии человека и о переходе его к цивилизации приписывать обязательно Демокриту и родоначальником всех этих учений делать именно его. Это, однако, не совсем так. Когда в диалоге «Протагор» этому софисту Протагору приписывается учение о переходе от неорганического состояния природы к человеку и от дикого состояния человека к цивилизации, забывают, что согласно этому мифу именно боги создали человека из земли и огня, что именно Прометей и Эпиметей опять-таки именно боги предписали выделить для каждого живого существа причисляющие ему формы, что именно Эпиметей

сделал людей незащищенными и неприспособленными к жизни и что именно Прометей (а Прометей двоюродный брат Зевса, т. е. тоже бог, если еще не старше его, как титан) даровал людям мудрость и огонь, похитив их у Афины и Гефеста.

Таким образом, люди становятся на путь цивилизации вопреки тому, что проповедовал Демокрит, противник воздействия богов на людей. Самое же главное — это то, что, согласно этому мифу, в «Протагоре» не кто иной, как именно сам Зевс при помощи Гермеса дарует людям «политическое» искусство (под «политикой» в античности понимали не политику в нашем смысле слова, а вообще социально-экономические и общественные отношения), в результате чего люди, наконец, и стали на подлинный исторический путь развития. «Стыд» и «Правда» были дарованы людям как раз Зевсом и Гермесом (390с — 322 с).

Спрашивается: можно ли такого рода прогрессивную теорию цивилизации считать чисто демокритовской? Ввиду недостатка дошедших до нас от Демокрита материалов вопрос этот по крайней мере неразрешим или разрешим в отрицательном смысле, хотя сам Демокрит, как мы увидим дальше, несомненно, стоял на прогрессивно-исторической точке зрения.

Прогрессивная философия истории, вообще говоря, имела в античности большой успех, начиная от демиургических теорий и кончая вульгарным материализмом.

8. Недостаточность дифференциального анализа

Приведенные материалы дают основание для того, чтобы судить об отдельных категориях античного историзма. Однако читатель, вероятно, уже сам заметил, что историзм, хотя и складывается из различных логических категорий и без них невозможен, тем не менее сам-то историзм вовсе не есть ни одна из тех пяти его основных и внутренних категорий, которые мы сейчас рассматривали.

Ведь каждая вещь и каждое существо обладают разного рода признаками, без которых нельзя обойтись при установлении их логического состава. Но какие признаки для данной вещи мы ни устанавливали бы и как бы они ни были для нее существенны, все-таки сама-то вещь есть нечто иное, чем ее признаки и чем даже простая их сум-

ма. Эти дифференциальные признаки вещи предполагают самостоятельное существование вещи как некоторого рода новое качество цельности, возникающее в результате единства и борьбы установленных здесь противоположностей. Поэтому после рассмотрения всех основных категорий, составляющих античную философию истории, мы должны будем теперь перейти к характеристике античного историзма в виде нового и ни на что другое не сводимого качества. Для простоты мы будем именовать это совокупное рассмотрение всех внутренних категорий античного историзма уже не дифференциальным, но рассмотрением интегральным, для которого необходимо привлекать совсем другие и гораздо более целостные категории, чем те отдельные и частичные, о которых у нас шла речь до сих пор.

9. Проблема исторического времени

Чтобы точнее характеризовать эту общую совокупность всего того, из чего она дифференциально состоит, обратим внимание на то, что всякая история есть прежде всего определенного рода *действительность, осуществленность* и реальное стремление живой общественной действительности переходить от одного момента к другому. Здесь мы сразу увидим, что установление прогрессивно-регрессивных исторических теорий, о чем уже говорилось, является только внешней и описательной характеристикой античного историзма, а то специфическое, что мы в этих теориях находили, констатировалось нами только в порядке простого описания, а не в порядке того интегрального историзма, который должен сейчас явиться предметом нашего рассмотрения.

Чтобы эта осуществленная или осуществляемая стихия историзма стала для нас ясней, обратим внимание на то, что всякая история развивается во времени и в пространстве и что эта *пространственно-временная* стихия истории как раз и требует не дифференциального, но уже интегрального функционирования всякого историзма. Историческое время уже не есть ни просто одно становление, ни просто движение, или развитие, ни просто описательно данные стороны исторического развития; и поскольку исторический процесс нельзя себе и представить

без пространственно-временной стихии жизни, постольку нам предстоит сейчас дать себе отчет в том, как понимается пространственно-временной процесс в античном историзме. Это необходимый шаг к пониманию того, что такое античный историзм в своей интегральной данности.

В прежних теориях истории проблема времени почти не играла никакой роли. При современном же состоянии науки проблема времени стала весьма популярной и даже, можно сказать, модной. Это, конечно, в значительной мере возмещает недостаточную разработку проблемы времени в старых теориях истории. Однако необходимо сказать, что современный интерес к проблеме времени отнюдь не всегда проистекает из здоровой и вполне научной любознательности, из стремления оживить прежние, слишком уж неповоротливые и неуклюжие теории уныло постоянного и, по самой своей сущности, вполне бесформенного времени. В наши дни проблемой времени часто занимаются не ради строгой науки, но ради какой-то декадентской сенсации, время характеризуется своим разнообразным рисунком, оно даже и не время просто, а нечто слишком уж разукрашенное, вроде тех явлений, которые в этом времени протекают. Ввиду всего этого в своем изображении античного понимания времени мы должны весьма строго придерживаться как той теоретической философии, которая является основанием для такого понимания, так и фактически бывшей в те времена историографии.

Проблема времени в плане теоретической философии вовсе не есть тот историзм, который мы должны сейчас изучить, и не есть та фактическая историография, в которой отразилось античное понимание времени. Проблема исторического времени достаточно теоретична, чтобы мы ее всегда связывали с теоретической философией древних. Но вместе с тем она должна быть и достаточно конкретной и практической, чтобы с ее помощью мы могли установить методы тогдашней историографии и тогдашнего фактографического прагматизма. Вот это среднее положение проблемы времени между теоретической философией и фактической историографией как раз и делает такую проблему весьма специфической и оригинальной, причем тут же становится ясной и связь этой проблемы с общей проблемой историзма.

Время, действительно, имеет свой собственный рисунок и свою становящуюся структуру, анализ которой на

основании первоисточников должен обеспечить нам как общую научность при изучении этого предмета, так и свободу его от быстро сменяющихся публицистических мод и сенсаций.

Необходимо сказать, что приступая к изучению античных материалов с предложенной точки зрения, мы сразу же замечаем огромную пестроту, текучесть и причудливейшим образом данную сцепленность разных типов понимания времени в разные эпохи античного развития. Здесь приходится распутывать какую-то невероятную путаницу разных временных структур, имеющих для себя место в тот или иной момент античной истории. Но распутывать спутанное — это значит прежде всего различать разные типы и формулировать их сначала в отдельности, а потом уже в том спутанном виде, в каком они предстают в разные моменты античности, когда эта спутанность уже перестает быть для исследователя только одной спутанностью и больше ничем другим. От историка философии и от филолога-классика требуется огромное напряжение мысли для того, чтобы формулировать хотя бы главные типы античного историзма и после этого представлять себе эту спутанность как нечто ясное и логически обоснованное.

Итак, попробуем разобраться хотя бы в главных античных теориях времени, а потом рассказать, как, где и почему они оказались спутанными, т. е. реально осуществленными в античном мире.

Первым литературным памятником в древней Греции являются поэмы Гомера. Однако уже Гомер представляет собою смешение самых разнообразных эпох исторического развития и очень сложную путаницу в своих представлениях о времени и пространстве, поэтому прежде чем характеризовать даже этот первый литературный памятник в античной истории приходится устанавливать несколько типов совершенно разных пространственно-временных представлений. Первым типом такого представления времени, первым и хронологически по самому существу античного историзма, является то, что мы назвали бы временем мифологическим. Дать современную формулу мифологического времени представляет большие трудности, так что ту характеристику мифологического времени, которую мы сейчас дадим, не надо считать окончательной и завершённой. Наоборот, скорее это только начало.

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОРИЗМ

1. Общинно-родовая формация, всеобщее одушевление и мифология

Перед нами первое и самое необходимое, самое очевидное основание для функционирования мифологического времени. В эпоху общинно-родовую для всякого мышления понятнее всего именно родовые отношения, т. е. взаимоотношения ближайших родственников по крови. Когда такое мышление пытается понять окружающую природу, то родовые отношения одушевленных существ прямо переносятся на весь окружающий мир, так что весь мир является как бы огромной родовой общиной.

Но это как раз и есть *мифология*, т. е. понимание всего неодушевленного в качестве одушевленного и всего неродственного как ближайшим образом родственного. Солнце, Луна, звезды, атмосферные явления, наземные и подземные предметы и события — все это есть только совокупность родителей и детей, дедов и внуков, братьев и сестер и т. д. Все это, кроме того, дано в зримой форме и вообще в чувственно воспринимаемом виде, так что уже по одному этому мир не может здесь представляться бесконечным. Он всегда обязательно *конечен*. Но это только первый пункт нашего исследования.

2. Мифологическое обобщение

Необходимость *обобщения* как ввиду обобщенного характера всякого мышления, так и ввиду отнесенности общинно-родовых отношений на все возможные события в мире является ясной сама по себе. Поэтому совершенно неправы те, которые понимают мифологию как буквальное перенесение человеческих отношений на всю природу и на весь мир. Гефест — это не просто обыкновенный земной кузнец. Он является воплощением всего вообще, что связано с огнем, т. е. он и есть самый огонь, но только

данный в своем предельном обобщении. Как говорит В. И. Ленин: «Идеализм первобытный» заключается в том, что «общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*»*. Но в силу этого первобытного отождествления всякой родовой общности с конкретным земным живым существом возникают весьма интересные черты мифологического времени и пространства.

3. Пространственно-временная замкнутость

Так, прежде всего становится безусловно очевидным и неопровержимым фактом всякого пространственно-временного функционирования мифа то обстоятельство, что здесь перед нами *замкнутый характер мифологической Вселенной* и ограничение ее видимым небесным сводом ввиду преобладания чувственных ощущений и чувственной наглядности. Ведь максимально обобщенное и отчетливейшим образом зримое живое существо и есть не что иное, как небесный свод в его вечном и правильном движении.

4. Круговорот вещества и душ

Дальше мы получаем здесь круговорот веществ и душ внутри замкнутого космоса, а также и вращение самого космоса на одном и том же месте. Так совмещалось в мифологии слияние предельности всякой обобщающей мысли и необходимости постоянного жизненного процесса в ней.

5. Прочие свойства мифологического времени

Таким образом, мифологическое время возникает из недифференцированного объединения всякой родовой (идеальной) общности с живым существом, вполне реальным и даже материальным. Отсюда вытекают и прочие свойства мифологического времени. Перечислим их.

1) Неразрывность с вещами и даже подчиненность

* Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 329.

им, поскольку время есть обобщенно-родовое понятие, а следовательно тоже живое существо.

2) Неоднородный, то растянутый, то уплотненный, характер, вытекающий все из того же слияния общего и единичного в одной нераздельной цельности.

3) Отсутствие вопроса о начале или конце времени, поскольку время всегда остается, помимо всего прочего, еще и родовым понятием, а ни к какому родовому понятию неприменима временная характеристика (как, например, бессмысленно спрашивать о временном начале или конце в таблице умножения); поэтому в мифологической картине мира все равно откуда начинать действие и на какой точке его кончать.

4) Повсюдность космического центра.

5) Мифологическое время для всякой мифологии времени и пространства предполагает принцип наличия всего во всем.

6) Всеобщая взаимопревращаемость вещей внутри замкнутого космоса, необходимая ввиду того, что здесь всякая единичность содержит в себе любую обобщенность и наоборот.

7) Нераздельность причин и следствий во временном потоке, поскольку сам временной поток мыслится в мифологии как нераздельная в себе цельность, которая сама для себя и причина, и цель.

8) Полное отсутствие чувства личности, или, вернее, понимание ее как безразличной части целого, не обладающей никакой спецификой, как фактически и происходит в период общинно-родовой формации, в которой человеческая личность еще не отделила себя от родовой общины.

9) Отсутствие всяких иных деяний, действий и результатов действия, кроме чувственно-ограниченного и замкнутого в себе космоса.

10) Чудесно-фантастический характер каждого мгновения, поскольку оно неотлично от вечности, причем фантастикой это представляется только человеку, уже вышедшему за пределы общинно-родовой формации, для самих же представителей этой последней всякая чудесная фантастика есть только максимально возможный реализм.

6. Общинно-родовое время

Необходимо сказать, что мифологическое понимание времени и пространства всецело определяется только особенностями той социально-экономической формации, которая обычно называется общинно-родовой, или первобытно-общинной формацией. Личный субъект в ней еще не отделяет себя от своей общины, которая для него и ближе всего, и понятнее всего. Это неразличение общинно-родового индивидуума и самой родовой общины ведет к общинно-родовому пониманию и всего космоса.

Пространственно-временная область выступает здесь поэтому как тождество общей идеи пространства и времени с единичным живым существом. Поскольку время есть родовое понятие, постольку оно трактуется как предел всякого становления, т. е. как вечность. Поскольку же оно дано только в буквальном, т. е. субстанциальном, тождестве с живым существом, постольку жизнь и деятельность такого времени-существа есть вечное повторение одного и того же. Поэтому время здесь, с одной стороны, неотделимо от постоянного и правильного движения небесного свода, а с другой — и от всего того, что совершается внутри такого космоса.

Другими словами, мифологическое время предполагает всеобщий круговорот вещества и душ в природе, т. е. обладает возможностью бесконечно уплотняться и разрежаться, быть как угодно гетерогенным, разнородным во всех отдельных точках. Понятно, наконец, и то, что мифологическое время и пространство, с точки зрения позитивно мыслящего субъекта, обязательно есть область *фантастики*, сказки и всякого рода чудес. Правда, в самой родовой общине нет ровно ничего фантастического; и в индивидууме, входящем в родовую общину, тоже нет ничего сказочного.

Однако попробуйте выделить из всего сложного состава человеческой жизни только одни общинно-родовые отношения, отбросьте в общинно-родовом индивидууме все его мышление как самостоятельную область и все его чувства и переживания как самодовлеющую область и перенесите на весь мир только одни общинно-родовые отношения, отвлекаясь от всего прочего, что есть в человеческой жизни,— и вы получите всеобщую и безраздельную мифологию. Так что и мифологическое время сразу станет

у вас какой-то одной и неподвижной точкой, или вечностью; а все, что совершается в пределах этой вечности, все, что здесь становится, возникает и уничтожается, все это тоже превратится в нечто неподвижное, т. е. в нечто такое, что вечно возвращается к самому себе, **вечно** вращается в себе самом, находясь целиком в каждой своей точке и тем самым превращая ее в фантастическое событие.

Ведь и в обычных чувственных ощущениях человека тоже нет ничего фантастического. Но попробуйте взять эту область чувственных ощущений как нечто абсолютно самостоятельное, в частности как нечто изолированное от всех мыслительных категорий (например, субстанций качества и количества, основания и следствия, причинной закономерности и структурной целостности каждой вещи и каждого существа), и у вас получится всецелое превращение одной вещи в другую, т. е. оборотничество и всеобщий принцип «все во всем», конструирующий любую сказочность и фантастику, любое изменение и развитие вещей, но такое, которое все равно остается на одном и том же месте, т. е. вращается в себе и равняется полному отсутствию всякого изменения.

Так возникает мифологическое время, если его продумать, исходя из основ общинно-родовой социально-экономической формации.

7. Мифологический историзм

До сих пор мы почти не употребляли слова «история» или «историзм». Но внимательный читатель, конечно, прекрасно понимает, почему об этом не стоило говорить раньше. Дело в том, что все эти сформулированные нами особенности мифологического времени совершенно не вяжутся с тем понятием историзма, которое получало для себя известное место в дальнейшем античном развитии и восторжествовало в новое и новейшее время.

С точки зрения истории мифологическое время, можно сказать, совершенно неподвижно и потому, вероятно, исключает решительно всякий историзм. Мы не ошибемся, если скажем, что вовсе не существует никакого исторического времени, по крайней мере, для тех отдаленных эпох человеческого развития, о которых здесь идет речь.

Но сказать так и на этом остановиться, пожалуй, означало бы для нас слишком формальный подход к предмету. Точнее было бы сказать, что в эпоху безраздельного господства мифологии в представлениях людей отсутствовал фактографический и прагматический историзм, требующий объяснения каждого события из каких-нибудь других, но подобного же рода пространственно-временных событий.

Свой историзм в абсолютной мифологии тоже имеет. Но он здесь пребывает как бы в нулевом состоянии или, если угодно, в виде бесконечности. Ведь и нуль, и бесконечность с точки зрения каждой конечной вещи есть одно и то же. Нуль для каждой отдельной вещи так же недостижим, как и ее бесконечное состояние. Ведь какие бы математические действия мы ни совершали над конечным числом, оно никогда не дойдет ни до нуля, ни до бесконечности. Поэтому мы имеем полное право говорить не только о мифологическом времени, но и о мифологическом историзме.

При этом только нужно помнить, что мифологический историзм предполагает повсюдный центр, в котором не различить, откуда начинать и где кончать действие, предполагает бесконечное, космическое оборотничество, когда каждая отдельная вещь в любой момент может стать чем угодно и в любой момент перейти к прежнему состоянию. И наконец, мы оказываемся перед тем поразительным фактом, что мифологический историзм есть полная неподвижность, а то, что дано в нем в виде перехода от одной вещи к другой, на самом деле является не столько таким переходом вещей и явлений, сколько взаимной и неподвижной сцепленностью.

Для истории, в нашем смысле слова, необходима личность, необходимо общество и необходимы переходы от одного состояния личности и ее общества к другому. Но в мифологическом времени нет ни личности (всякая личность несет на себе смысл цельной всеобщности, т. е. родовой общины), ни общества (общественно решительно все, вплоть до неодушевленных предметов) и нет никаких переходов, так что весь мифологический историзм представляется нам чем-то неподвижным и отделенным от нас, наподобие киноэкрана, на котором хотя и изображается масса всяких; событий, но сам-то экран вполне неподвижен, и, рассматривая изображения на нем, мы не име-

ем дела ни с каким экраном и даже забываем о его существовании.

Для зарождения историзма, который хотя бы отчасти походил на наши теперешние представления, необходимы были мировые общественно-экономические революции и хотя бы минимальный выход за пределы малоподвижной и социально-экономически неуклюжей общинно-родбон формации. Это и происходило в период героической обработки мифологии и в период рабовладельчески-полисных представлений.

8. Значение мифологии в античном мире

В заключение предложенного нами анализа мифологического времени обсудим сам собой возникающий вопрос о степени важности этого времени для всего последующего развития античного историзма.

Здесь можно было бы поступить очень грубо, отделив мифологический историзм от всех тех типов историзма, которые мы в дальнейшем будем находить в античном мире. Таких мгновенных разрывов вообще никогда в истории не происходит, так как даже те исторические скачки, которые именуются революциями, подготавливаются предыдущим и весьма длительным периодом исторического развития, а после такого скачка его постепенное развитие, углубление и совершенствование тоже требуют весьма длительного времени.

Поэтому-то и мифологический историзм, который мы изложили компактно и изолированно, как будто бы в истории ничего не было ни раньше, ни позже его, на самом деле был источником появления в дальнейшем самых разнообразных типов античного историзма. Каждый период античного развития, иной раз даже самый небольшой, и каждый исторически мыслящий философ или историк всегда пользовались той или иной стороной этого исходного и всеобъемлющего мифологического времени.

Мало того. После исчерпания отдельных моментов мифологического времени и после применения их в ту или иную эпоху греческого мышления очень скоро наступила потребность в том, чтобы ни больше и ни меньше как восстановить это архаическое мифологическое время в его целостности, но восстановить, конечно, не в буквальном смыс-

ле (времена буквальной мифологии давно уже прошли и для них не сохранилось никакой социально-исторической основы). Это восстановление мифологического времени происходило в классический период греческой истории и даже не только в самом его конце, но и в период самого зрелого развития греческой истории, потому что уже в этот период ощущалась полная недостаточность использования только отдельных элементов мифологического времени в отрыве от всех его других элементов и требовалось восстановление его в целом, конечно не буквальное, а рефлективное и философское, что и выпало в IV в. до н. э. на долю Платона и Аристотеля.

Таким образом, мифологией пронизан решительно весь античный мир [31, с. 56—59], а весьма немногочисленные исключения из этого мифологического всемогущества были очень непродолжительными, малоубедительными и всегда имели тенденцию сливаться с другими концепциями истории. В этом мы убедимся тотчас же, когда приступим к анализу античного историзма уже в самые ранние периоды известной нам античной литературы [10].

9. Современное изучение проблемы времени в древности

При изложении вопроса о мифологическом времени необходимо указать на два замечательных советских исследования, которые ставят заново вопрос о художественном времени и весьма глубоко решают его в разных многочисленных аспектах. У нас нет никакой возможности подвергнуть эти книги подробному критическому анализу, а ведь только этот последний и смог бы показать всю новизну, оригинальность и глубину обоих исследований. Это книги Д. С. Лихачева [И] и А. Я. Гуревича [8]. У Д. С. Лихачева мы находим весьма меткие и весьма поучительные рассуждения о художественном времени в целом, включая такие области, как фольклор, народная лирика, сказка, былина, причитания, летописное время, вплоть до писателей XIX в. [11, с. 232—383]. Все это делается Лихачевым на основе тех новейших достижений в области теории литературы, которые он связывает с проблемами обобщения и системного анализа [там же, с. 35—174]. К ужасу всех позитивистов он рассуждает

даже о «преодолении времени в художественной литературе» [там же, с. 382—383]. Однако напрасно кто-нибудь стал бы видеть в этом труде уход исследователя от реальной истории литературы. Наоборот, здесь привлекается решительно вся история литературы со всеми тончайшими оттенками понимания в ней времени в те или иные эпохи литературного развития. Что касается нашей настоящей работы, то она часто ведется по совершенно иным общим и частным путям, чем это мы видим у Д. С. Лихачева. Поэтому здесь возможны были бы разного рода споры, а вернее сказать размежевания исследовательских методов. В целом же для тех, кто хотел бы разобраться в античном историзме, книга Д. С. Лихачева принесла бы огромную пользу.

Что касается книги А. Я. Гуревича, то в ней мы находим тоже весьма смелую, но и зато весьма обстоятельную попытку охарактеризовать специфику средневекового времени и пространства (а также и других средневековых категорий, которые сейчас не входят в круг нашего исследования). А. Я. Гуревич весьма четко отделяет средневековое время от античного астрономизма, связывает проблему времени с проблемами личности, труда, искусства, религии и всей истории и снабжает свое изложение весьма многочисленными и поучительными ссылками на зарубежную литературу, без которой нельзя решать вопрос ни об историзме вообще, ни об античном историзме в частности. Это — высокоценное исследование, которое можно только всячески рекомендовать для подробного изучения и использования всем историкам культуры, которых интересует историзм как таковой [8, с. 26—37; 84-138].

ЭПИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

1. Социально-историческая основа эпического понимания времени

Имеется единственная возможность понимать эпическое время — только в связи с определенным периодом общинно-родовой формации, а именно с *патриархатом*, который выдвинул на первый план *героическую личность в виде мужского индивидуума*.

Необходимо заметить, что патриархат, согласно Энгельсу и ряду других исследователей, был лишь завершением всей общинно-родовой формации. Последняя существовала труднообозримые десятки тысячелетий, получая в различные моменты своего развития самые разнообразные социально-экономические оттенки, о которых, конечно, у нас нет никакой нужды распространяться. Однако, может быть, только в последние одно или два тысячелетия существования первобытного строя обнаружилась социально-экономическая необходимость до некоторой степени освободить отдельного индивидуума и предоставить ему некоторого рода социально-экономическую инициативу. Нечего и говорить, что на необозримом фоне всей общинно-родовой формации это было только заключительным аккордом, поскольку освобождающийся индивидуум уже начинал понимать сладость своего изолированного существования, становясь на путь тоже бесконечно разнообразного развития внутренних и внешних функций индивидуального самодовления.

На первых порах это еще не было подлинным отделением самостоятельного индивидуума от породившей его родовой общины. Это было, собственно говоря, пока еще только отличие себя от родовой общины, но покамест такое отличие, которое не только не мешало существованию общинно-родовых авторитетов, а, наоборот, всецело их поддерживало и развивало, правда уже в условиях индивидуально-человеческих усилий.

Сейчас мы увидим, что эпический период был перио-

дом общинно-родового индивидуального героизма. Героическая личность в этот период истории еще чувствует свое тождество с общинно-родовой формацией, но все же отличает себя от нее. Это тождество с родовой общиной и отличие от нее как таковой и приводит к принципу героизма. Отдельный человеческий индивидуум, который теперь вступил на путь различения себя со своей родовой общиной, все же не мыслит себя существующим от нее отдельно. Он продолжает быть носителем ее мощи и всеподавляющего авторитета. Поэтому такой индивидуум, наделенный мощью своей родовой общины, чтобы быть в силах ее сознательно организовывать и защищать, и является героем. Но героизм этот пока еще только эпический, поскольку герой ценит не свое внутреннее «я», но преисполнен только общими интересами всей своей родовой общины или всего своего племени.

Все черты мифологического времени остаются здесь нетронутыми, поскольку основой является все та же родовая община, но эта личность, отличая себя от родовой общины, начинает отличать себя также и от движущих сил в космосе, а именно от судьбы и богов и от того пространства и времени, где происходят героические деяния.

Возникающий отсюда отрицательный взгляд на время как на стихию, которая оказывает сопротивление герою, а отсюда также и потребность производить временные разделения в сфере самого космоса, конечно, пока еще вполне вещественны. Так, у Гомера счет космического времени ведется по дням.

2. Две коренные особенности эпического времени

Отсюда и две коренные особенности строгого эпического времени. Во-первых, выступивший на первый план героический индивидуум устраивает жизнь по-своему, но для этого из мифологического времени (которое, как мы видели, неотлично от вечности) заимствуется принцип постоянства, самодовления, обоснованности всех явлений, их скульптурная отделка и все так называемые эпические общие места. Во-вторых, вместе с этим, осознав себя, героический индивидуум еще не в силах представлять себе время в его чистой и самостоятельной текучести, которая дается здесь как бы составленной из отдельных рельефных сторон действительности, но изображаемых как

бы на плоскости. Отсюда — известный закон хронологической несовместимости одновременного изображения разных сторон одного и того же события, происходящего в одно и то же время.

3. Единственная возможность неформалистического объяснения формальных особенностей эпоса

Отсюда та особенность строгого эпоса, что он состоит из массы всякого рода деталей, весьма подробно изображаемых, вопреки гладкой текучести событий, разбивающих ее на массу отдельных самодовлеющих элементов; ведь в вечности все равно откуда начинать изображение и чем его кончать.

В мифологическом времени часть нераздельно и вполне субстанциально связана с целым, так что фиксация внимания на ней вовсе не отрывает нас от целого. По это множество отдельных элементов целого и даже их большое нагромождение отнюдь еще не есть история изображаемой здесь целостности, а является некоторого рода идеальным и условным прошлым, от которого пока еще нет путей к истории изолированных событий и участвующих в них личностей.

Таким образом, героический индивидуум, осознавший в эпосе свое отличие от родовой общины, но еще не способный от нее отделиться, пока бессилен творить реальную человеческую историю и мыслится в роли какой-то устойчивой и, с точки зрения наблюдателя, даже неподвижной картины идеального прошлого. Разбитая на отдельные события вечность-время все еще слишком связана с этой мифологической вечностью и с этим временем и весьма далека от какого-нибудь самодовлеющего и прагматического развития.

Отсюда вытекают и те многие удивительные особенности строгого эпического времени, которые при ином подходе объясняются либо формалистически, т. е. вне всякого эпического мировоззрения, либо никак не объясняются. Так, в эпосе мы обычно находим нагромождение разных событий, плохо связанных между собою или никак не связанных. Это нагромождение доходит иной раз до ничем не объяснимой противоречивости и даже до полной утраты связи отдельных эпизодов с целым. В повествовании постоянно возникают случайные замедления, сосре-

доточение внимания на каких-нибудь третьестепенных предметах, невнимание к последовательности рассказа, постоянные повторения одного и того же, многократные возвращения назад, так что возникает и постоянное эпическое колебание между прошлым, настоящим и будущим, Можно даже сказать, что в эпосе, как правило, отсутствуют ясно очерченные начала, середины и концы, что иной раз приводит к сумбурной пестроте рассказа.

Все это объясняется остатками именно мифологического мировоззрения, согласно которому все равно, откуда начинать действие и где его кончать, и все равно, давать ли закругленное целое или давать его в виде бессвязных кусков. Мифологическое время не знает индивидуального героя и поэтому там все равно, все и везде одно и то же, как того и требует логика вечности.

Однако в эпосе имеется уже определенный рассказ, т. е. определенная направленность событий, и потому внешняя бессвязность эпоса особенно ярко бросается в глаза. Изображаемый героический индивидуум ставит перед собой индивидуальные цели, которые могут достигаться как с большой легкостью, так и с большими трудностями.

Раньше индивидуум не обращал внимания на пестроту и бессвязность действительности, потому что самого индивидуума не существовало в определенном виде. В эпосе же выступает индивидуальный герой, который чаще всего встречается на своем пути массу всякого рода препятствий, так что эти препятствия, полные пестроты и бессвязности, как раз теперь и выступают на первый план и сознательно фиксируются как самим эпическим героем, так и тем эпическим творцом и поэтом, который рассказывает о героях и их подвигах. Ведь без этих разнообразных препятствий не могли бы возникнуть и подвиги героя, а без героических подвигов не было бы и самого героя.

Эта художественно зафиксированная пестрота и бессвязность нагроможденных событий, необходимых для героических подвигов, является особенностью эпического времени, потому что в мифологическом времени пестрота и бессвязность хотя и присутствовали, но никем не осознавались.

Однако еще более удивительной особенностью эпического времени является то, что эпический певец или слу-

шатель, несмотря на весь повествовательный сумбур, получает от него утешение и художественное удовольствие. Так, действие в «Илиаде» начинается с какого-то вполне случайного и несущественного для троянской войны инцидента, а именно с раздора и ссоры двух греческих царей. Затем происходит невероятное число различных событий, не имеющих никакого отношения к этой ссоре. Даже и об Ахилле нет никакого упоминания вплоть до девятой песни, после которой в нескольких последующих песнях опять нет никакого упоминания ни об Ахилле, ни об его ссоре с Агамемноном [13]. И тем не менее при всей этой эпической пестроте и непоследовательности у слушателя и читателя «Илиады» возникает неизменное чувство внутреннего спокойствия, уравновешенности и художественной удовлетворенности, объяснимые только тем, что перед нами все же остается прежнее мифологическое время, хотя и показанное с помощью изображения героических подвигов и окружающих всякого эпического героя бесконечного неустройства и обеспокоенности человеческого существования.

Отсюда вытекает, что эпическое время есть все то же самое мифологическое время, но с показом всякого неустройства и пестроты жизни, без чего невозможны были бы и самые подвиги эпического героя. Эпическое утешение, эпическое спокойствие, эпическая бесстрастность являются прямым результатом именно этой всеобщей пестроты и дисгармоничности, покрываемых такой же бесстрастностью мифологического времени.

Читатель обязательно должен обратить внимание на то, что и в этой характеристике эпического времени главную роль играет учет всех особенностей социально-экономической формации, но на этот раз именно того ее знаменательного завершения, которое в науке именуется «патриархатом».

4. Итоги

Из предыдущего выясняется, что эпическое время совпадает с мифологическим временем почти во всех существенных пунктах, кроме одного, который в корне меняет весь стиль мифологически слитного историзма. Этот пункт заключается в том выдвигании главной особенности эпо-

са, который мы назвали *эпическим героизмом*. И поскольку появилась эта самостоятельная героическая личность, то как бы ни оставались нетронутыми прочие особенности мифологического историзма, последнее уже теряло свой абсолютный синтетизм и слитость всех категорий человеческого мышления в одно нераздельное целое.

Эпический герой чувствует свою индивидуальную особенность, которая не только находится в гармонии со всеми другими элементами мифологического историзма, но и весьма часто ощущает самый настоящий с ними антагонизм. Эпический герой совершает свои подвиги, правда, пока еще в защиту своей родовой общины или союза родовых общин. Но его поступкам свойственна уже небывалая самостоятельность, предприимчивость и постоянная возможность принципиального расхождения как о любым другим представителем его собственной родовой общины, так иной раз и со всей своей родовой общиной или Союзом таких общин, взятых в целом.

Эта далеко зашедшая вперед дифференциация эпической индивидуальности уже противопоставляет себя времени и пространству, могущими быть для его подвигов то препятствием, то подмогой. В значительной мере эпический герой отличает себя и от демонов, и от богов, вступает в конфликт с судьбой или, наоборот, является ее героическим исполнителем.

События героического эпоса уже гораздо больше фиксируют временную последовательность, чем это было в период мифологического историзма, который представляется нам как бы вне всякого времени. Появляется с виду как бы самый настоящий историзм, хотя покамест и не очень четкий в понимании отдельных моментов истории. Этот историзм, или, как мы сейчас могли бы назвать, псевдоисторизм, касается самых главных мифологических фигур, т. е. богов и демонов, не говоря уже о земных событиях, как, например, представление о похищении Елены, о приготовлениях к войне, о протекании девяти лет Троянской войны, о разных событиях в десятый год войны и о прочих событиях, вплоть до разрушения Трои.

На небе тоже совершается своя эпическая «история». Земля рождает из себя Небо — Урана; в браке с этим Ураном она порождает титанов, циклопов, сторуких. Происходит низвержение Урана в Тартар, а заступивший его место Кронос побежден своим же сыном Зевсом. Зевс

воюет с другими претендентами на космический престол: с титанами, гигантами, Тифоном.

Весь рассказ Гесиода о поколениях богов является, конечно, чистейшей мифологией. Тем не менее в эту мифологию уже внесен момент постепенного развития, так как «история» здесь шаг за шагом переходит от хаотической плодovitости Урана к разумно-волевому порядку, который устанавливается Зевсом и его союзниками — богами-олимпийцами — во всем мире. Это, конечно, не имеет ничего общего с той историей, которую мы себе представляем. Однако прогресс от хаотического мироуправления к его разумно-волевой и героической упорядоченности ясен сам собой. И все это происходит потому, что появилось представление о героической личности, которая любой хаос может превратить в космический порядок. Мифологическое время здесь налицо. Но после появления героической личности, сохраняя в основном все особенности мифологического времени, оно тем не менее во многом меняет их и часто меняет в самом корне.

Ясно, что наступление эпического историзма заранее свидетельствует о необходимости появления иных типов историзма, направленных на использование всяких других моментов мифологического времени, покамест не появится потребность в их новом и уже, конечно, не в столь сказочном, а в рефлексивном воссоединении.

1. Социально-историческая основа классически-полисного понимания времени

Отличивший себя от родовой общины, но еще не отделившийся от нее героический индивидуум очень скоро начинает вкушать, как мы уже сказали, сладость полной свободы от родовой общины, от ее исконных родовых авторитетов. Этому способствует и то, что в социально-экономическом отношении только небольшие родовые общины могли кое-как обслужить себя и обеспечить свое существование. С ростом производительных сил в прежде всего с ростом населения старые формы патриархальной и эпической жизни становятся малопродуктивными, неповоротливыми и неуклюжими и прямо уже не обеспечивающими материального существования родовой общины. Становится гораздо выгоднее освободить человеческий индивидуум от родовых авторитетов и дать ему хотя бы некоторую свободу в его предпринимательстве и в овладении жизненными ресурсами. Вместо родовой общины абсолютным авторитетом становится *гражданская община*, или *полис*, основанный не на родственных, а лишь на соседских связях. Отсюда и вытекают особенности нового понимания времени.

Оторвавшийся от родовой общины индивидуум тотчас начинает чувствовать свое бессилие перед окружающими стихиями жизни и принужден вступать в социально-экономическую связь с другими, такими же свободными индивидуумами. Возникает полис, который заступает место прежнего общинно-родового авторитета и является не меньшим абсолютным императивом для каждого входящего в его состав индивидуума.

2. Классово-рабовладельческое государство

Отделившаяся от родовых авторитетов самостоятельная личность пока еще далека от полной самостоятельности и полного развития своих внутренних сил. Превратив-

шись из члена родовой общины в гражданина, личность наступает поэтому покамест лишь как принцип без всякого внутреннего развития своей самостоятельности, т. е. выступает более или менее абстрактно, вне всякой своей внутренней полноты.

Но такой абстрактной личности оказывается недостаточно для ее материального обеспечения и, следовательно, для социально-экономического обеспечения самого полиса. Кроме тех индивидуумов, которые, вошли в состав полиса и стали друг другу «своими», оказывается необходимым использование труда «чужих», в отношении которых полисный гражданин оказывался только организующей силой, а они, эти «чужие», — только безгласной и лишенной всякой самостоятельности организуемой массой фактических производителей. Так возникает необходимое для классического полиса *рабовладение*, сначала незначительное и выступающее только в качестве подмоги для мелкого земельного и свободного собственника, а потом быстро растущее и уже к концу V в. до н. э. взрывающее этот полис изнутри.

3. Новая картина мира

Таким образом, отделение индивидуума от его родовой общины получало смысл только при условии возникновения двух весьма значительных диалектических скачков.

Во-первых, отдельный, хотя уже и освобожденный гражданин мог существовать только при условии своей плотнейшей спайки с другими такими же индивидуумами. Но это обозначало возникновение вместо общинно-родовой организации новой организации, в пределах которой новый индивидуум оказывался связанным не меньшими узами, чем раньше с родовой организацией; и эти узы получали новое название, став вместо родовой организации организацией государственного порядка. Именно тут-то и возникло впервые *государство* как объединение на основе соседских социально-экономических отношений класса свободных собственников для охраны установленных ими порядков и подавления эксплуатируемого класса рабов.

Во-вторых, гражданство как принцип, хотя бы и самое свободное, необходимым образом требовало для себя собственного жизненного обеспечения. И если в родовой об-

щине все были друг другу родные, то в государстве люди не только стали чужими в отношении друг друга, но и использовали свое свободное гражданство для эксплуатации «чужого» населения, т. е. рабов. Тут тоже был колоссальный диалектический скачок от первобытного родового коллективизма к рабовладению, к возникновению антагонистических классов.

Если переход от родовой общины к гражданской требовал противоположения умственного и физического труда, то новое полисное гражданство не только стало получать свои жизненные ресурсы от эксплуатации рабов, но и создавало возможность высокого умственного развития, той культуры, которая так прославила древнюю Грецию своими художественными, философскими и научными достижениями. Энгельс, больше других понимавший всю тяготу, жестокость и взаимное людское отчуждение, пришедшее в мир с рабовладением, весь жесточайший классовый характер рабовладения, как раз именно Энгельс и говорил — и это всем известно — об огромной прогрессивной роли (для своего времени) такого рабовладения.

Возник *рабовладельческий полис* как общность освобожденных от прежних родовых авторитетов граждан. Умственный труд, противопоставленный теперь физическому труду, расставался не только с мифологией, но и с эпосом, или, вернее, использовал их для построения космоса с помощью немифических и неантропоморфных материальных стихий. Отсюда новая картина и космоса, и жизни, а следовательно времени, истории.

Индивидуум, порвавший с родовой общиной, порвал и с той человеческой цельностью, которой он обладал на лоне родовой общины. Для него оказывается понятным не родовой человек, но человек либо индивидуально организующий, либо индивидуально организуемый. А для этого достаточно было представлять себе человека не как цельную личность, но только как жизненную стихию, так или иначе организующую и так или иначе организуемую. В мифологии это сказалось в виде перехода ее от антропоморфизма к гилозоизму, учению о всеобщей одушевленности материи. Старая же мифология превращалась либо в предел жизненного функционирования материальных стихий, либо просто в аллегория, характерную для идейно-художественного отражения нового, рабовладельческого полиса.

4. Полисная картина времени

Что касается специфически полисного времени, то освобождение его от родовых авторитетов было и освобождением от антропоморфизма. Последнее было уже освобождением личности для осуществления ею внутрополисных функций, т. е. некоторого рода освобождением и для своего чисто личного существования в смысле реальных отношений между людьми. А это означало наступление такого понимания времени, которое становилось «ближе к историческому пониманию взаимоотношения людей или стран в собственном смысле слова. Другими словами, мифологическое время и его эпический вариант уже значительно приближались к историзму в прагматическом и фактографическом смысле слова.

5. Основные этапы развития классически-полисного времени

Первый этап в развитии этого полисного понимания времени был еще достаточно близок и к эпическому, и к мифологическому. Интерес к взаимоотношениям людей, независимо от мифологии и эпоса, уже появился. События стали часто мотивироваться разными психологическими или социальными интересами и ставиться в зависимость от природных условий. Тем не менее полисный авторитет, следовательно, в стоящие за ним эпический и мифологический авторитеты, процесс мифологическим и эпическим авторитетам.

Ранняя греческая историография пытается перейти от мифологии и эпической героики прямо к обыкновенным людям и событиям, признавая, например, божественное происхождение тех или иных исторических героев; и вообще надисторическое предопределение исторических явлений остается в силе, несмотря на активное желание рассматривать эти последние как самостоятельные. С этими божественными или фаталистическими авторитетами греческая историография, собственно говоря, никогда не расставалась; и если о них специально и подробно не говорилось, то они все равно так или иначе подразуме-

вались, а то и прямо формулировались в совершенно ясном и непререкаемом виде. Это объясняется тем (об этом мы уже говорили), что остатки общинно-родовой системы никогда не исчезали в античном мире целиком и навсегда. В той или иной форме они продолжали существовать до самого конца античности.

Самое же главное заключается в том, что вместо прежнего мифолого-эпического абсолютного авторитета возник другой, тоже абсолютный авторитет. Это — рабовладельческий полис. А ведь известно, что все социально-политические авторитеты любят обосновывать себя какими-нибудь непреложными и абсолютными данными. Поэтому, хотя родовая община и перестала быть авторитетом, возник другой такой же абсолютный авторитет — рабовладельческий полис. Но какое для него могло быть абсолютное обоснование? Для древнего грека никакого другого абсолютного обоснования, кроме мифологического, существовать не могло. Пришлось для этого обоснования опять привлекать старых богов, но, как мы сказали, таких богов, которые уже прошли через субъективную рефлексию классически полисного индивидуума. Эта рефлексия могла быть самой разнообразной, начиная от установления отдельных стихий и кончая их более или менее систематической картиной.

Однако греческий рабовладельческий полис вовсе не был такой огромной силой, чтобы навсегда расстаться с прежней мифологией. Самое большее, что он мог сделать, это превратить абсолютную мифологию в рефлектированную. Но греческий полис был бессилён навсегда расстаться с мифологией, модифицировать же ее он мог очень сильно, а именно в направлении рефлексии.

Что касается раннеполисного понимания времени, то его можно усматривать не только у логографов, но и у Геродота, у которого иной раз и проглядывает скептицизм и рационализм в признании божественных и роковых решений, но последние очень часто выступают с полной ясностью. У Геродота мы находим, собственно говоря, не принципиальный отказ от божественного предопределения человеческих событий, а скорее только недостаточное внимание к ним, в сравнении с эпосом или чистой мифологией.

В связи с эволюцией греческого полиса и прогрессирующим развитием индивидуума этот скептицизм и ра-

ционализм растут и граничат уже с изображением вполне прагматических отношений между людьми или между странами. Таков именно Фукидид. Но в решительную минуту и у него выступает та или иная «случайность» как руководящий принцип развертывания событий и как все тот же божественный авторитет, хотя на этот раз уже достаточно обезличенный и обездушенный.

Но и этот прагматический историзм и понимание времени в его логическом развитии тоже были недолговечны в эпоху греческой классики. Их место скоро заступили прямые реставрационные тенденции, пытавшиеся при изображении исторических событий восстановить их направляемость со стороны богов или судьбы. Таков Ксенофонт как историограф.

Все дело заключается в том, что классический рабовладельческий полис в течение VI—V вв. до н. э. развивался чрезвычайно быстро. Если в VII в. мы чувствуем только начало полисной системы, то к концу V в. находим настолько развитое рабовладение, что оно уже перестает вмещаться в рамки маленького и оптически обозреваемого полиса. Рабов становится настолько много, что для их удержания и организации требуются большие военно-монархические объединения, которые и не замедлили появиться во второй половине IV в. в связи с македонским завоеванием и возникновением огромной империи Александра Македонского. Поэтому старый, простой, наивный и непосредственно данный рабовладельческий полис, сумевший одержать еще в первой половине V в. победу над деспотической Персией, во второй половине V в. терпит весьма болезненный кризис, который после Пелопоннесской войны приводит всю эту греческую полисную систему к гибели.

Эту гибель одни хотели предотвратить путем прямой борьбы с Македонией, претендовавшей на объединение и в конце концов на завоевание всей Греции, другие же представляли разного рода утопические теории, начинали призывать к старому добру времени и выставлять иной раз самые настоящие реставрационные и реакционные теории, прославляя не только недавние времена молодого классического полиса, но и идя гораздо дальше в идеализации дополисных систем общинно-родового принуждения, включая и его крайне деспотические формы. Вот почему Ксенофонт, Платон и Аристотель так часто зывали к

тем временам древнегреческой жизни, которые ушли в далекую историю и для которых мифологическая и эпическая система мышления становились вольной или невольной необходимостью, хотя уже не в старой и наивной форме, а в форме логически разработанной теории и научно создаваемого историзма. Мифологическое время вновь восстанавливалось и вновь торжествовало свою победу, но, конечно, не в непосредственном виде, а в виде научной, логической и диалектической системы.

6. Общий итог классическо-полисного понимания времени в древней Греции

Ясно, что переход от общинно-родовых авторитетов к полисным в Греции отнюдь не был, как мы только что видели, полным освобождением историографии от мифологии и эпоса. Причиной этого являлся слишком абсолютный характер греческого полиса, и аристократического, и демократического, абсолютизм, неизменно тяготевший к старым и, как казалось, надежным авторитетам прошлых времен. Сюда же нужно отнести и большую неравномерность этого перехода от родовых авторитетов к полисным, если брать разные страны Греции, частую его ненадежность и неуверенность и наличие прямых остатков старинного родового строя, имевших место на протяжении всей греко-римской истории.

Вот почему период высокой или зрелой классики у греков, этих стихийных материалистов, характеризуется не чем иным, как идеалистическими системами Платона и Аристотеля. Первобытное мифологическое время с его эпическими и рабовладельческими полисными вариантами в период становления греческой культуры и цивилизации могло выступать только в тех или иных отдельных и часто пестрых элементах. А собрать все основные черты мифологического времени в одно целое и в свете этого целого изобразить и весь исторический процесс понадобилось только тогда, когда сам классический полис уже погибал и когда возникала надежда сохранить его только путем реставрации отдаленного прошлого, связанного с мифологией времени.

Функционально и политически этот высокий и зрелый период полисной классики, выраженный системами Платона и Аристотеля, мог быть явлением только вполне реставрационным, поскольку период мифологического времени ушел в безвозвратное прошлое. Но если рассматривать эти реставрационные теории Платона и Аристотеля не политически, а в их непосредственном содержании, то по указанной причине в них-то и было сформулировано древнее мифологическое время и мифологически понимаемый историзм, рассыпанный в течение всего греческого развития на отдельные и плохо слаженные между собой элементы и теперь синтезируемый в единое целое, которое поневоле оказывалось идеализмом и утопией, далекой от традиционного стихийного материализма древнегреческой мысли.

Глава VI

НЕКОТОРЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ТЕКСТЫ ИЗ ЭПОСА, ЛИРИКИ И ТРАГЕДИИ

Поскольку архаическая слитость времени и со всеми отдельными вещами, и со всей вечностью очень мало располагала людей периода классики рассуждать о времени в непосредственном и буквальном смысле этого слова, постольку целесообразно перед приведением философских текстов (они по указанной причине весьма немногочисленны) посмотреть, как изображается и переживается время, а следовательно, и весь исторический процесс в художественной литературе, где недостаток философского определения заменяется живой картиной и конкретной художественной терминологией. В этой области классической филологией сделано немало, хотя философские уточнения даются с большим трудом, и к тому же они редко являются предметом прямого исследования.

1. Эпос и лирика

Обратим внимание, например, на весьма ценные наблюдения Г. Френкеля [43] для всего архаического восприятия времени, начиная от Гомера и кончая Эсхилом. Этот исследователь совершенно правильно утверждает, что нечего надеяться получить однозначную формулировку понимания времени в античности или хотя бы просто полную формулировку его. При этом Г. Френкель считает целесообразным избегать всего, что дошло до нас только в виде фрагментов, сознательно идя на неизбежные в таком случае разного рода упрощения. Несомненными останутся, по Френкелю, два вывода относительно раннеантичной концепции времени: **1)** огромное разнообразие греческих представлений в этой области; **2)** поразительный контраст в восприятии времени между началом и концом архаической эпохи.

У Гомера, согласно Френкелю, мы находим прежде всего полное безразличие ко времени, но к началу V в. до н. э. время оказывается уже «отцом всех вещей» (мы к этому еще вернемся). Разумеется, однако, что мы не можем целиком переносить на античное время наши современные представления о времени. «То, что мы во многих обстоятельствах называем „временем“, во всю эту эпоху еще не выступило в сознании как особый и единый предмет: отдельные элементы времени включены в комплексы с иным центральным значением, другие вообще как элементы времени не воспринимались» [43, с. 1].

Χρονος (время) у Гомера всегда обозначает *длительность*, никогда не точку или момент. У поэта нет выражений типа «в это время» и т. д. Χρονος неизменно является некоторой протяженностью. Χρονιος (временный) означает у Гомера «поздний». О малом времени он говорит буквально «не много времени». Χρονος никогда не выступает в языке Гомера подлежащим предложения и не употребляется самостоятельно. Состояния, в отношении которых применяется выражение χρονος, обычно отрицательной значимости: пустое, бесполезное, растраченное впустую время, перерыв, задержка, отсутствие, блуждание, безвестность, страдание, жалоба, буря, безуспешность, бесполезная жалоба, ожидание, страдание и т. д. Подобным же образом употребляется у Гомера слово *den* (долго, давно). Итак, заключает автор, греки «открыли время в ожидании, в остальном они видят не его, а только происходящие вещи» [там же, с. 2].

Далее, χρονος у Гомера, согласно наблюдениям Френкеля, употребляется только в речах персонажей, а не в повествовании автора. Это не просто вопрос поэтического стиля. Здесь мы должны находить мировоззрение если не самого Гомера, то во всяком случае изображенных у него героев. Вне речи одного из персонажей χρονος встречается только дважды в «Илиаде» и 5 раз в «Одиссее». Френкель объясняет это обстоятельство тем, что «слово „большая длительность“ имеет в своем значении нечто неопределенное и аффектированное, а потому мало соответствует собственно эпическому изложению». Вместо χρονος в повествовании время обозначается числами, в основном типическими (например, 12 дней, 9 лет), неподными для отсчета времени. Эти числа символизируют просто большую длительность.

Таким образом, у Гомера фактически нет почти никакого интереса к хронологии, ни к абсолютной, ни к относительной. Нет и временных рамок повествования. Связь повествования опирается только на сами события. «Гомеровское „в то время как“, „когда“ или „после“ означает не столько временное соотношение, сколько... вещную сцепленность,— говорит Френкель.— Вещи не требуют временной среды, чтобы выстроиться в ряд и упорядочиться. Они непосредственно воздействуют друг на друга и без атмосферы времени поразительно ярко и чисто проходят перед зрителем, как нечто такое, что в себе самом таково и подчиняется только своей логике и механике» [там же, с. 3].

Если же попытаться восстановить хронологию, то у Гомера все будет наползать одно на другое. Но, замечает Френкель, у Гомера нечего и спрашивать о времени. Лишь бы шло само действие, а время для него всегда найдется. В принципе в эпосе на все хватает времени; действие описывается со всеми сопровождающими его и подробнее представленными событиями, например обед — начиная с закалывания животного.

Если по существу оценить то, что Френкель говорил до сих пор о времени у Гомера, то читатель, несомненно, и сам заметил, что очень многое из наблюдений Френкеля вполне совпадает с тем, что мы говорили о мифологическом и эпическом времени. Самое главное то, что от исследователя не укрылось полное тождество времени с вещами и с их чисто вещной же сцепленностью. Не укрылось и то, что в смысле чистой хронологии события у Гомера часто наплывают друг на друга и что дело здесь вовсе не в хронологии. Можно заметить только, что Френкель мало отличает чисто мифологическое время от времени эпического. Вместе с тем, однако, уже из одних эмпирических наблюдений автора явствует именно героическая направленность эпоса в отличие от чистой мифологии и то, что время уже противопоставлено герою, что для героя оно уже обладает самой разнообразной и большей частью отрицательной характеристикой, поскольку именно для героических подвигов время (а мы бы сказали, конечно, и пространство) всегда ставит то или другие и большей частью весьма значительные препятствия.

Таким образом, в большинстве случаев работа Френкеля является для нашего предыдущего исследования весьма существенным подтверждением.

Мы уже говорили, что для героического субъекта необходимы многочисленные разделения и противопоставления, отсутствовавшие в догероической мифологии. Об этом мы находим у Френкеля также ценное суждение. Обычное слово для обозначения времени у Гомера — день. «День» конкретнее и определеннее «времени». День имеет начало и конец; однако длина дня у Гомера, как правильно наблюдает Френкель, по-видимому, вполне произвольна. Приход ночи вмешивается в действия и кладет им предел, но до прихода ночи может произойти сколько угодно действий. «День» — временное понятие, нейтральное к обстоятельствам и к действию: его можно заполнить у Гомера чем угодно.

Для передачи понятия «всегда» Гомер пользуется выражением «все дни». Но при всем том «день» — не линейное время, а некий природный индивид. День — шаг, поступь событий. День есть возможность всякого действия и тем самым как бы сама жизнь. Отсюда у Гомера выражение «отнять день» означает просто «убить».

Интерпретируя это совершенно правильное наблюдение гомеровского представления о дне, мы должны сказать, что здесь как бы только еще зарождается самая тенденция понимать время именно как время, т. е. понимать его вместе с той хронологией и с тем счетом событий, которые совершаются во времени. Но ясно, что даже и это понятие дня у Гомера еще очень далеко от чистой и равномерной текучести и что оно выступает все еще в разнообразно индивидуализированном виде, или, как говорит Френкель, в виде «природно данного индивидуума» [там же, с. 8].

В целом у Гомера, по Френкелю, «неразвитое чувство времени». Рассказ продвигается ослабленным или все более ускоренным маршем дневными переходами. Поля времени окружают его однообразно, равнодушно и бесплотно, как если бы колонна брела через широкую, открытую, бездорожную степь. Вместе с событиями и через них незаметно продвигается вперед и время, как теряющаяся тропинка, которую человек сам протаптывает в траве. Где-то вдали проходят иные следы в другом направлении, но они остаются без необходимой связи с на-

шими; для нас имеется лишь один всегда продолжающийся путь. Такое понимание времени Френкель считает естественным, так как эпос служил для развлечения, т. е. он мог начинаться и кончаться любым событием, не требуя связной исторической последовательности.

Здесь необходимо сказать, что черты измерения и разделения, свойственные эпосу, указаны у Френкеля достаточно верно. Мы бы только сказали, что возможность начинать рассказ с любого события и кончать его тоже где угодно не столько чисто эпическая, т. е. чисто художественная, черта, сколько перешедшее в эпос представление о мифологическом времени.

То обстоятельство, что в мифологическом времени для действия безразлично, откуда оно начинается и на какой точке кончается, существенно выражено в эпосе тем, что его слушатели уже заранее знают весь данный миф целиком. И поэтому Гомер вполне мог начать «Илиаду» с какого-то незначительного события из десятого года Троянской войны. Везде в таких случаях мыслится как рапсод, знающий весь данный миф целиком и выбирающий из него те или другие моменты, рассчитанные на художественное удовольствие слушателей, так и тот слушатель, который тоже целиком знает весь данный большой миф и для которого поэтому тоже безразлично, с какого момента начинать слушание мифа и на каком моменте прекратить слушание. В этом заключается весьма существенная модификация эпического времени и сравнение его с чисто мифологическим.

Поскольку в эпосе уже появился индивидуальный герой, постольку и мифологическое событие может изображаться по-разному, в связи с художественными потребностями народившегося общинно-родового героического индивидуализма. Френкель только не учитывает огромной пестроты и противоречивой нагроможденности событий в эпосе, а это обстоятельство, согласно нашему исследованию, только расширяет горизонты эпического уравновешенного спокойствия, тоже перешедшего в эпос из времен безраздельного господства догероической мифологии.

Разумеется, Гомер, как на это указывает Френкель, является далеко не первым моментом развития эпоса. Мы, не располагая другими более ранними памятниками, вынуждены называть гомеровскую эпоху просто «ар-

хаикой». Но читатель ни в коем случае не должен забывать, что Гомер — не начало какой-нибудь эпохи, а скорее завершение длинного ряда предыдущих эпох культурно-социального развития.

И в прославленном эпическом спокойствии, о котором мы только что говорили, Френкель подмечает глубокие черты внутреннего надрыва, вскоре приведшего к полной смене поэтического стиля. «Эпос в своей заключительной фазе, которая только и известна нам,— пишет Г. Френкель,— представляет картину чистого искусства, отрешенного от жизни и всякой актуальности. В романтической обращенности к ушедшему более великому прежнему времени он прочно удерживает прошлое и готовит его для славы будущей жизни. Наполовину наивно и наполовину искусственно он в пользу героического величия и свободы игнорирует реальность, которая не может при всем том остаться неизвестной; поэтому он произвольно распоряжается и временем, если только вообще занимается им... Эта односторонняя установка на далекое и прошедшее, это пристрастие к праздничному архаизирующему стилю неизбежно рождает напряженность, которая ясно заметна уже в „Илиаде“. В „Одиссее“ она уже настолько сильна, что старозападная позиция надламывается и потрясается при многообразных уступках современности с ее внутренней жизнью» [там же, с. 7].

Появляется *лирическое* настроение, оформляющее вполне противоположное эпическому понимание времени. Так, в «Одиссее» «день» — всемогущий господин слабого человека (XVIII 137).

У Гесиода в «Теогонии» *chronos* не употребляется. В «Трудах и днях» говорится скорее только о днях, *hōrai* (о часах, вернее «годинах») и т. д. В «Трудах и днях» *chronos* значит, по Френкелю, «длительность жизни», — «длительность счастья», «длительность» или «срок» вообще [там же, с. 18]. Но у Гесиода Френкель усматривает столь исключительное, совершенно расходящееся со всеми другими источниками той поры понимание времени, что даже не берется за его рассмотрение. Это, по выражению Френкеля, «суеверное» восприятие времени как циклического или ритмического возвращения подобного, когда, например, шестой день одного месяца понимается как тот же самый день, что и шестой день другого месяца.

GI)

Среди лириков могущество «дня» провозглашается у Феогнида. Человек Феогнида эфемерен. «Время теперь окружает человека, как внезапно изменяющийся ландшафт с переменчивой погодой и непогодой, и неумолимо предписывает ему закон его действия и страдания, его мышления и чувства» [там же, с. 7]. Здесь нет героической твердости Гомера. Появляется пластика художественного изображения, но гибнет архаическая гармония мира, и с распадением его возникает *нравственный мир*. Уже Архилох Паросский резко отходит от истории, идеологии и эпической романтики к лирическому «теперь», «здесь» и «я». «Я» у него образует особый мир.

Солон как крестьянин по своему основному мировоззрению строит порядок в мире — *порядок*, например, сменяющихся времен года и т. д. Время Солона очищает, исправляет человеческие действия и наказывает преступников.

У Пиндара *chronos* принимает значения гомеровского «дня». «Пустого» времени у Пиндара, в отличие от Гомера, нет совсем. Вечность, которую Гомер обозначает как «все дни», у Пиндара — «все время». Всего типичнее для Пиндара указание, что те или иные вещи «придут со временем». Другими словами, время у Пиндара всегда «приходит»; по мнению Френкеля, его нельзя здесь отсчитывать вперед и назад, но только вперед. О времени говорится только в смысле будущего. Для прошлого употребляются выражения *palai* (прежде), *pote* (когда-то) и др. Нет мертвого и окаменевшего времени, оно всегда деятельно. Оно — «отец всех вещей». Время — свершитель и завершитель. О «всесовершающем» времени говорит и Эсхил. У Пиндара «время» укрепит истину, избавит праведных, свергнет насильников [там же, с. 10—11].

Эсхил, который в ранних драмах говорит о «времени» тоже только в связи с будущим или с ожиданием, в «Орестее», созданной в 458 г. до н. э., выступает в этом отношении уже классиком. «Время» начинает означать уже и прошлое [там же, с. 12].

Делая основной вывод, Френкель пишет: «Для архаического восприятия время действовало в окружающих нас вещах: оно было силой, которая все приближает, подобно ветру, навевающему события. Поэтому оно всегда, как охотно называет его Пиндар, было „приходящим“, оно было „позднейшим временем“ и „будущим“. Но те-

перь, в классическом понимании, время также и рядом с нами, переживающими его; оно также в нашем движении, когда мы идем навстречу событиям и они проходят через нас... Действующие в событиях силы уже не воспринимаются в вещах, но введены в переживающего их человека» [там же, с. 13]. Отсюда, по Френкелю, и внимание к прошедшему: ведь в нашей жизни нам известно более, «откуда» мы, а не «куда» мы идем.

По поводу этих рассуждений Френкеля о понятии времени в период конца архаики и в период классики мы позволим себе сделать одно дополнение, которое, впрочем, может явиться и прямым возражением. Дело в том, что Френкель в данном случае весьма далек от нового понятия индивидуума, которое ознаменовало собою переход к периоду классики. Это, как мы видели, уже не просто эпический индивидуум, неразрывный с родовой общиной, но тот индивидуум, который пытается порвать с родовой общиной, стать самостоятельным гражданином и войти в состав рабовладельческого полиса.

Мы уже показали, что этот индивидуум, возникший на основе противоположения умственного и физического труда, начинает весьма ценить именно свои мыслительные категории, свою умственную потребность разобратся в окружающем и превратить мифолого-эпические образы в некоторого рода отвлеченные понятия. Отсюда, как мы увидим дальше, философы периода классики будут говорить не столько о богах и героях, сколько о материальных, элементах уже не антропоморфных, которые вступают между собою в в связь тоже не антропоморфную. Поэтому квалификация полисного времени не анализируется у Френкеля в достаточно ясном соотношении с временем мифолого-эпическим и с таким же пониманием исторического процесса.

Рассмотрим еще одно исследование гомеровского времени. Бригитта Хельвиг [45] указывает на то, что в «Илиаде» Гомера «действия не имеют покоящейся отправной точки» [там же, с. 3]. Они начинаются на девятый день чумы в лагере ахейцев собранием всего войска после того, как уже много лет продолжалась осада Трои, был осажден и покорен город Фивы и произошли многие другие важные события. Поэт лишь как бы только приближает цепь этих событий к нам. «При этом отдельные звенья этой цепи приобретают все более ясный об-

лик» [там же]. Действие совершается очень замедленно, часто вопреки ожиданию. Инициатором всего действия является Ахилл, а история его гнева составляет ту линию, которая пронизывает весь эпос. «Ахилл не только определяет ход битвы, он вызывает также ссору между богами, из которой развивается дальнейшая нить действия» [там же, с. 12].

В «Одиссее» мы видим ту же замедленность действия. Но она имеет здесь несколько другой характер, чем в «Илиаде». История странствий Одиссея «достигает отчетливого заключительного пункта, точно так же, как она имела заметный исходный пункт» [там же, с. 18]. «События в „Илиаде“ постепенно вырисовываются из темноты и вновь затем погружаются в темноту. Они происходят в некоем зигзагообразном движении, которое всегда перед самым достижением цели непосредственно переходит в противоположное направление. Обратное движение вызывается событиями, которые до вторжения троянцев в лагерь для всех лиц, включая слушателя, а после этого только для героев наступают неожиданно, поскольку их предсказал Зевс. Задеты даже боги; они столь сильно вовлечены в действие, что имеют собственную линию поведения. Картина зигзагообразного движения выдает такое восприятие действия, согласно которому нельзя или почти нельзя установить в этом действии что-либо зараннее (даже Зевс не всезнающ, так как он, например, не замечает, как его обманывают Посейдон и Гера. Он весь поглощен действием, совершающимся в человеческой сфере, ход которого он, как ему кажется, знает). Люди и боги должны довольствоваться „приблизительным“ знанием, без чего они не могут добиться успеха. Это обуславливает атмосферу, которая часто обозначается как „трагическая“. События „Одиссеи“ имеют определенную начальную и конечную точку, они совершаются по плану и при постоянном управлении Афины. Это, однако, не исключает известной замедленности, задержек действия. Движение становится *ступенчатым*. Но все же с самого начала ясно, что Одиссей и его близкие в конце концов останутся невредимыми... Погибают по собственной вине лишь негодяи и нечестивцы. Поэтому на все события, даже на бурю на море и бой с женихами, распространяется совершенно нетрагическая, умиротворенная атмосфера» [там же, с. 21—22].

Вместе с тем есть и черты, объединяющие, по мнению Хельвиг, обе эпические поэмы. «1. Действие развивается по направлению к своей цели *лишь преодолевая препятствия*. Всякая прямолинейность избегается. 2. Действие расчленено на *различные нити*. Как „Битва за Троию“, так и „Возвращение Одиссея“ могли быть рассказаны в одной нити повествования. Вместо этого из мотивов гнева и возвращения поэт сплетает сложную ткань, где основополагающими силами являются противоположные направления воли и знания» [там же, с. 22] (имеется в виду знание, которым обладает герой о будущем).

Что касается пространства действия, то «события „Илиады“ разворачиваются на большой замкнутой сцене, на которой все отдельные места стоят в определенном отношении одно к другому. Центр его действия есть троянская равнина. Оттуда действие распространяется на Олимп как на крайнюю точку» [там же, с. 28]. Напротив, «в „Одиссее“ для действия имеется лишь *одна подлинная область*, которая *принадлежит людям* и в которой *боги лишь иногда* появляются как спутники и помощники людей. Вне этой области существуют, правда, еще другие места, в первую очередь место нахождения богов. Однако они не приобретают для действия никакого значения» [там же, с. 31]. В «Илиаде» сцепы действия даже обрисовываются *не вполне точно*. «По мере того, как этого требует действие, свет рассказывающего слова падает то на одно, то на другое действующее лицо» [там же, с. 39]. Лишь в «Одиссее» происходит *открытие пространства в его зримом облике*.

По подсчету Б. Хельвиг, события «Илиады» совершаются за 50 дней, события «Одиссеи» — за 41 день. Таким образом, их реальное действие охватывает сходные по длительности эпизоды: «Илиада» — один из эпизодов последнего, десятого, года осады Трои, «Одиссея» — один из эпизодов последнего, десятого, года странствий Одиссея. «При этом феномену „время“ в „Илиаде“ присуще еще ярко выраженное переносное значение. В своем общем протяжении время здесь подчинено ритму событий; соотношение укороченного и растянутого изображения служит лишь целям композиции. Но отдельные указания обозначают не столько тот или иной временной момент, сколько символизируют состояние действия. Лишь в „Одиссее“ действия представлены в их реальном времен-

ном протекании» [там же, с. 45]. В «Илиаде» широко используются *упоминания* о прошлом. Наоборот, построение «Одиссеи» определяется существенным образом *возвратом* в прошлое.

«В поступательном ходе действия обращение к прошлому и будущему привлекается в обеих эпических поэмах в различной мере. *Последовательное движение не встречает препятствия* в „Илиаде“; многочисленные указания на прошлое скорее сообщают рассказу *решающие импульсы*, а предсказания проясняют его» [там же, с. 57]. Напротив, в «Одиссее» отдельные моменты рассказа о возвращении на родину схвачены очень точно во времени. Эта точность столь же способствует наглядности сцен, как и описание пространства. Не только пространство, но и *время открывается здесь как категория*, которая придает действию *близкую к реальности представимость*» [там же].

В «Илиаде» в отношении времени действия не ограничены друг от друга отчетливым образом. Б. Хельвиг продолжает: «Они естественным образом протекают в общем временном горизонте. Часы и дни, которые проходят на переднем плане того или иного места действия, переходят при этом незаметно на другие события». «В основе лежит лишь одно течение времени, т. е. время всего действия». В «Одиссее» временное сознание более чувствительно. «Это видно уже хотя бы из того факта, что из всех 40 дней времени рассказа более двух третей эпического времени ведутся параллельные нити действия» [там же]. Таковы параллельные действия Одиссея, Телемаха, женихов и Пенелопы. Имеются постоянные точные указания героев на то или иное время прохождения события. Однако при всем том и для «Одиссеи» характерна некая «приблизительность» временных описаний. «Поэт испытывает возможности, которые в более раннем произведении лишь слегка обозначены... Даже в одной и той же нити действия хронологическая последовательность не вполне прозрачна» [там же, с. 117]. Б. Хельвиг видит в этом особенную прелесть рассказа. Рассказчик сознательно избегает педантической, натуралистической «правильности», чтобы придать своему описанию иллюзорный блеск.

Связность событий во времени поэт обозначает прежде всего *в моменты перемены точки зрения*, так как он

дает событиям точно следовать друг за другом, хотя они разыгрываются на отдельных участках действия. Таким же образом он действует и при растянутых и при кратких промежутках. Эффект нарастает: пространственная дистанция делается наглядной именно через подчеркивание одновременности. Тем самым временное формирование соответствует пространственному также и в отношении сочетания действий.

Если в «Илиаде» действующие лица постоянно соотносятся друг с другом, то временное соответствие их действий однозначно. Поскольку поэт создает впечатление, будто поток событий отклоняет его в разные стороны, он делает собственно хронологическое определение излишним. *Он держится вблизи хода вещей.* И все же не стремится к точной чувственной наглядности. Скорее он выдвигает лишь то, что помогает освещению событий, следуя внутреннему ходу развития.

Совсем другое в «Одиссее». Б. Хельвиг пишет: «Если в „Одиссее“ между событиями нет прямых соединительных линий, то лишь время остается фактором, создающим различные связи. Чтобы события не следовали друг за другом бессвязно, поэт должен ясно подчеркивать их время. Таким образом, он уже не хочет сочетать изменение места действия с рассказываемыми событиями. Здесь выражается его отстраненное сознание того, что только он определяет моменты перехода. Делая мир своего рассказа чрезвычайно наглядным во времени и пространстве, он выражает тем самым, что он как рассказчик впервые творит этот мир» [там же, с. 125].

Общие выводы, которые делает Б. Хельвиг, следующие. Действие в гомеровском эпосе происходит не прямолинейно, но по различным направлениям и медлительно. В «Илиаде» пространство и время «проясняются» по мере описания. В поле зрения выступает то один, то другой пункт сцены. Яркость изображения зависит от функции предмета для общего действия. Время соответствует кривой действия. Чем значительнее события, тем шире во времени они представляются. Одновременного охвата всех героев и богов нет, хотя боги видят дальше, чем люди. Но и боги могут обманываться. Наконец, даже поэту муза показывает не все сразу.

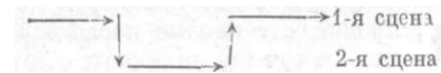
В «Одиссее» несколько параллельных сцен действия. Глубина и острота сцены усиливаются тем, что ей при-

дается вид настоящего, без всякой связи с прошлым. Часты указания на время дня. Иногда в целях рассказа хронологический порядок перевернут. Можно заметить попытки автора упорядочить действия во времени. Между отдаленными фигурами в «Одиссее» указана лишь временная связь, а не прямая, т. е. не связь по смыслу.

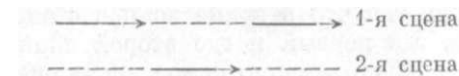
Во всем эпосе проявляется единая творческая воля создателя. «В событиях,— пишет Хельвиг,— боги в сущности участвуют лишь планируя и направляя. Они знают, что происходит на отдельных участках действия и должно произойти, и распределяют действие в самом начале. Такое предопределение в крайнем случае допускает замедления в протекании событий, но и они рассчитаны наперед. Однако над богами стоит поэт; он устанавливает сферы действия богов, и в его фантазии оформляется *цельное* сплетение действия» [там же, с. 130].

Для иллюстрации своих выводов Хельвиг приводит следующие схемы.

«Илиада». Действие разыгрывается некоторое время на первом плане, затем оно переходит на второй план и через какой-то промежуток времени — снова на первый, причем между действующими лицами существуют прямые связующие линии; на заднем плане между тем не происходит ничего достойного упоминания.



«Одиссея». Действия разыгрываются на обеих сценах; поэт изображает сначала действие одного, затем другого места, причем он всегда продолжает события на втором плане; при перемене точки зрения между действиями но существует никаких связей.



Все эти весьма ценные наблюдения Хельвиг, к сожалению, обладают слишком формалистическим характером и не уточняют тех важных выводов относительно эпического времени, которые непосредственно вытекают из ее исследования.

Нам представляется, что гомеровское время обрисовано здесь в своей полной противоположности к времени

чисто мифологическому. Тогда как последнее развивается всегда в одном и том же плане, нигде не начинается и нигде не кончается и совершенно неотделимо от характера изображаемых вещей и существ, эпическое время есть такое время, которое уже связано с подвигами героев и в котором отнюдь не все моменты равнозначны и одноплановы.

В «Илиаде» действительно нет ни начала, ни конца того универсального события, которому она посвящена. Она и начинается случайно, и кончается вполне случайно. Временное различие между изображаемыми событиями здесь, конечно, имеется, но это различие определяется не временем, а зигзагами самих же событий. Кроме того, действие «Илиады» происходит в одном и том же месте, а именно на троянской равнине; и уход от этого основного места действия не очень большой, не очень подавляющий, потому что даже Олимп мыслится не очень далеко, да и боги здесь тоже не так уж далеки по своим действиям от героев.

Но уже и в «Илиаде» можно различать первый, или главный, план действия, наиболее заметный, наиболее яркий и поглощающий все внимание читателя, зрителя или слушателя. При этом самым главным является то, что переход от первого плана ко второму, т. е. более отдаленному, гораздо менее отчетливому и почти никак не освещенному, происходит вполне последовательно: окончился один план — и тут же начинается другой, окончился другой — и тут же нечто начинает происходить опять на первом плане и т. д.

Совсем другое понимание времени в «Одиссее». В этой поэме имеется и определенная точка начала, и определенная точка конца действия. Разные планы действия тут тоже имеются, но изображаются они с одинаковой отчетливостью, так что в конце концов становится даже неизвестным, где первый и где второй планы. Но ясно другое. Здесь важно именно самое время, в течение которого происходят действия. Если оно прошлое, то оно уже действительно является не чем иным, как именно прошлым временем. Видно, что протекло известное время между прошлым действием и тем, которое совершается. Такое же и соотношение настоящего времени с будущим. Поэтому правильно говорит Хельвиг, что в «Одиссее» впервые открыта самая *категория* времени [там же, с. 58].

Имеет значение здесь само протекание времени, а не только те вещи и события, которые его наполняют. Время в «Одиссее», мы бы сказали, показано более густыми красками. Хотя тут еще нет той глубочайшей противоположности сценического и закулисного действий, как в греческой трагедии, где, по мнению К. Иордена, все главные события протекают именно за сценой [47], все же необходимо констатировать, что временной процесс в «Одиссее» представляется читателю весьма насыщенным; и тут действительно часто бывает чрезвычайно важно знать, что происходило в данное время, кроме того, что мы непосредственно видим, и что не происходило.

Если мы правильно понимаем интересное, но слишком формалистическое исследование Хельвиг, то нам остается сделать только одно дополнение, чтобы эта работа целиком вошла в контекст нашего исследования античного историзма. Исследовательница, кажется, не очень ясно себе представляет то обстоятельство, что характер гомеровского времени и его эволюция в обеих поэмах определяется тем, что здесь мы возвращаемся в сфере героического века, и что интересы именно героев, разнообразие и разное наполнение их действий и заставляют Гомера переходить к более сложной и более насыщенной характеристике времени, чем та, которую можно найти в чистом мифе. Но если это так, то изложенное нами исследование необходимо ввести в наш научный горизонт в качестве весьма ценного и положительного достижения.

2. Греческая трагедия

Греческая трагедия развивалась на несколько веков позже законченного греческого эпоса. В это время рабовладельческий полисный строй достиг значительного развития, а вместе с тем получила развитие и та личность, которая только в полисное время выступила более или менее самостоятельно. Правда, сказать, что здесь уже наступала гибель мифологии и эпоса, никак нельзя. Рабовладельческий полис был все еще бессилен расстаться с мифологией как в ее чистом виде, так и в ее эпической модификации. Что это давало для философии, мы скажем дальше в своем месте. Но что отсюда получалось для трагедии, это мы можем сказать уже сейчас.

При всех огромных мифологических и эпических традициях полисный индивидуум все же постепенно укреплялся и переставал терять свое прославленное эпическое спокойствие. В дальнейшем мы воспользуемся весьма ценными наблюдениями о представлении времени в греческой трагедии в работе Жаклин Ромийи [63].

Эпические элементы в греческой трагедии. Сначала приведем некоторые примеры явной эпической традиции в трагедии, пока еще мало иллюстрирующие ее культурно-социальную новизну.

Прежде всего в греческой трагедии время тоже неотделимо от событий. Для софоклова Филоклетета, страдавшего на своем острове от одиночества и болезни, время, не заполненное событиями, двигалось медленно, и он говорит буквально: «Так-то время за временем проходило у меня». Это место едва ли может быть переведено с греческого буквально, потому что «время», *chronos*, в таком контексте означает малопонятное для нас «время-событие», «заполненное время», или просто «кусочек жизни», время, неотделимое от жизни. В «Просительницах» Эсхила

. . . корабли крылатые
Летят, а время тоже все летит, летит
(ст. 734—735, пер. С. Анна)

Другими словами, получается, что «нет никакой длительности в середине времени», т. е. время движется столь же стремительно, как и действие. Время подлежит заполнению действием, если уж не заполнено им. В «Персах» у Эсхила время тянется вместе с ожиданием вестей от войска («Персы» 64). Время стареет вместе с миром («Прометей» 980). Историческое «время» может быть более или менее «достойным», «почетным», «славным» («Эвмениды» 853).

По словам Ромийи, «эта полуперсонификация помогает нам понять, как происходит полная персонификация: неустойчивый ритм событий, надежды и страхи в наших сердцах, все это переносится на живое, но неопределенное существо, которое становится причиной событий или которое внушает те или иные чувства. И это существо одушевляется жизнью того, чего причиной оно является» [63, с. 43].

Время ощущалось в греческой трагедии, по Ромийи,

«как нечто внутреннее, участвующее в нашей интимной жизни». И все же по сравнению с современным ощущением времени, хотя «силы времени действительно приблизились к человеку и слились с его внутренней жизнью, не проникли в него и не стали подлинной частью его внутренней жизни. Время живет бок о бок с нами; оно хранит собственное существование, которое вторгается в наше существование и встает на наше место — как если бы субъект и личность еще не приобрели полных прав» [там же].

Мы бы сказали здесь, дополняя Ромийи, что время в греческой трагедии, отождествляясь с нашим жизненным процессом, отождествляется и со всяким другим действительно происходящим объективным процессом, и тогда, конечно, получает независимое от нас существование. В нашу жизнь время «вторгается», когда сама наша жизнь становится для нас чем-то внешним. Именно так мы толкуем следующие приводимые Ромийи места.

В «Агамемноне» Эсхила Клитемнестра видела во сне больше переживаний, «чем спавшее вместе время» (*toy xuneudontos chronou*, 893). В «Просительницах» Еврипида хор живет не «долгое время», а «с долгим временем» (*polloy chronou meta*). У Эсхила в «Агамемноне» силу речи старцам дарует «совозросший век» (*symphytos aion*, 106). «Время постарело» с тех пор, как войско отправилось в Илион (985—986). Впрочем, как замечает Ромийи, все эти выражения не содержат в себе ничего особенно таинственного и вполне возможны не только в эпической, но и в нашей современной литературе [там же, с. 48].

Новые черты. Однако стоит только поставить вопрос, представлялось ли в греческой трагедии все-таки возможным хотя бы в некотором виде отделять время от событий, которые в нем протекают, как уже мы становимся свидетелями нарождения гораздо более напряженных моментов при изображении протекания времени в трагедии.

Время греческой трагедии в порядке абстракции действительно вполне можно мыслить отдельно от событий. В таком случае и возникают те новые черты, которые доходят почти до олицетворения времени, не говоря уже о его самостоятельном существовании в абстрактном виде. Так, время как бы стоит над событиями. Время, которое видит и слышит все, в конце концов явит все

(Софокл, фрг. 280 Nauck — Snell), время «раскрывает» все (фрг. 832). «Время-свидетель,— говорит Ромийи,— и время — высшая сила; когда эти два свойства сочетаются, оно становится судьей, и самым страшным из судий» [там же, с. 55]. Время настигло и судит Эдипа.

Теперь всезрящее тебя настигло время
И осудило брак, не должный зваться браком
*(«Эдип-царь», ст. 1213,
пер. С. Шервинского)*

У всевидящего времени «острый взгляд», оно видит всегда.

Однако, если мыслить таким образом время отдельно от событий, ему придется приписать также и разнообразные функции воздействия на события, их окрашивание. Время «рождает тысячи бедствий», время «стирает», изнашивает, смешивает, успокаивает.

Время
Совсем твоих желаний исполнять
Не думает. Приходит день, и, груз свой
Слав людям, дальше он идет . . .
*(«Геракл», ст. 506—507,
пер. И. Анненского)*

Это во всяком случае не наше механическое или математическое время, которое протекало бы вполне независимо от событий. Время здесь во всяком случае делается каким-то олицетворенным существом, которое едва ли можно понимать только метафорически. Пусть мы не станем навязывать этому времени в греческой трагедии какие-нибудь обязательно мифологические функции. Но во всяком случае это и не просто метафора. Метафора в данном случае производила бы некоторого рода художественное успокоение и позволяла бы отходить от трагизма в его цельной сущности. Это — некоторого рода недоразвитый миф, подобно тому как и полисный индивидуум тоже еще далеко не есть весь человеческий индивидуум вообще, а только одна из его, хотя бы и существенных деталей. Но ни трагический индивидуум периода греческой классики, ни представление о времени в ту эпоху ни в каком случае несводимы только к поэтической метафоре.

Посмотрим несколько подробнее, какие материалы

можно находить по интересующему нас вопросу у каждого из трех великих трагиков.

Эсхил. То, что время и события неразрывны между собою, ясно и у Эсхила, у которого мифологическая последовательность результатов проклятья является также и временной последовательностью, хотя и прерываемой отклонениями в сторону. Ж. Ромийи напоминает, что постепенное возвышение Афин в эпоху Эсхила должно было научить последнего верить в осмысленный ход времени. Сохранилось даже гордое высказывание Эсхила, что он «посвящает свой труд времени».

О том, что время неотделимо от наполняющих его вещей и событий, и о том, что само время понимается у Эсхила как замкнутое и осмысленное целое, мы должны заключить из употребления у него слова *pana* или *pana* (все). Понятие «все», «целое» употребляется Эсхилом в религиозном значении и соответствует «вере во всеобъемлющее божество» [48]. Это божество у Эсхила — Зевс, всемогущий, всепроизводящий, всесовершенный и всевидящий. «Правда» — Дике при этом мыслится как неотделимая от Зевса. В самом деле, Зевс и Дике у Эсхила имеют одни и те же атрибуты. Зевс «всему светит», «все просвещает».

Зевсова воля, она всегда
Неуловима, непостижима,
Но и во мраке ночном
Черной судьбы перед взором смертных
Светочем ярким горит она!
*(«Просительницы», ст. 59—90,
пер. С. Анна)*

Светит и правда.

. . . Правда светит и в домах,
Где стены черный дым коптит
*(«Агамемнон», ст. 773—774,
пер. С. Анна)*

По мнению В. Кифнера, Дике мыслится у Эсхила как посредница между богами, Зевсом и людьми [там же, с. 126].

На какой же срок простирается всемогущество Зевса и господство его «правды» среди людей? У Эсхила есть выражение «все время», обнимающее «век» богов *panant'*

аретῶν τὸν δι' αἰῶνος χρόνον. Афина говорит в «Эвменидах», что она учредит суд (thesmon theso) на «все время» (eis harant' ... chronon), т. е., по-видимому, на все время, какое только может быть в истории. Орест также клянется в верности Афинам «на все время». У Эсхила «все» (pan) относящееся ко времени или просто «все» (pan) может значить вечность в выражении es to pan (навсегда), или в выражении dia pantos. По мнению В. Кифнера, здесь имеется в виду «длительность, которая ограничена не только будущим, но обнимает все времена вместе (die ganze Zeitlichkeit), прошедшее, настоящее и будущее» [там же, с. 79].

Главная черта человеческого времени у Эсхила в том, что оно несет с собою исполнение божественной воли. Время необходимо, чтобы была возможной вера в неизбежность исполнения божественного приговора, потому что только оно может объяснить, почему справедливость осуществляется не сразу же вслед за преступлением. Насколько живо Эсхил чувствовал необходимость позднейшего наказания, показывает лишь у него встречающееся слово hysteropoinos (позженаказуемый), которое указывает на наказание, отложенное на неопределенный срок.

Преступление обычно бывает не единично, а рождает новые преступления, образующие связанную цепь.

Вина старинная родит
Людскую новую вину.
Однажды наступает срок,
И страшный грех, неодолимый демон,
Из лона материнского выходит

(«Агамемнон», ст. 763 и след.)

В конце концов происходит так, что наказанию подвергаются отдаленные потомки преступника. Поэтому для Эсхила необходим взгляд на историю, охватывающий несколько поколений. В «Прометее» действие рока простирается даже на 13 поколений. Дарий в «Персах» всегда был уверен, что наказание свершится, хотя, может быть, и не скоро.

Для описания неизбежности будущего наказания Эсхил часто употребляет выражение «цель» (telos). Так, он говорит, что преступление «рождает» новое преступление («Хозэфоры», 865), что оно сеет семена, которые взрастут жатвой горя.

Вины колосья — вот плоды кичливости,
Расцветшей пышно. Горек урожай такой
(«Персы», ст. 821, пер. С. Анна)

Таким образом, говорит Ромийи, «время, позволяя свершиться справедливости, становится некоей положительной и созидательной силой: оно приносит в должном порядке наказание, вызванное древними проступками. И оно поистине придает смысл — их единственный смысл — разнообразным бедствиям, из которых складывается человеческая история» [63, с. 67].

Понятие «цели» (telos) у Эсхила помимо разных бытовых, технических и фразеологических употреблений выражает, по мнению У. Фишера, веру в судьбу, а в высшем смысле — в божественную мощь и совершенство [42].

События у Эсхила имеют закономерный «исход», telos. Таким «исходом» является, например, поражение персидского войска («Персы»). Орест молит об «исполнении», «свершении сновидения» («Хозэфоры»). Прометей говорит о «свершении», в котором исполнится и его предсказание, и его желание.

«Целью» называется и исполнение проклятия, совершающееся через несколько поколений. Такое «свершение» связано с окончательным освобождением человека от тяготевшей над ним судьбы («Хозэфоры»). Над «целью» судьбы, оракула, Эриний или Эвменид у Эсхила возвышается «божественная цель», осуществляемая Зевсом. Осуществление «цели» приписывается всем богам («Семеро против Фив») или Зевсу («Просительницы»), но никогда кому-либо из прочих богов в отдельности. В «Агамемноне» (973) призывается Зевс-свершитель, Зевс-начало, Зевс-середина, от Зевса «все свершается» (panta teleitai). В этом качестве «свершителя» соединяются, по мнению У. Фишера, все моменты силы Зевса — «всправителя», «всемогущего», «всенаделяющего». Мощь и право соединяются в Зевсе-свершителе, и таким образом он становится, по мнению Фишера, «Всебожеством», которое невозможно уже более представить себе в образах. Зевс «возвышается в одухотворенные высоты, в которые позднее Платон поселит свои идеи» [там же, с. 136].

Итак, по Фишеру, время у Эсхила есть не что иное, как свершение Зевсом своей воли, т. е. время и здесь тоже ничем не отделяется от происходящих событий. Од-

нако и еще в одном отношении время лишено у Эсхила собственной специфической субстанции.

Именно время у Эсхила дает человеку *нравственный урок*. У Эсхила человек «научается в горе», он учится уважать силу и повиноваться, Люди со временем могут стать мудрее. Даже боги со временем становятся более терпимыми; вся «Орестея» построена на этой идее. Время совершает религиозное очищение Ореста. «Оказывается, поэтому,— говорит Ромийи,— что все учение необычайно прочно и систематично и что оно центрально для мысли Эсхила» [63, с. 71]. В самом построении эсхилиовских драм представление о взаимосвязи событий выражается в той характерной детали, что многие из них прерываются огромными отступлениями в прошлое и предсказаниями о будущем. Из 1673 строк «Агамемнона», по подсчету Ромийи, только около 300 имеют прямое отношение к совершающемуся действию, все остальное — описания прошлого, воспоминания, предсказания. Эти отступления — не простой орнамент, а последовательное проведение той главной идеи учения Эсхила о времени, что прошлые преступления обуславливают современные и будущие беды [там же, с. 82].

Хотя в этом учении Эсхила господствует чистейший мифологизм, его все же можно сопоставить, как это и делает Ромийи, с философией истории Фукидида [там же, с. 82—84]. Единственное отличие между ними в том, что Эсхил рассматривает все в божественном плане, а Фукидид ту же цепь исторической причинности видит в поступках людей. Есть даже и формальное сходство между ними в том, что как Эсхил прерывает историческими отступлениями свои драмы, так и Фукидид в 1-й книге своей «Истории» делает длинное отступление о Пелопоннесской войне и даже кратко обзрывает раннюю историю Греции.

Здесь мы хотели бы несколько задержаться, чтобы пояснить приведенные материалы, показывающие понимание времени в трагедии, в *частности* у Эсхила. У Ромийи здесь отнюдь не все понятно и многое требует специальной интерпретации.

Во-первых, то, что в трагедии имеется, между прочим, и полное неразличение времени и наполняющих его вещей, это ясно. Но мы должны ярче, чем у Ромийи, формулировать также и те моменты, по которым время в

трагедии отличается и от наполняющих его вещей, и от выражаемой с его помощью вечности, в частности, мира богов и судьбы. Тот индивидуум, который вышел на историческую арену вместе с возникновением рабовладельческого полиса, хотя и не обладал полной свободой индивидуального мышления (этой свободы мы не найдем ни в какой из известных нам социально-экономических формаций), тем не менее он оказался достаточно сильным, чтобы отличить своеобразие временного потока от мифологического времени. Если он перешел на позиции теоретического мышления, как это мы и находим уже в досократовской философии, то это мышление, как бы оно ни было наивным, все же оказалось достаточно для толкования специальной сферы времени, и именно в отличие от времени мифологического и эпического. Поэтому когда у Эсхила мы находим представление о времени как о некоей самостоятельной стихии, это вполне соответствует той позиции теоретического мышления, которая возникла вместе с рабовладельческим полисом. Подчеркнем, что уже у Эсхила имеется достаточно материалов о самостоятельной роли времени в бытии и, следовательно, об его органической жизненности и направленности.

Однако, во-вторых, мог ли полисный человек удержаться на таком понимании самостоятельной роли времени? Оказывается, держаться на этой позиции в достаточно долгий период своего существования полисный индивидуум никак не мог. Оказывается, что полисный индивидуум, признавши за абсолютный авторитет рабовладельческий полис вместо прежней родовой общины, тем самым еще далеко не покидал мифологические способы мышления и должен был, вопреки своей же собственной основной философской направленности, так или иначе пользоваться мифологией в тех случаях, когда ставился вопрос об абсолютных основах существования полиса. Удивительным образом оказывается, что абсолютизация рабовладельческого полиса тоже требовала для себя своей собственной мифологии; и полисный индивидуум был бессилён отвергнуть такого рода мифологию. Правда, мифология эта не могла уже выступать в первобытном и нетронутым виде. Она здесь выступала уже в *рефлектированном*, полном размышлений, внутренней сосредоточенности, виде.

Но и в порядке рефлексии приходилось так или иначе от этой самостоятельной роли времени переходить к

ее связям с абсолютной мифологией древних времен. Афина Паллада, например, уже не признавалась в своем простом и наивном, исконно народном виде. Но, когда Эсхил захотел возвеличить свой афинский полис с его новыми, раньше небывалыми государственными, гражданскими и демократическими тенденциями, он все же должен был поставить во главе Афин не кого иного, как Афины Палладу; и учреждение Ареопага как судилища наиболее справедливого Эсхил должен был приписать именно Афине Палладе, которую он сделал даже его первым председателем. И мы не будем настолько легкомысленны, чтобы сводить концепцию «Эвменид» Эсхила только к одной поэтической и вполне произвольной метафоре. Тут мыслится самая настоящая Афина Паллада, а не основанная на ней метафора. Но эта эсхилевская Афина Паллада была уже результатом рефлексии над прошлой и вековой Афиной Палладой, и рефлексией именно классически полисного идеологического характера.

Как видим, рабовладельческий полисный индивидуум, сумевший в порядке рефлексии отделить временной поток и от вечной неподвижности всех вещей, и от самих вещей в их хаотической текучести и разбросанности, был бессилён расстаться с прежней мифологией, хотя, еще и еще раз повторяем, мифология эта была полисно-рефлектированная.

В-третьих, огромный прогресс в понимании времени и истории, ознаменовавший собою эпоху греческой трагедии, уже приводил как к полной необходимости понимать время в его самостоятельной текучести со всем хаосом находившихся в этом времени вещей, но тут же и к необходимости обратно восходить к мифологическим объяснениям. Здесь следует выдвинуть на первый план то обстоятельство, что если время получало ту или иную самостоятельную роль, то тем самым оно приобретало и требуемую для развития вещей во времени самостоятельную *органичность*, т. е. возможность объяснять вещи через них же самих, не восходя обязательно к мифологическому объяснению.

Вот почему на почве такой относительно самостоятельной роли времени и стала возможной историография Фукидида. Этот историк впервые стал объяснять вещи из них же самих, не прибегая обязательно к мифологии. Но мы должны, с точки зрения современной науки, сказать,

что при всех своих фактических и прагматических объяснениях Фукидид все же не чужд ссылок на судьбу и случайность. И это понятно, потому что классически полисный греческий историзм все-таки был бессилён порвать с мифологией окончательно, и если он с нею порывал, то это происходило условно и только в силу специфических интересов того или иного историографа, а не в силу принципиально антимифологического понимания времени и истории.

Интересно отметить и то, что эта условность отделения времени с его историческим потоком от мифологии и мифологической насыщенности эпоса могла принимать в классической Греции весьма интенсивные формы и пробовать трактовать человеческий индивидуум в его полной самостоятельности и независимости от мифологических предустановок. Правда, и здесь полисный индивидуум в конце концов возвращался к мифологии, когда искал те или иные объяснения происходящего. От этого трагедия становилась только более напряженной, и чувство личности вместе с ее историей становилось весьма острым и трагическим. Тем не менее мифология спясть побеждала, и античная мысль, по крайней мере в период классики, никак не могла обойтись без нее. Вот для обрисовки этого прогресса индивидуума вместе с роковой для него необходимостью вновь возвращаться к мифологии и являются весьма показательными трагедии Софокла, к разъяснению которых мы и приступим.

У *Софокла* при очень сильном мифологизировании прогрессирует более абстрактное представление о времени как о протекании событий и как о вечной смене страдания и радости. События в его трагедиях рассматриваются не как взаимосвязанная цепь. Хотя Софокл нигде не противоречит идее закономерности и всемогущества карающих богов, но внимание Софокла перемещено на иное, именно на то, *как человек действует в потоке времени*. Поэтому судьба у Софокла рассматривается в другом аспекте, а именно как несущая с собой изменения, превратности, беды. Время может в короткий срок разрушить величайший достаток (фрг. 588).

Любой из смертных может в час единый
Упасть и вновь подняться

(«Аякс», ст. 131—132,
пер. С. Шервинского)

Как говорит И. К. Опстельтен, Софокл «более занят реакцией героев на свои страдания, чем их причиной» [60, с. 65].

Время предстает героям Софокла то как бушующая буря, то как разморенное движение небесных светил.

Как бесчисленные полны
Под Бореем или Нотом
Набегут в открытом море,
Налетят и вновь уйдут, —
Так и Кадмова сына
То потопит, то вынесет
Жизни море бездонное —
Многотрудная зыбь

*(«Трахинянки», ст. 114—118,
пер. С. Шервинского)*

Нынче горе, завтра счастье —
Как Медведицы небесной
Круговой извечный ход

(там же, ст. 131 и след.)

Эти два противоречивых образа времени Ромийи считает возможным легко примирить. Именно, в самом себе время может быть закономерно, но для человека оно обозначает только беспорядочное изменение. Лишь боги не подвержены превратностям времени,

Только боги
Ни старости не ведают, ни смерти
*(«Эдип в Колоне», ст. 608—609,
пер. С. Шервинского)*

Такая точка зрения сильно отличает Софокла от Эсхила. Вместо закономерности судьбы выдвигается непостоянство как способ существования человека во времени. Человеческая жизнь такова, что время «перепутывает» все в ней или «гасит», «истребляет». Такую философию времени Ромийи находит возможным сопоставить с гераклитовской философией. По ее мнению, «точка зрения Софокла стоит на таком же отношении к философии Гераклита, как точка зрения Эсхила — к старому верованиям благочестивых времен» [63, с. 97].

У героев Софокла часто встречаются призывы подчи-

ниться стирающему действию времени, научиться у него мудрости и усмириться. Это говорит, например, Аякс:

Безмерное, превыше чисел (anarithmetos) время
Скрывает явь и раскрывает тайны.
Всего ждать можно . . . Время сокрушает
И клятв ужасных мощь, и силу духа.
Вот так и я, выносливый на диво,
Смягчился вдруг

(«Аякс», ст. 646—651)

Хор в «Электре» говорит:

Не забывай о врагах, но умерь свою ненависть, помни:
Все сглаживает время, резвый бог

*(«Электра», ст. 176—179,
пер. С. Шервинского)*

Но, как замечает Ромийи, если бы герои Софокла следовали подобным советам, то не получилось бы никакой трагедии. На деле же эти герои поступают противоположным образом и своей несгибаемой волей противостоят сглаживающему и обезличивающему действию времени. Для действий героев существует неизменное правило, которому они твердо следуют. Люди Софокла избирают нормой не текучесть жизни, а вечный закон. Антигона, оправдывая свой поступок, объясняет, почему она пренебрегла повелением Креонта.

Не Зевс его мне объявил, не Правда,
живущая с подземными богами
и людям предписавшая законы.
Не знала я, что твой приказ всесилен,
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писанный, но прочный

*(«Антигона», ст. 450—455,
пер. С. Шервинского)*

Что бы ни случилось, настоящие герои у Софокла отказываются перемениться. Даже Аякс, который, казалось бы, смирился и отказался от своего решения, на самом деле хранит в себе несгибаемую стойкость. Герои удерживают свое «я», свою подлинную природу вопреки всему. Подлинное несчастье для них не то, которое прино-

сит с собой время, а оставление своего нравственного пути.

Да, все претит, коль сам себе изменишь
И делаешь наперекор душе

(«Филоклет», ст. 902—903,
пер. С. Шервинского)

Нет, и в бедственной жизни
Чистый сердцем пятнать не захочет
Доброе имя свое

(«Электра», ст. 1182—1184)

Благодаря силе воли человек выходит из исторического порядка вещей и живет вечно.

Мне сладко умереть, исполнив долг . . .
Ведь мне придется
Служить умершим дольше, чем живым.
Останусь там навек

(«Антигона», ст. 72, 74—76)

«Этот выбор,— пишет Ромийи,— который всегда сводится к отрицанию влияния времени и который часто означает смерть или опасность смерти, в действительности придает действию пьес Софокла трагический характер и правит внутренней структурой драм ... Действие всегда сосредоточено вокруг одного героя, которого события и личности пытаются убедить или сломить; и этот герой или героиня переносит все угрозы и опасности, даже смерть, если дело идет о смерти,— все это в возрастающем одиночестве, что может вести к отчаянию, но никогда к смирению» [63, с. 106].

Здесь огромное отличие Софокла от Эсхила, продолжает Ромийи. «У Эсхила трагическое свойство действия происходило от того факта, что люди сознавали, что они слепо повинуются неотвратимому божественному плану, ведущему к торжеству справедливости. У Софокла источник трагизма в том, что они сознательно и смело отказываются приспособиться к изменяющимся жизненным обстоятельствам» [там же].

Далее, у Софокла то самое время, которое в конкретных обстоятельствах действия враждебно герою и губит его, в конечном счете оказывается истинным, оно выводит правду на свет. Это, можно сказать, общегреческое

представление о времени. Время раскрывает все у Фалеса. Солон надеется на время, которое «покажет», что он здрав умом. У Феогнида время «явит» истинную природу лжи. Наконец, для Пиндара время вообще является единственным средством обнаружения истины. Эта идея встречается в малозначительных местах и у Эсхила. Но у Софокла она приобретает первостепенное значение. Не случайно самая знаменитая его трагедия «Эдип-царь» есть трагедия обнаружения, когда «всевидающее время», наконец, «обнаружило» (ερθευγε) Эдипа. «Принимается ли время с тем, чтобы на таких основаниях построить приемлемый для всех гуманизм, или оно отвергается в яростном самоутверждении, или оно привлекается свидетелем человеческих добродетелей,— время у Софокла только дает фон, на котором выступает собственное действие и личность человека в его обреченном величии» [там же, с. 110].

В целом, по мнению Ромийи, Софокл, в отличие от Эсхила, вводит нас в нравственную проблематику времени. И у него уже не найти того широкого взгляда поверх поколений, который неотделим от эсхиловского представления о времени. «Длительность времени стала более субъективной» у Софокла. В самом деле, об Аяксе, например, говорится, что он «слишком долго» медлит в бездействии и что лишь постепенно и со временем (συν χρόνῳ) к нему «возвратился разум»; а между тем речь идет лишь о нескольких часах.

Таким образом, время у Софокла начинает приближаться к равномерной текучести, в отличие от чистого мифологизма Эсхила, но эта равномерная текучесть все еще наделяется огромным моральным авторитетом и потому имеет весьма мало общего с новоевропейским временем.

У Еврипида время почти совсем теряет мифологический смысл, когда мифология получает не столько фактическое, сколько мифологическое же сопоставление явлений с весьма заметным психологизированием и субъективным пониманием процессов времени.

Вера Эсхила в неизбежность и закономерность божественного наказания находит выражение и у Еврипида. В не дошедшей до нас трагедии «Антиопа» (фр. 223, Nauck — Snell) утверждается, что правосудие может прийти поздно (χρόνιος), но лишь только оно найдет про-

ступного человека, оно неожиданно нападает на него. Однако подобные суждения встречаются у Еврипида только как банальности. Можно встретить у Еврипида и софокловскую идею об уроках времени, но она вкладывается в уста низких персонажей или выражает смутный и спутанный урок (*chronou didagma poicilōtaton*). Мало остается у Еврипида и выраженной у Софокла веры в негибимое достоинство людей перед лицом истории [63, с. 118]. У Софокла для коренного изменения жизни достаточно короткого времени; у Еврипида достаточно уже «одного дня». «Человеческое время» (*aion*) может принести с собою все, что угодно.

Сколько у Мойры в руках
Пряжи, и сколько с ною
Времени сын Век (*aion*)
Нитей мотаает. . .

*(«Гераклиды», ст. 898–900,
пер. И. Анненского)*

Этот «век» крайне неустойчив (*aion polyplanetos*)

В смене жизней печальных
Миг ни один не верен

*(«Орест», ст. 980–981,
пер. И. Анненского)*

«Случай» буйствует в жизни, и он может, как перышко, «в один день» унести человеческое счастье. У Еврипида можно встретить мысль, что превратности преследуют злых, твердость же блаженна. Но оказывается, что боги не различают людей «в провидении мудром»:

Нет божьего знака на людях;
Кружит колесо нас: то склонит,
То в гору поднимет, и только
Богатый вверху остается

(«Геракл», ст. 656–672)

«Если переход от Эсхила к Софоклу,—пишет Ромийи,— можно было объяснить тем, что время сначала рассматривалось с точки зрения богов, затем — в своем воздействии на человека и как часть диалога, в котором человеку не было ответа, тогда мы можем принять, что та же эволюция продолжается у Еврипида... Время теперь рас-

сматривается только с точки зрения человеческой чувствительности. Поэтому теперь невозможно упомянуть о его непостоянстве, не добавив, что это утомительный и угнетающий беспорядок. Время судится по мерке нашего страдания. Время смешивается с нашими эмоциями» [там же, с. 122].

У Еврипида часто подчеркивается напряженность ожидания, контрасты между прошлым и настоящим, радость при наступлении долгожданной минуты. В его драмах много неожиданностей, перипетий, время переживается эмоционально и психологически.

Спасением от превратностей времени у Еврипида является само время, которое примиряет противоречия и в конечном счете приносит избавление. «Года залечат рану». «Скорбь, что сейчас в цвету, смягчат года». Искусство жизни в том, чтобы позволить времени своим действием залечить раны настоящего.

Еврипид знает и другой путь спасения от времени: в вечной памяти. Макария в «Гераклидах», зная, что ее ждет безрадостное существование, идет на славную смерть. «Славно» умирает Ифигения. В отличие от героев Софокла, которые гибнут в борьбе, люди Еврипида часто «спасаются» в смерть. И никого не милующее время только здесь оказывается справедливым, сберегая славную память о героях.

Даже останки
Добрых лелеет время:
Их и на гробе
Светочем доблесть сияет

*(«Андромаха», ст. 775–778,
пер. И. Анненского)*

Подобное же доверие к хранящему память о героях времени можно найти и у других греческих авторов (у Фукидида, особенно у Пиндара).

«Гомер знал, — пишет Ромийи, подводя итог своему сравнению,— лишь фрагментарное и беспорядочное время, где, по словам Г. Френкеля, „день“ был главным понятием. Затем возникла идея непрерывного времени, включающего целую последовательность событий. Эта идея кульминировала в трагическом времени Эсхила. В переменчивых сменах у Софокла время, как мы видели, растворяется в неопределенный поток, после чего у Еври-

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

пида „день” опять становится всем, что мы знаем о времени. Однако есть различие. Этот новый „день” теперь стал трагическим, именно потому, что он ощущается изолированным обломком разбитого „хроноса”; дело не в том, что человек не думает о „хроносе” в целом, но этот „хронос” в конце концов оказывается иррациональным и ускользает от человеческих расчетов. Та же причина объясняет, почему новый „хронос” нагружен теперь психологическим пафосом. Ибо мы оставлены наедине с нашими эмоциями, что приводит и к чувству трагичности, и к возрастанию новых интересов» [там же, с. 141].

Таким образом, время, получившее самостоятельную роль в глазах полисного индивидуума, либо может условно рассматриваться действительно в своем самостоятельном существовании, либо ведет нас к более глубокому пониманию стоящих над временем вечных велений судьбы, либо, наконец, в условиях прогрессирующего субъективизма может разлагаться на отдельные ощущения времени, которые оцениваются то как творческое, то как подневольное начало, но уже не ведет к реставрации мифологического времени. Ясно, что ощущение времени у Еврипида свидетельствует о разложении и классически рабовладельческого полиса, и составляющих его индивидуумов. В последнем случае мифологическое время, конечно, теряет свою абсолютность, но греческий классический историзм ничего не получает от этого в смысле своей закономерной и органической текучести.

Индивидуум отверг мифологию; но вся трагедия такого якобы свободного индивидуума в том и заключается, что вместе с мифологией он потерял и сознание всякой органической текучести времени. Поэтому индивидуум классически рабовладельческого полиса так и не дошел до конструирования историзма в его полной и самостоятельной, в его органической и хотя бы имманентно-закономерной текучести. Но в этом сказывается уже первоначальная ограниченность как самого рабовладельческого полиса классических времен, так и входящих в него индивидуумов.

Переходя к историкам периода греческой классики, мы должны сказать, что нас вовсе не будет интересовать историография как таковая и вообще исторические методы тогдашнего мышления. Значение Геродота, Фукидида и Ксенофонта в этом отношении давно хорошо изучено, так что теперь историки достаточно глубоко разбираются и в том, что такое историография для этих классических историков, и в том, каковы их методы разработки исторических материалов. Нас здесь будет интересовать прежде всего *философия* этих историков. И так как эти историки вовсе не являются философами, то нам придется уже самим, на свой риск и страх определять философию этого классического историзма, что, впрочем, приходится часто делать и в отношении многих других дисциплин, которые, хотя и не представлены у греков в самостоятельном виде, но очень глубоко и ярко чувствуются при малейшем прикосновении к ним нашей аналитической мысли.

1. Исходный пункт

Как мы уже видели, вся эта историография только и стала возможной в связи с появлением и развитием рабовладельческого полиса. Покамест не было рабовладельческого полиса, а было безраздельное господство родовых общин, до тех пор мифология была и необходимым, и вполне достаточным средством для объяснения всего, что совершается в природе и во всем мире, а также и в обществе со всей его историей. Рабовладельческое государство, порвавшее с мифологией и выдвинувшее на первый план свободный индивидуум, избавив его от старинных мифологических авторитетов, сразу предоставило воз-

возможность отдельному индивидууму самостоятельно разбираться в окружающей действительности, и в том числе и в истории общественного развития. Это вело к тому, что индивидуум раннего рабовладельческого полиса мог вскрывать огромную пестроту в общественно-исторической жизни и, прежде всего, отделять эту жизнь от прежней мифологии. Фактографически-прагматическая история поэтому только здесь и могла появиться.

Стремясь освободиться от мифологии, тогдашний индивидуум наткнулся на отдельные исторические факты и тем самым волей-неволей начинал создавать историографию, уже сравнимую с тем, что стало впоследствии называться этим именем. Правда, эта огромная пестрота изучаемых общественно-исторических фактов существовала только до того момента, когда индивидуум классически рабовладельческого полиса пока только еще отличал себя от этого полиса, но отнюдь не отделял себя от него. До отделения от полиса такой индивидуум вполне мог переходить от пестроты наблюдаемых явлений к их обобщению, т. е. к целостной концепции всего классического полиса. В этом случае он уже не отделял себя целиком от мифологии, хотя она была для него теперь не буквальной и абсолютной мифологией, но мифологией рефлексированной.

Когда же в связи с ростом рабовладения отдельный свободный индивидуум уже с трудом укладывался в рамки классического полиса, он не просто отличал себя от этого полиса и от его мифологии, хотя бы и рефлексированной, но пытался и фактически отделить себя от него, преследуя уже не его, а свои собственные цели. На такой почве, однако, не было места мифологии ни в каком смысле слова; и только деятели конца V в. до н. э., Демокрит, софисты и Фукидид, пытавшиеся выйти за пределы прежнего полиса, старались всерьез расстаться со всякой мифологией, если не считать натурфилософских обобщений Демокрита.

Однако огромная социально-историческая трудность у такого рода деятелей заключалась в том, что в своих попытках отвергнуть классический полис как старомодный и не имевший возможности уместить в свои рамки разраставшееся рабовладение они не представляли себе никакой другой социально-экономической организации, опять-таки кроме того же самого миниатюрного рабовладельче-

ского полиса. Эллинизм с его действительно новой социально-экономической организацией был еще чужд этим деятелям, и они, даже бессознательно, не могли воспользоваться методами этого нового мышления, хотя фактически уже и действовали накануне эллинизма. Поэтому Демокрит, софисты и Фукидид, оказавшие столь огромное влияние на все последующее мышление, здесь оказывались только завершителями большой эпохи самостоятельного классически рабовладельческого полиса. И поэтому тут же возникала потребность вернуться либо к старым временам юного полиса, либо к временам еще более древним.

Поэтому историческое мировоззрение таких деятелей, как Ксенофонт, Платон и Аристотель, неизбежно отличалось некоторого рода реставрационным характером, на чем и кончился весь историзм классического рабовладельческого полиса. Что появилось дальше на развалинах классического полиса, об этом мы пока не говорим, поскольку эти проблемы должны явиться предметом специального исследования.

2. Философски историческая позиция Геродота (ок. 484-431/425)

Удивительным по своей откровенности представителем ранней исторической мысли является Геродот. «Отец истории», как и предшествовавшие ему логографы, прежде всего испытывает огромную потребность в описании многочисленных и бесконечно пестрых исторических явлений. Этот ранний полисный индивидуум, освобожденный, по крайней мере временно и условно, от мифологии, с неистовым любопытством набрасывается на отдельные факты общественно-исторического развития, любит их, не хуже того как в эпосе любят на отдельные вещи, часто малозначащие, и расписывают разные подробности при характеристике героев, часто для них совершенно несущественные.

На каждом шагу Геродот говорит и о богах или судьбе, тем самым связывая себя с той полисной и дополисной мифологией, в результате разрыва с которой только и могла появиться самостоятельная фактографическо-прагматическая историография. У Геродота невозможно понять,

какими объяснениями он больше всего пользуется, религиозными и мифологическими или фактографическо-прагматическими. Кроме того, рассуждая о воздействии богов и судьбы на человеческую историю, он каждую минуту готов отказаться от этого воздействия, заявляя, что, может быть, действительно так решили боги, а может быть, то или иное событие возникло само собой. В одних местах он как будто верит оракулам, в других — определенным образом сомневается в них. Из Геродота можно подобрать такую массу неуверенно мифологических и даже прямо антимифологических мест, что на этом основании Геродота можно прямо поместить в число скептиков, или, может быть, даже просто позитивистов.

Вся эта философски историческая пестрота Геродота объясняется тем, что перед нами выступает мыслитель, освобожденный от родовых, а значит и от мифологических, авторитетов, а потому он обязательно над всем рефлетирует. Он привлекает массу всякого рода картин из истории общества, которые просто интересны ему сами по себе, и с наивнейшим любопытством углубляется в их рассмотрение и изображение, отрываясь от всякой сознательной методологии и на каждом шагу готовый встать на скептическую позицию, после которой становится непонятным, зачем же он тратил столько времени на красочное изображение совсем посторонних событий. Это именно позиция, которую мы характеризуем как позицию ранне-полисного индивидуума, достаточно освобожденного, чтобы решительно все наблюдать, решительно все изображать, решительно во всем сомневаться, а то и решительно объяснять все происходящее волей богов и неумолимыми установлениями судьбы и рока.

Не входя в анализ многочисленных научных работ об историзме Геродота, укажем все-таки на три работы, ознакомления с которыми на первых порах будет вполне достаточно для нашего читателя, чтобы он мог представить философию истории у Геродота, пусть хотя бы только в принципиальном виде.

Первая работа принадлежит Э. Ховальду [46]. Этот ученый подвергает Геродота настолько решительному и окончательному разоблачению, что Геродот в таком изображении выступает в виде какого-то предателя Греции и бесчестного извратителя изображаемых им событий. Этому решительно противоречит более ранняя работа извест-

нейшего историка Греции Эдуарда Мейера [54], который на основании большого числа разных материалов признает Геродота передовым и во всяком случае честным человеком времени Перикла, входившим даже в кружок самого Перикла. Третья работа, которую можно было бы рекомендовать в нашем случае, принадлежит современному румынскому ученому Д. М. Пиппиди.

Не будем приводить многочисленные примеры любопытства Геродота к разного рода изменникам родины, к их преступлениям, предательству, или примеров разного рода беззаботного отношения Геродота к злокозненному поведению больших и малых греческих вождей в период греко-персидских войн и отсутствия у него всякой попытки видеть в греко-персидских войнах образец классического героизма, торжества демократии над тиранией и даже просто греческого патриотизма или единства. В краткой форме читатель может ознакомиться с этими материалами по книге С. Я. Лурье [21, с. 33—98].

Необходимо сказать, что изучение подобного рода материалов о Геродоте весьма глубоко корректирует общераспространенный взгляд, укоренившийся в школах много столетий назад, что победа Греции над Персией в V в. до н. э. есть победа идеальной, демократии над варварским, бескультурным и вполне диким восточным деспотизмом. Современная наука достаточно показала, что никакого здесь «всеэллинства» ни в каком смысле не было, что в этой войне участвовали только некоторые греческие полисы, что другие занимали нейтральную позицию, а третьи напрямую помогали Персии, что демократия эта была в сущности аристократией, и притом рабовладельческой, что примеры идеальных подвигов и патриотической самоотверженности постоянно чередовались с прямым предательством, наглым корыстолюбием и прямым морально-политическим разложением. Вся эта идеализация греко-персидских войн принадлежит, собственно говоря, только Плутарху (I—II вв. н. э.), который в период безраздельного господства римской империи захотел возвеличить пребывавшую в те времена в полном ничтожестве древнюю Грецию и поэтически создал идеалы греческого героизма V в. до н. э., ставшие потом непоколебимыми на все времена. В этом смысле делается понятным и трактат Плутарха «О злокозненности Геродота» [там же, с. 161—202]. Сам С. Я. Лурье, оценивая Геро-

дота, занимает некоторого рода среднюю позицию, вполне учитывая, с одной стороны, всю разоблачительную роль Геродота в отношении классической Греции, а, с другой — и всю его огромную значимость как подлинного «отца истории».

Теперь можем сказать, почему мы интересуемся взглядами современных нам историков и филологов — классиков на историографию Геродота. Все эти материалы, на которые мы сейчас смогли указать только весьма бегло, безусловно свидетельствуют об одном. А именно, Геродота мы должны понимать как историка, действовавшего в период ранней или средней греческой классики, который настолько противопоставил себя рабовладельческому полису, что стал поддаваться весьма далеко идущей рефлексии над всеми историческими лицами и событиями и изображать богов и судьбу как виновников всякого зла, преступлений, предательств и кровавых событий в истории общества.

В то же время, противопоставляя себя молодому полису и доходя почти до просветительского и софистического скептицизма, он еще не настолько отделил себя от него, чтобы расстаться со всей его мифологической идеологией. Отсюда — невероятная спутанность и смешение у Геродота разных методов в изображении исторических лиц и событий, а также роли богов и судьбы в течение всей человеческой истории. И тут совершенно не в чем обвинять Геродота, который был не больше и не меньше как естественным продуктом такого рабовладельческого развития полиса, когда входившие в него индивидуумы чем дальше, тем больше отличали себя от полиса, но еще не отрывались от него ни экономически, ни идеологически. Отсюда и проистекает вся пестрота философски-исторических взглядов Геродота, которая ближе к концу V в. быстро заменится попытками фактически противопоставить себя полису методами прямого индивидуализма и даже анархизма. Тут же открываются и новые пути исторического исследования, не геродотовского, а фукидидовского, к чему мы и должны перейти.

Покамест же в целях резюмирующего обобщения мы хотели бы привести работу Д. М. Пиппиди [61, с. 75—90], отдающего себе весьма глубокий отчет в пестроте, противоречивости и неожиданной теоретической сумбурности Геродота, являющейся, с нашей точки зрения, есте-

ственным продуктом необузданной рефлексии рабовладельчески-полисного гражданина, впервые почувствовавшего себя освобожденным.

По мнению А. Круазе, говорит Пиппиди, Геродот верит в религиозный закон, правящий Вселенной; Немезида тяготеет над человеком; человек бессилен перед сверхъестественными силами. На деле у Геродота все гораздо сложнее. Он как бы сознательно отказывается верить в какой-то один отдельный принцип исторических явлений. По Геродоту, существует много разных порядков причинности. Даже Э. Мейер, по мнению Пиппиди, делал мысль Геродота строже, чем она есть. Неверно, что у Геродота «ревность богов» на первом месте, что у него «нравственная» точка зрения.

Правда, главным у Геродота Пиппиди считает архаичность, т. е. при всей глубокой религиозности — «дологическое» сознание, при котором причинность вообще не является чем-то необходимым. Кроме того, Геродот допускает как естественный, так и чудесный порядок причинности. В одних случаях Геродот ищет естественных объяснений для сверхъестественных фактов, в других он без видимой необходимости допускает чудесное (так, лошадь у него родила зайца). Наконец, Геродот часто говорит и об общей *неустойчивости* всего человеческого, что тоже не побуждает его сводить наблюдаемую им причинность к какому-нибудь одному типу.

В результате всего этого у Геродота, вообще говоря, получаются три разных воззрения на историю:

- 1) все предустановлено изначально,
- 2) боги строго судят людей и наказывают их за проступки,
- 3) боги действуют на основании того, что обычно и у Геродота называется «завистью богов».

Остановимся на этом подробнее.

Если рассматривать первое воззрение, то необходимо сказать, что в идее провидения у Геродота много от эпоса. Вместе с тем Геродот говорит о сверхъестественных влияниях но в смысле антропоморфных богов, но в смысле богов как некоей анонимной, неумолимой силы. Ничто не делается без бога. «Правление мира,— пишет Пиппиди,— принадлежит (у Геродота) божеству настолько, что история, можно сказать, есть лишь реализация во времени божественного плана, провиденциального плана, раз-

мах которого охватывает одновременно и жизнь человеческих обществ, и жизнь природы» [там же, с. 82].

Провидение (*prophēta*) проявляется в борьбе животных за существование, например в плодовитости нехищных зверей. То, что возникает от бога, то человек, по Геродоту, не в силах отворотить. Всего ярче провиденциальность у Геродота выражена не эксплицитно, но зато тем ярче в стиле таких обычных для него выражений, как *ehren genesthai* (необходимо было произойти) и *eede genesthai* (пришлось случиться). При этом *провиденциальный план* выступает без всякого нравственного значения. Так, Кандаву «необходимо было впасть в несчастье» (*ehren... genesthai sacōs*), говорит Геродот, не считая нужным приводить другие причины (I 8). Перед такой судьбой человек, по Геродоту, бессилен.

Коснемся второй философско-исторической позиции Геродота. У него выступает общегреческое убеждение (Гесиод, Солон, Феогнид) в непосредственной связи между действием и реакцией на него. Геродот также уверен, что «рок справедливою карою всех нечестивцев карает» (V 56). Можно было бы привести огромное число подобных текстов из Геродота. Такое крупное событие, как разрушение Трои, тоже произошло в наказание за проступки людей.

Наконец, зависть богов сказывается, по Геродоту, в том, что боги не терпят, чтобы низкие существа сравнялись с ними в счастье. «Твои великие успехи не радуют меня, так как я знаю, сколь **ревниво** [к человеческому счастью] божество» (III 40). «Всякое божество завистливо и вызывает у людей тревоги» (132). «Бог любит препятствовать всякому излишеству» (VII 10). Однако, например, объяснение несчастий Ксеркса через зависть богов дается не самим Геродотом, а Фемистоклом (VIII 109). Для Геродота подлинная причина здесь в человеческой гордыне (*hybris*); таким образом, здесь действует не ревность, а справедливость богов. По мнению Пиппиди, в учении о зависти Геродот следует распространенным народным верованиям и такому же словоупотреблению, тогда как для него самого этот порядок исторической причинности маловажен.

Пиппиди заключает, что Геродот как бы не берется решить, какой способ причинности лучше. У Геродота можно наблюдать сумму всех возможных в данном случае

взглядов: здесь и аморализм, и страсти богов, и ригоризм мойры, тонкое нравственное чутье, внимание к справедливости.

К сожалению, Пиппиди, так хорошо понимающий хаотическую пестроту исторических, моральных и других взглядов Геродота, не представляет себе во всей четкости подлинного места Геродота в истории греческого рабовладельческого полиса периода классики. Например, его суждение о том, что Геродот влиял на Эсхила, уже совсем противоречит не только хронологическим фактам, но и самому существованию философско-исторических взглядов Эсхила и Геродота. Эсхил — это сильная, крепкая и могучая классика рабовладельческого полиса. Геродот же приближается к ее концу и во многом является для нас уже просветителем.

Не представляя себе в ясной форме социально-исторического положения Геродота, Пиппиди не понимает всей напряженной рефлексии знаменитого историка при оценке отдельных лиц и событий и даже всей судьбы рабовладельческого полиса. У Геродота многие находят просто обычную наивную любознательность и детскую любовь к отдельным предметам в их описательной данности. На самом же деле Геродот вовсе не так наивен. Его любознательность носит иногда довольно беспокойный и нервный характер.

При теперешнем состоянии классической филологии, несомненно, является подозрительной постоянная склонность Геродота к описанию всякого рода вероломства, измены, предательства и вообще преступного поведения. Правда, всем этим отличается и эпос, который любые ужасы войны и вообще ужасы человеческой жизни изображает с полным спокойствием и вполне уравновешенным настроением. Но в эпосе еще нет индивидуальной рефлексии историка. Поэтому все эти ужасы вероломства, предательства, козни героев и даже самих богов изображаются в эпосе как нечто вполне естественное и не вызывающее никаких серьезных вопросов у созерцателя всего этого кровавого ужаса, которым наполнен эпос. Геродот же действует в ту эпоху, когда свободный от родовой общины и ее мифологии человек прекрасно понимает все эти ужасы как нечто противоестественное, преступное и антиморальное. В таком случае

вает всю безобразную подноготную прославленных греко-персидских войн?

Геродот, безусловно, верит в богов. Но если в античном эпосе все божественные безобразия рисуются с невозмутимым спокойствием, поскольку там еще нет соответствующей рефлексии, то почему же Геродот, прекрасно понимающий все злодеяния богов и их дурное влияние на людей (правда, наряду и со всем хорошим, что люди получают от богов), почему этот Геродот все же смотрит на эти злодеяния богов как бы сквозь пальцы и почему он в конце концов старается внушить нам даже целую концепцию злых и мстительных богов, которая не противоречит никакому злему року, а, наоборот, скорее его подтверждает? С. Я. Лурье пишет: «Божество Геродота не только завистливо, но и коварно: оно умышленно толкает счастливых людей на преступления, дает ложные или двусмысленные ответы вопрошающим оракулы, шлет лживые сновидения; так, даже Ксеркс пошел войною на Элладу не вследствие своего дурного характера, а потому, что божество вынудило его к этому коварными обещаниями и угрозами» [21, с. 42].

У самого Геродота персидский вельможа Артабан так поучает Ксеркса: «Ты видишь, как перуны божества поражают стремящиеся ввысь живые существа, не позволяя им возвышаться в своем высокомерии над другими. Малые же создания вовсе не возбуждают зависти божества. Ты видишь, как бог мечет свои перуны в самые высокие дома и деревья. Ведь божество все великое обыкновенно повергает во прах. Так же и малое войско может сокрушить великое и вот каким образом: завистливое божество может устранить воинов или поразить перуном так, что войско позорно погибнет. Ведь не терпит божество, чтобы кто-либо другой, кроме пего самого, высоко мнил о себе» (VII 10).

В результате С. Я. Лурье приходит к такому выводу: «С точки зрения Геродота, непререкаемость слепого рока, наказывающего каждого, кто захватывает больше счастья, чем ему отведено, есть основной закон истории, и вся его книга построена, в сущности, как ряд иллюстраций этого общего положения» [там же, с. 41].

Вероятно, этот вывод относительно религии и религиозного понимания истории у Геродота в некоторых случаях и в иных отношениях требует некоторого смягчения.

Однако, если учитывать современное состояние нашей науки о Геродоте, безусловно необходимо признать и то, что Геродот оказывается по своим интимным взглядам просто-напросто галикарнасским шовинистом, что по приезде в островную Грецию он сразу же встал на точку зрения правящей демократии в Афинах, что он вмешался в невероятную склоку греческих государств как раз в период по-плутарховски прославленных греко-персидских войн, что о тогдашнем единстве Греции можно говорить только в том смысле, как мы теперь говорим об единстве Европы, что он часто проявляет самый настоящий злостный подход при изображении многочисленных эпизодов греко-персидской войны, что он прославляет только одни Афины и с большим удовольствием признает захват персами малоазиатских греческих городов, что он не стесняется в характеристике злокозненности греческих богов, что, кроме Дельф, он не считает надежными никакие предсказания других оракулов (а Дельфы, кстати сказать, проводили тогда как раз проперсидскую политику), что рефлексия Геродота иной раз доходила почти до полного антипатриотизма, позитивного безразличия ко всем изображаемым у него военно-политическим событиям и иной раз граничила с полным атеизмом.

Мы в настоящее время очень часто, особенно в школе, придерживаемся плутарховского прославления никогда не существовавшей панэллинской демократии и читаем Геродота слишком наивно, почти как увлекательный роман. Нужно заново прочитать Геродота и в конце концов найти в себе силы для более или менее критического подхода к его историческим методам.

Ничего этого Пиппиди и не представляет, и совершенно правильно установленный им религиозно-нравственный и историографический плюрализм Геродота не доходит до изображения самого принципа этого плюрализма. А принципом было мировоззрение освобожденного от родовых авторитетов со всей их мифологией рабовладельчески-полисного индивидуума, подвергнувшего беспощадной рефлексии все известные тогда исторические данные, с которых была почти целиком сдернута древняя мифологическая и древняя эпическая героическая завеса. Вот в этом смысле только и можно сопоставлять Геродота с Софоклом, тоже сдернувшим с окружающей жизни всякую благодетельную и успокоительную завесу, и это необходимо вы-

двигать против взглядов С. Я. Лурье [там же, с. 38—40], слишком сблизившего Геродота и Софокла во всей их мировоззренческой сущности.

Софокл тоже относится достаточно рефлексивно к весьма злобной исторической действительности, которая его окружала. Но Софокл сознавал всю необходимость возврата от всей этой псевдогероической жизни, злостно прикрытой божественными авторитетами, к самим этим божественным авторитетам, но уже признаваемым в качестве непреложной закономерности всей исторической, общественной и личной жизни. А вот Геродот, познавший и гениально изобразивший безнадежную злобу исторической действительности, отнюдь не вернулся к почитанию богов в более возвышенном смысле, оставшись на путях своего полупросветительного плюрализма. Поэтому и случилось так, что концепция жизни у Софокла трагична, а концепция жизни у Геродота подозрительно беззаботна и прикрыта весьма художественными образами исторической действительности, часто доходившими до самодовлеющего услаждения новеллами, правда, с довольно жалкими героями этих новелл, но без всякой явно выраженной трагедии.

В советской литературе имеется очень ценное исследование как самого исторического стиля Геродота, так и стиля весьма частых у Геродота новелл. Это исследование принадлежит А. И. Доватуре, к которому и необходимо обратиться нашему читателю за подробностями [9]. Научной критике Геродота посвящена обстоятельная статья В. Г. Боруховича [7, с. 457—499].

3. Фукидид (ок. 460 — ок. 404/400)

Резкую противоположность философско-историческим методам Геродота представляет собою общеизвестный труд Фукидида, хотя и жившего всего на два или три десятилетия позже Геродота. Дело в том, что рабовладению к концу V в. до н. э., а вместе с тем и поиски новых рынков расширились настолько, что уже начинал трещать по швам старомодный рабовладельческий полис со своими примитивными методами общественно-политической организации, управления и военного дела. Стали появляться воззрения, как это было совершенно откровенно у софи-

стов, совсем не признававшие никаких полисов, никаких властей, и в своем отрыве от классического полиса доходившие до самого настоящего анархизма.

Фукидид — не философ, и потому никаких философско-исторических концепций у него мы не находим. Однако несомненно, что Фукидид не просто отличает себя от полиса, но и отделяет себя от него, поскольку старый полис обосновывал себя мифологически, хотя и рефлексивно-мифологически. Фукидид раз и навсегда порвал со всякими мифологическими объяснениями и захотел смотреть на всю полисную историю как бы со стороны и как бы издалека. Отсюда те удивительные особенности исторической методологии Фукидида, которые едва ли проводились кем-нибудь до него с такой последовательностью и так открыто.

Бесконечно последовательная причинность. Когда историческое явление объяснялось мифологически, то подобного рода объяснение было мгновенным и окончательным. Если события объяснялись воздействием или волей какого-нибудь божества, то для мифологического субъекта такое объяснение было и мгновенным, и окончательным. Совсем другое дело, когда отпадала мифология. Оставалась обнаженная от мифологии действительность, всегда слишком сложная и неопределенная, чтобы тут же со сразу и объяснить. Каждое такое сложное историческое явление необходимо было анализировать в поисках явлений более простых и более понятных, чтобы объяснить сложное и непонятное.

Поэтому отпадение мифологии, во-первых, только впервые делало возможным исторические исследования как исследования фактографические (в смысле описания фактов) и как прагматические (в смысле объяснения их причин). Во-вторых, на почве подобного же рода эмпиризма одно историческое явление приходилось объяснять другим, другое — третьим, третье — четвертым и так без конца.

Принципиально отмена мифологии приводила к необходимости уходить в бесконечную даль для объяснения каждого исторического факта. Вот почему именно во второй половине V в. до н. э. возникли учения об историческом прогрессе, начиная с первобытных и вполне диких времен и кончая современностью для данного историка. Надо отдавать себе самый ясный философский отчет в том,

почему для изображения только одной Пелопоннесской войны Фукидиду пришлось начинать если не с первобытных, то во всяком случае с достаточно диких времен, когда взаимная война, пиратство и всякие нечеловеческие способы борьбы за существование были основой исторического развития. Фукидид в дальнейшем говорит и о Троянской войне, и об ее последствиях, и о возникновении тирании, и подробнейшим образом анализирует все более близкие поводы и причины для возникновения войны афинян и спартанцев. Всем этим вопросам у Фукидида посвящена не больше и не меньше, как вся первая книга его «Истории». Изображение же самой войны начинается у него только со второй книги. Ясно, что подобного рода фактографически-прагматический метод был чужд не только Гомеру, но и Геродоту. А какой философский принцип и какая социально-историческая модель действовала здесь у Фукидида, об этом мы уже сказали.

Необходимость субъективного использования мифологии. Однако было бы вполне антиисторично и грубо-вульгаристично, если бы мы повыдергивали всякие малейшие мифологические намеки из исторического повествования Фукидида. Сам Фукидид отошел от мифологии весьма далеко. Но он прекрасно знает и, будучи честным историком, нисколько не скрывает от своего читателя, что человеческое сознание его времени еще полно всякого рода мифологических объяснений, надежд, аргументаций и часто самых откровенных и проникновенных чувств и симпатий. Действующие лица у Фукидида то и дело ссылаются па богов, на оракулов, на всякого рода знамения и божественные установления.

В одной из своих речей Перикл прямо говорит: «То, что исходит от божества, его следует принимать с сознанием его неотвратимости» (II 64). Аргументация платейцев против спартанцев в основном религиозная (III 58). Афиняне говорили в своем споре с беотянами: «Ведь алтари служат убежищем для невольных грешников» (IV 98). Интересно, что главным аргументом против преступных действий Алкивиада было обвинение его в кощунстве (VI 27 и след.). Давая вполне естественное объяснение последствий землетрясения, Фукидид тем не менее утверждает, что спартанцы в 426 г. не начинали военных действий именно из-за толкования этого явления в качестве дурного предзнаменования (III 87, 89). Особенно

своим религиозным самочувствием и такого же рода воспитанием отличался, по Фукидиду, афинский полководец Никий, который и вообще очерчен у Фукидида как человек чрезвычайно высокого благочестия и благородства (VII 50, 69). Таких текстов можно было бы привести из Фукидида великое множество.

Конечно, об абсолютном отсутствии мифологии у Фукидида не может идти и речи, но эта мифология не выходит у него за пределы субъективного сознания его героев.

Остатки мифологических приемов. Уже и та религиозность, или мифология, о которой мы сейчас говорили, носит у Фукидида явно рефлексивный характер, доходящий до полного равнодушия к религии и мифологии как к подлинно движущим силам истории. То же самое необходимо сказать и о некоторых других моментах фукидидовской методологии, каковых у него, вообще говоря, можно найти немало.

Прежде всего у Фукидида удивляет обилие *прямых речей*, которые он приписывает своим героям. Тут имеются речи и чисто политические, и военно-пропагандистские, и судебные, и похоронные, из которых знаменитой является речь Перикла по поводу павших в бою героев (II 35—46). Историки обычно изучают эти речи с точки зрения соответствия их исторической реальности, литературоведы же интересуют в них планировка, структура, риторика и художественный стиль. Что нее касается философско-исторического исследования, то нас привлекает в этих речах совсем другое.

Ведь речи у древних вообще были любимейшим литературным жанром. Целую риторику или стилистику можно построить, и пытались строить, уже на основании речей у Гомера. Несомненно, своими многочисленными речами Фукидид отдает дань именно этой общеантичной традиции, прежде всего традиции современной ему классически полисной литературы. Мы рассматриваем эти речи у Фукидида именно как рудимент классически полисной литературы и тем самым как невольный знак классически полисных симпатий историка. Невозможно определить собственное отношение Фукидида к этим речам, как невозможно определить и его основные политические взгляды, по поводу которых были высказаны самые разнообразные мысли, всегда весьма плохо, недостаточно и

произвольно аргументированные. Поскольку же этих больших речей у Фукидида насчитывают 40, они не могут быть здесь простой случайностью. Для нас они невольным образом сближают стиль Фукидида с одним из самых важных эпических приемов и тем самым вносят ту пестроту в изложение, которая, как мы увидим дальше, вносит пестроту и в представления Фукидида о времени и о сущности исторического процесса.

Другим такого же рода эпическим, но, конечно, прежде всего рефлексивно-эпическим, приемом является у Фукидида склонность к разного рода *посторонним вставкам* и отклонениям в сторону от прямого рассказа. Этот прием тоже вполне рефлексивен, потому что он является результатом желания распространить и сделать более красочным все тот же рефлексивно-критический факт, с которым сталкивается Фукидид на путях своего последовательного и описательного рассмотрения того или иного события или лица. Таково знаменитое описание афинской чумы (II 47—54), или смерти Фемистокла (I 135—138), или все описание похода в Сицилию, занимающее две книги (VI и VII). Таких отклонений в сторону у Фукидида тоже очень много, и они тоже часто весьма художественны и даже драматичны. Но с точки зрения античной философии истории они характерны прежде всего пестротой характеристикой хронологических соотношений в их связи с отводимыми для них обширными размерами повествования.

Случайность, боги и человек. Для суждения о философско-исторической подоснове труда Фукидида характерна та путаница, которая происходит у него между божественными установлениями, судьбой, или случайностью, и свободной волей человека. Конечно, как мы уже установили, Фукидид вообще ничего не говорит сам от себя па подобного рода темы, а все такого рода суждения вкладывает в уста изображаемых у него героев. Эти герои то признают случайность, то ее отрицают; и нет никакой возможности судить о том, как это дело представлялось самому Фукидиду.

Перикл, изображенный у Фукидида верующим, вдруг (I 144) говорит, что его предки одержали победу над персами не в силу счастливой случайности (*tychei*), но в силу собственного благоразумия (*gnōmei*), а афиняне прямо высказывают скептический взгляд на религию во-

обще: «В самом деле, относительно богов мы это предполагаем, относительно людей знаем наверно, что повсюду, где люди имеют силу, они властвуют по непрекаемому велению природы».

В этой последней фразе — полная путаница религиозно-мифологических представлений: людьми управляет случайность, но случайность подчинена божеству; божество же только смутно предполагается, а все делает сам человек, хотя опять-таки сам человек подчиняется велениям какой-то «природы». Та же путаница и дальше, когда афиняне говорят мелосцам о невозможности опираться только на одни надежды: «Не подвергайте себя этому вы, бессильные, зависящие от одного мановения судьбы, не уподобляйтесь большинству людей, которые, имея еще возможность спастись человеческими средствами, после того как их в беде покинут явные надежды, обращаются к надеждам скрытым, к мантике, предсказаниям, ко всему тому, что ведет питающихся надеждою к гибели» (V 103). На это мелосцы отвечают не менее путано: «Мы верим, что судьба, управляемая божеством, не допустит нашего унижения, потому что мы, люди богобоязненные, выступаем против людей несправедливых, на помощь же недостаточным силам нашим прибудет союз лакедемонян: они обязаны подать нам помощь хотя бы в силу родства с нами и собственного чувства чести. Таким образом, решимость наша вовсе уже не так неосновательна» (V 104). Получается, что судьба подчиняется богам и, значит, мелосцы благодаря этому должны победить, а если боги и не помогут, то мелосцы и сами обойдутся, призвав спартанцев себе на помощь.

Необходимо заметить и то, что не только божество приводится в разговорах фукидидовских героев в качестве незыблемой силы, но, по-видимому, и человеческая «природа» в своем историческом развитии тоже трактуется в виде какой-то незыблемой инстанции. Сам же Фукидид рассуждает так (III 82): «Вследствие междоусобиц множество тяжких бед обрушилось на государства, бед, какие бывают и будут всегда, пока человеческая природа останется тою же. Беды эти бывают то сильнее, то слабее, и различаются они в своих проявлениях в зависимости от того, при каких обстоятельствах наступает превратность судьбы в каждом отдельном случае». Это указание на какую-то незыблемую человеческую природу не разрешает,

а только усугубляет у Фукидида ту религиозно-мифологическую путаницу, на которую мы сейчас указывали.

И подобного рода суждение у Фукидида вовсе не единственное. Историк пишет: «Быть может, изложение мое, чуждое басен, покажется менее приятным для слуха; зато его сочтут достаточно полезным все те, которые пожелают иметь ясное представление о минувшем, можем по свойству человеческой природы повториться когда-либо в будущем в том же самом или подобном виде. Мой труд рассчитан не столько на то, чтобы служить предметом словесного состязания в данный момент, сколько на то, чтобы быть достоянием навеки» (I 22). По-видимому, и здесь тоже предполагается какая-то вечная человеческая природа, от которой зависят все случайности человеческой истории. Важно отметить, что на этот раз подобного рода ответственное суждение высказывается уже не теми или другими историческими героями, но не больше и не меньше как самим же Фукидидом.

Таким образом, хотя прежняя мифология у Фукидида принципиально исключается, он еще не нашел такой универсальной модели, которая бы заменила ему мифологию и которая бы единообразно определяла собою всю его историческую методологию.

Время и пространство у Фукидида. Для того чтобы весь историзм Фукидида стал нам вполне ясным с точки зрения философии истории, мы должны определить, какую форму приобрело у него новое понимание времени и пространства в связи с отходом от мифологических объяснений.

Во-первых, если мифология у Фукидида действительно исключалась, то это означало, что мифология должна была отсутствовать у него прежде всего в пространственно-временном потоке жизни. Но что такое пространство и время, из которых исключена всякая мифология? Пространство и время в этом случае, очевидно, должны остаться только в виде отвлеченных принципов, которые могут не заполняться мифологическими образами и могут вообще ничем не заполняться, а быть абсолютной пустотой, лишенной всяких оформлений и красок.

Время, лишенное всякой мифологии, выступает только как обнаженный и лишенный всякого заполнения принцип; и поскольку этот принцип мыслится реально существующим, то и получается картина абсолютно *однород-*

ного времени, абсолютно *бесформенного* времени и *полной пустоты*, не имеющей ни начала, ни середины, ни конца.

Впервые в историческом исследовании появляется это *пустое, однородное и бесконечное* время, как и такого же рода пространство. Время и пространство тут уже вполне отделимы от заполняющих их вещей и событий. Они ничего не определяют в характере этих вещей и событий, а только распределяют их в одном безразличном и вполне бессодержательном плане, поскольку все содержание пространства и времени создается только самими же вещами. Однородное и бесконечное пространство и время есть именно результат исключения из них всяких вещей и событий и, прежде всего, всякой мифологии.

В этом отношении интересно, как Фукидид понимает свою *хронологию*. Конечно, точно проводимая хронология есть тоже результат отхода от мифологии, поскольку читатель теперь, не имея никаких других объяснений, должен прибегать к единственно доступному для него объяснению вещей, именно к объяснению сложного из простого, а для перехода от простейших форм жизни к сложнейшим необходима всегда одинаковая временная последовательность, т. е. хронология.

Однако мало и этого. Греки обычно вели счет времени с момента предполагаемого учреждения Олимпийских игр, т. е. с 757 г. до н. э., обозначая дату того или иного события указанием на то или иное четырехлетие, в которое происходили очередные Олимпийские игры. Этот счет по олимпиадам представляется Фукидиду слишком ненаучным, потому что он считает невозможным устанавливать дату начала этих игр из-за недостатка соответствующих исторических доказательств. Указание на время правления того или другого архонта тоже представляется ему слишком наивным. Он считает время по солнечным годам, а каждый год выступает у него либо как зимнее, либо как летнее время в широком значении этого слова, когда весна присоединяется к лету, а осень — к зиме. Поэтому он изображает события Пелопоннесской войны, переходя от первого ее года ко второму, от второго — к третьему и т. д. И эта концепция календаря действительно соответствует у Фукидида вполне однородному и во всех своих моментах одинаково протекающему пустому времени.

Правда, нужно сказать, что и здесь Фукидид не удержался от полного разрыва времени и наполняющих его вещей. Ссылки на то или иное архонтство у него, во всяком случае, не отсутствуют. Уже самое начало Пелопоннесской войны он определяет так: «На пятнадцатом году (после четырнадцатилетнего сохранения тридцатилетнего договора, заключенного в связи с покорением Евбеи) в сорок восьмой год жречества Хрисиды в Аргосе, когда эфром в Спарте был Энесий, а архонству Пифодора в Афинах оставалось до срока четыре месяца, на шестнадцатом месяце после сражения при Потидее, в начале весны, триста с небольшим фиванских граждан под командой бестархов Пифангела, сына Филида, и Диемпора, сына Онеторида, вторглись с оружием в начале ночи в беотийский город Платею, бывший в союзе с афинянами» (II 2). Здесь, в противоположность своему намерению определять время событий по отвлеченному и вполне однородному солнечному календарю, Фукидид пользуется весьма смешанной хронологией, когда наступление события исчисляется также и при помощи указания на разных лиц, современников этого события. Это обстоятельство, несомненно, нужно считать нарушением того абстрактного календаря, по которому Фукидид вознамерился обозначать наступление исторических событий.

Во-вторых, при своем новом понимании времени, в отрыве от всякой мифологии, Фукидид должен был представлять себе это время в виде целиком *пассивного* начала. Когда при мифологическом понимании времени последнее никак не отделялось от наполняющих его событий, время было так же активно, как и наполняющие его события. Теперь же у Фукидида впервые оказалось, что единственно активные деятели истории — это только сами же люди, т. е. люди без всякого потустороннего вмешательства. Однако понятие человека как движущей силы истории во времена Фукидида еще не было не только разработано, но и не было даже предметом философского рассмотрения. Поэтому «человек» и «люди» понимались только в самой общей и неопределенной форме. Яснее всего было то, что человеку нужно было жить, а для жизни нужны были разные средства существования. Поэтому люди изображались или в их борьбе с природой, или в их борьбе между собою. Но никому не было известно, что такое экономическая борьба, что такое полити-

ческая борьба, что такое бытовая борьба и что такое идеология. Все эти моменты человеческой жизни различались чрезвычайно слабо и случайно, а то и вовсе никак не различались.

Поэтому и от Фукидида нечего ожидать научной фактографии и научного прагматизма в нашем смысле слова. Он дошел до концепции однородного и пустого времени и пространства, лишив их всякой активности и всю активность взвалив на человека. После исключения мифологии Фукидид все-таки не дошел до такой универсальной модели исторического исследования, где человек выступал бы в своем более или менее дифференцированном виде. Движущей силой истории для него стали сами люди, а в том, что такое эти люди, он и сам хорошенько не разбирался.

О таком понимании *движущих сил* истории, как их понимали древние, очень хорошо говорит английский ученый Ф. М. Корнфорд, цитату из которого для нас сейчас будет весьма уместно привести.

Этот ученый пишет: «Огромный контраст между античной и новой историографией состоит в следующем: тогда как ученые нового времени инстинктивно заняты непрерывными поисками влияния общественных условий, экономических и типологических факторов, политических сил и процессов эволюции (причем все эти элементы они пытаются подвести под законы, отличающиеся максимальной всеобщностью и абстракцией), — древних интересовали только чувства, мотивы и характеры отдельных людей и целых персонифицированных государств. Помимо вмешательства сверхъестественных сил это (и только это), по их мнению, формировало ход истории человечества. Этот контраст обнаруживает коренную разницу во взглядах на положение человека в космосе, и именно здесь нам открывается центральная особенность точки зрения древних... Они делали молчаливое и бессознательное допущение, что причинами, которые могут быть приняты во внимание в историческом труде, являются только непосредственные поводы и переживания отдельных людей или олицетворенных государств... Первопричиной является (так думал еще Аристотель) цель действующего лица, а она определяется его характером» [36, с. 66].

В заключение, однако, необходимо сказать, что с точки зрения понимания времени и исторического процесса

Фукидид хотя и стал на антимифологическую точку зрения, но не смог выдержать ее до конца. Пустое, пассивное, однородное и бесконечное время иногда все-таки характеризуется у него и более содержательно. Содержательность эта слабая и случайная. Правда, Фукидид, как мы уже говорили, не был философом.

4. Дионисий Галикарнасский о Геродоте и Фукидиде

Нам хотелось бы привести мнение о двух великих греческих историках, принадлежащее Дионисию Галикарнасскому, историку, ритору и литературному критику I в. до н. э.

Этот Дионисий очень тонко анализирует обоих историков по преимуществу с литературной точки зрения. Нам, однако, интересует здесь не литературная, но философско-историческая характеристика обоих историков, которую нетрудно получить из историко-литературных наблюдений Дионисия. Мы имеем в виду его «Письмо к Помпею», из которого и приведем несколько цитат (в пер. О. В. Смыки).

«Третья задача историка — обдумать, что следует включить в свой труд, а что оставить в стороне. И в этом отношении Фукидид отстаёт. Геродот ведь сознавал, что длинный рассказ только тогда приятен слушателям, когда в нем есть передышки; если же события следуют одно за другим, как бы удачно они ни были описаны, это [неизбежно] вызывает пресыщение и скуку, и поэтому Геродот стремился придать своему сочинению пестроту, следуя в этом Гомеру.

Ведь беря в руки его книгу, мы не перестаём восторгаться им до последнего слова, дойдя до которого хочется читать ещё и ещё. Фукидид же, описывая только одну войну, напряженно и не переводя дыхания нагромождает битву на битву, сборы на сборы, речь на речь, и в конце концов доводит читателей до изнеможения» (110 Roberts).

Из этого рассуждения Дионисия Галикарнасского видно, что Фукидид в погоне за фактографией не стеснялся нагромождать исторические материалы, рисуя временной и исторический процесс вовсе не так последователь-

но, как он хотел бы, а нагромождал одни отрезки времени на другие и тем самым вносил в изложение пестроту, свойственную Гомеру и Геродоту, но лишенную их художественного обаяния. Другими словами, и по Дионисию, ровно текущего временного потока у Фукидида все равно не получалось в точном смысле слова, т. е. точно хронологически.

Другой отрывок из Дионисия, пожалуй, ещё ярче рисует философские недостатки историзма Фукидида (хотя сам Дионисий понимает эти недостатки гораздо более литературно, чем философско-исторически). Дионисий пишет: «Фукидид следует хронологии, а Геродот стремится схватить ряд взаимосвязанных событий. В итоге у Фукидида получается неясность и трудно следить за ходом событий. Поскольку за каждое лето и зиму в разных местах происходили различные события, то он, бросая на полдороге описание одного дела, хватается за другое, происходившее одновременно с ним. Это, конечно, сбивает нас с толку, и становится трудно следить за ходом рассказа, когда внимание то и дело отвлекается. Геродот же, начав с царства Лидийского и дойдя до Креза, сразу переходит к Киру, который сокрушил власть Креза, и затем начинает рассказ о Египте, Скифии, Ливии, следуя по порядку, добавляя недостающее и вводя то, что могло бы оживить повествование.

Сообщая о военных действиях между эллинами и варварами, происходивших в течение 220 лет на трех материках, и дойдя в конце истории до бегства Ксеркса, Геродот нигде не развивает повествования.

Таким образом получается, что Фукидид, избрав своей темой только одно событие, расчленил целое на много частей, а Геродот, затронувший много самых различных тем, создал гармоническое целое» (там же).

Другими словами, Фукидид, избравший для себя строго хронологический путь исследования, вместо изображения неожиданных, случайных и чудесных воздействий богов и судьбы на исторический процесс, на самом деле представлял себе время тоже в каком-то случайно нагроможденном и разорванном виде, создавая ту же самую необоснованную фактами пестроту изложения, которая характерна и для Гомера, и для Геродота, но без их мифологической цельности и художественности. А такой исторической и универсальной модели, которая была бы од-

повременно и вне мифологии, и строго хронологична в прагматическом и фактографическом смысле слова, такой модели у Фукидида не было. Время у него такой же пестрый, разорванный и малообоснованный на фактах процесс, как и у всех других греческих историков до него.

Можно заключить, что наше представление о философии истории у Фукидида прекрасно осознавалось уже древними [51, с. 40—61].

5. Софисты

Все противоречия и недоговоренности, которые лежат в основе историографии Фукидида, разрешают и договаривают до конца его современники, так называемые софисты. Именно на них как раз и видно, что философско-историческая позиция Фукидида отражает собою первый этап разложения классического рабовладельческого полиса, когда отдельные граждане стали сознать не только свое отличие от полиса, но и свое самостоятельное от него существование.

По Фукидиду, выходило так, что исторический процесс совершенно не зависит ни от каких мифологических причин. Но открыто Фукидид этого нигде не высказывал, а за него высказали это именно софисты. Общеизвестно учение Протагора (А 1, 12; В 4 Diels) о том, что о богах нельзя сказать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют, что критерием истины для признания или непризнания существующего является только чувственное ощущение отдельного человека и что, следовательно, только отдельный человек и является мерой всех вещей (А 13—18; В 1).

Однако в противоречии с самим собою Протагор признает еще какую-то материю, которую он ближе не характеризует, утверждая, «что причины всего того, что является, лежат в материи, так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем (нам)». Известно лишь, что материя эта абсолютно текуча, что представления о ней зависят от человеческих ощущений и что, по-видимому, все природное и противоестественное тоже определяется человеческими ощущениями (А 14). Это заставило Секста Эмпирика прямо считать Протагора «догматически мыслящим» философом (там же).

Противоречие это устраняется у Горгия (В 3), который вообще не признает никакого существования, ни материального, ни идеального. Это, таким образом, выдержанный солипсизм, который неизбежно возникал у философов классического полиса в период его разложения. Вместе с тем возникало и обоснование вечного становления чувственного и ощущаемого мира, в то время как у Фукидида это только еще предполагалось, но пока еще не высказывалось в отчетливой форме. Здесь особенно трудно приходилось с проблемой происхождения не только человека, но и богов.

Примерное рассуждение об истории человечества, начиная с первобытных времен, мы находим в речи Протагора в одноименном диалоге Платона. При этом Протагор свою историю человечества рисует покамест еще с помощью мифологических образов. Но у Крития отпадает даже и всякий мифологический прием в истории человечества и прямо проповедуется (В 25), что люди, находящиеся в диком состоянии, выдумали закон, чтобы укротить собственную дикость, а когда этот закон стал мало помогать, то придумали богов. Так софисты разделяются с исконной мифологией и тем самым философски расчищают путь для фактографически прагматической историографии.

Несомненно, деятельность софистов была весьма ярким показателем разложения классического полиса, который к концу V в. уже терял почву под ногами, а следовательно, терял и свою мифологию, как исконную, так и рефлексивную. Однако на одном солипсизме далеко не уедешь. Ведь если ничего не существует, то не существует и субъективных ощущений, и вообще ничего ни о чем сказать нельзя.

И сами софисты не выдерживали этой субъективистской позиции. Уже и они известны то как риторы, то как ораторы, то как политики, то как литературные критики. Но ясно, что если еще необходимо было жить в пределах полиса и если он еще не совсем развалился (до македонского завоевания оставалось еще несколько десятилетий), то мысль историографов зрелой и поздней поры греческой классики пыталась теми или иными способами восстановить попорченную мифологию, но восстановить ее в чистом виде было уже невозможно. Восстановить ее можно было только средствами все той же рефлексии, по-

сколькунепосредственной веры в богов, по крайней мере среди образованной публики, в то время уже не было.

Вот эту рефлексивную мифологию как основной метод историографии, развиваемой в положительном, а не просто в условном смысле слова, мы и находим в творчестве Ксенофонта, Платона, Аристотеля. Само собой разумеется, что такой метод историографии был, конечно, чрезвычайно консервативным, если не прямо реакционным. Но как-нибудь надо было спасти классический полис, хотя никакими консервативными теориями его уже нельзя было спасти. И неудивительно, что творчество Ксенофонта, Платона и Аристотеля было чрезвычайно продуктивным и глубочайше интересным.

Во всемирной истории мы, вообще говоря, не раз находим такие периоды падения, которые в интеллектуальном и художественном отношении как раз являлись весьма продуктивными, потому что творческая социально-политическая деятельность тогда становилась невозможной. Впрочем, уже и софист Антифонт (В 44), проповедовавший противоестественность всякого закона и всеобщее равенство людей, вполне определенно высказывался против всякого анархизма (В 61). А один из самых крайних софистов, Критий (В 19), сообразил, что рефлексивная мифология отнюдь не мешает ни сенсуализму, ни художественному аллегоризму, и, как мы увидим дальше, давал вполне художественную и упорядоченную картину мира.

6. Ксенофонт (444/424 — ок. 357).

Дойдя до крайнего разложения, до скептицизма и даже до анархизма и солипсизма в связи с разложением самого полиса классической эпохи, философско-историческая позиция того времени не могла оставаться в таком состоянии, поскольку она, несмотря ни на какое полисное разложение, развивалась все дальше и дальше, как и всякое мышление вообще. И в этот период разложения классически рабовладельческого полиса действительно оставалась еще одна неиспользованная позиция, которой и не преминули воспользоваться философы и историки, не имевшие такой смелости, чтобы действительно поверить в окончательную гибель полиса. Несмотря

на все ужасы Пелопоннесской войны и несмотря на прогрессирующее полисное разложение, мыслящим людям тогдашнего времени все еще хотелось, пусть не на фактах, а только в мечте, в утопии, все же формулировать общеэллинские идеальные представления и тем самым закрывать глаза на все тогда происходившее. К таким людям и относились в IV в. до н. э. Ксенофонт, Платон и Аристотель.

Конечно, их историзм для своего времени был максимально консервативным, но он не мог быть иным, потому что базироваться на реальных фактах истории он уже не мог, так как эти факты явно свидетельствовали о неизбежной гибели классического полиса, но зато они были попыткой восстановить прекрасное и строгое прошлое, свидетельствовали о подлинной сущности периода классики и не шли на поводу безотрадных текущих событий. О Платоне и Аристотеле мы будем говорить отдельно в нашем философском разделе. Сейчас же скажем несколько слов о Ксенофонте не только потому, что он не был профессиональным философом, но был историком, а еще и потому, что как раз в нем необходимо находить последнюю попытку греческого гения сохранить свой, присущий только ему историзм.

У нас нет возможности приводить бесчисленные примеры благочестия и мифологической веры Ксенофонта. Мы надеемся, что наш читатель хотя бы до некоторой степени знаком с такими историческими произведениями Ксенофонта, как «Анабасис», «Греческая история» или «Киропедия». Ксенофонт (или его герои) то и дело обращается с молитвой к богам, совершает жертвоприношения, запрашивает оракулов, пользуется всякими знаменами, верит во всякие чудеса и оценивает каждое событие с религиозной точки зрения. Сама по себе эта глубокая религиозность ничего неожиданного для нас не представляла бы. Но вполне неожиданно то, что она несколько не мешает Ксенофону производить фактографически прагматическое исследование так, как будто бы это был не Ксенофонт, но Фукидид. Для этого необходимо только одно обстоятельство, которое было утеряно отчасти в связи с деятельностью софистов и почти полностью отсутствовало у Фукидида, сводившееся к тому, что Ксенофонт *абсолютно доверял древней религии*, и его рефлексия в этом смысле не только не переступала границ

ранней классики, но, пожалуй, во многом шла еще дальше нее. Ведь та рефлексия ранней классики, с которой мы встречались ранее, вела к некоторому свободомыслию в области почитания и признания древних богов.

Но Ксенофонт действовал уже в IV в., т. е. в период зрелой и перзрелой и даже поздней классики. А рефлексия этого времени доходила уже до более абстрактного и тем самым до более духовного представления исконных языческих богов. Ксенофонт полностью признает всеведение, всемогущество и *вездесущность* богов. Бога для него — это абсолютная и несокрушимая добродетель, непревосходимая мудрость и непревзойденная красота. Местами он возвышается почти до христианского богословия, хотя до монотеизма в Греции оставалось еще несколько столетий.

Вот эта-то предельная для язычества рефлексия и делала для Ксенофонта возможной правдивую и прагматическую историографию. Он видел все зло исторического процесса и красочно его изображал. Но в философском смысле оно несколько не беспокоило его, потому что он доверял своим возвышенным богам и верил, что все творится по их воле и творится к лучшему. Он часто не понимает изображаемого им предательского поступка и чинимой его героями несправедливости. Но он не испытывает и нужды все это знать и понимать, потому что уже с самого начала доверяет воле богов и их безусловному сочувствию людям.

Так, на закате греческого классического полиса возникла та историография, которая многим из нас представляется причудливым парадоксом. Оказывается, рефлексия над мифологией только в своих несовершенных формах мешала правдивому и объективному фактографическому прагматизму. Веря в дурных богов, историки раннего периода греческого полиса должны были либо подчищать и лакировать изображаемые ими дурные события, либо расставаться с религиозной верой. Но Ксенофонт с полной достоверностью доказал два факта: любая и самая несокрушимая объективность историографии была у древних греков совместима с их религией в ее вполне непосредственном виде и настоящая и окончательная религиозная рефлексия могла приводить у греков не к атеизму, а только к максимально возвышенному и духовному представлению о богах. Этот философско-исторический

парадокс, нужно сказать, довольно редко выступал в историографии последующих культур в таком обнаженном и откровенном виде. Но вот оказывается, что в Греции он был вполне возможен, правда, только в период развала классического рабовладельческого полиса.

Этим, между прочим, объясняется и замечательный художественный стиль историзма Ксенофонта. «Анабасис» не только написан чистейшим классическим языком (что всегда и делало его для учащихся первой книгой после хрестоматийных текстов); но язык этот очень простой, весьма художественный, максимально понятный и совершенно лишенный тех трудностей и нагромождений, которыми так отличается язык Фукидида.

Необходимо сказать, что читать Фукидида просто-напросто весьма трудно, а последовательность изображаемых у него событий требует больших усилий для приведения ее к более или менее ясной хронологической форме. Кроме того, язык Фукидида чрезвычайно сжатый; Фукидид все время как будто куда-то спешит, как будто чего-то не договаривает, как будто предполагает что-то пока еще неизвестное и нерассказанное. Это, конечно, объясняется тем, что сама идеология Фукидида была для него необычайно стеснительна; и она постоянно заставляла его воздерживаться от изложения одних событий и уклоняться в сторону других событий, совсем необязательных и даже посторонних в отношении центральной линии повествования. Но Ксенофону не была страшна его религиозно-философская идеология. Он пользовался ею в любых случаях, несколько не опасаясь того, что от этого пострадает его фактографический прагматизм.

Никакой консервативности Ксенофонт не боялся, но и никакая рефлексия тоже его не пугала. В конце классического периода греческого рабовладельческого полиса это был историк, настроенный максимально мифологически и в то же время максимально рефлексивно. Поэтому, можно сказать, что Ксенофонт гораздо характернее для классической греческой историографии, чем Фукидид, несмотря на свой консерватизм, несмотря на свое спартанофильство и несмотря на свою, в сравнении с Фукидидом, несомненную реакционность.

Глава VIII

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА РАННЕЙ И СРЕДНЕЙ КЛАССИКИ ДО ДЕМОКРИТА (VI-V ВВ. ДО Н. Э.)

Поскольку настоящая работа посвящена анализу античной философии истории, постольку ранее приведенные тексты поэтов и историков, при всей их огромной значимости для нашей темы, обязательно должны быть дополнены философскими текстами. Правда, и философы, ввиду их античной специфики, тоже далеко не всегда прямо отвечают на наш вопрос, и их тоже приходится так или иначе интерпретировать.

1. Отличие времени от вечности и возникающая отсюда пестрота характеристики времени

Мы уже видели не раз, как классически-полисное мышление пытается отделить временный процесс от вечности в связи с отходом от древних мифологических объяснений. Появляется даже самый термин *chronos*, время, который до сих пор попадался у нас чрезвычайно редко. Но, получая свою характеристику независимо от вечности и мифологии, этот термин на первых порах имеет самое разнообразное значение; и это значение формулируется отдельно, в то время как в мифологии оно вообще никак не выделялось и не имело своего термина, а в эпосе оно начинает выделяться, но тоже пока еще в довольно неясном виде. Как мы видели, с понятием времени довольно глубоко оперируют греческие драматурги; но и для них требуются от нас большие усилия исследовательской мысли, чтобы различить и после различения объединить эту пеструю семантику времени.

Уже с самого начала философского развития мы находим характеристику времени как чего-то «беспредельного», как оно и ожидается после отделения времени от вечности. Аристотель (12 A 15 Diels), рассуждая о бес-

предельном как о не имеющем начала и конца, тут же приводит и мнение Анаксимандра, что время «бесконечно (*apeiron*)». Зенон же как элеат вообще отрицает всякую делимость, в том числе пространства и времени. Его общеизвестный аргумент гласит, что в условиях бесконечной делимости всякий отрезок пространства или времени состоял бы из бесконечного числа частей и не мог бы быть пройден в конечное время. Он говорил: «Движущийся предмет не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет» (В 4). Эта невозможность делимости относится также и к пространству, причем дошедшие до нас подлинные слова Зенона по преимуществу только об этом и говорят (В 1—3).

Насколько четко досократики отличали время от вечности, особенно видно из фрагментов Анаксагора, который в порядке классически полисной рефлексии даже и исходное состояние мира именуется временем и, кроме того, отличает его от мирообразующего принципа (Нуса, Ума). У Аристотеля мы читаем, что, согласно Анаксагору, «когда все вещи были вместе и находились ранее в течение бесконечного времени в покое, творец космоса, Ум, пожелав выделить формы, которые Анаксагор называет гомемериями, привел их в движение» (А 45). Поэтому делается понятным, почему у Фалеса «время мудрее всего» (А 1), хотя какой-то неизвестный, но сообразительный пифагореец Парой говорил, что время вовсе не мудрее всего, так как «более правильно, что оно самое невежественное, поскольку (не только помнят во времени, но и) забывают в нем» (26, единств, фрг.). Во всяком случае «быстрее всего уходит время» (Критий В 26).

2. Беспредельность и непрерывность времени

Нам хотелось бы подчеркнуть, что даже в самом своем начале полисная философия раннего периода уже рефлектирует отдельно время в его отличии от вечности, хотя тут же и переносит на это время основные черты вечности, правда, как мы все время говорим, в рефлексивном виде. Что время беспредельно и никогда не кончается, не хуже самой вечности, это знают почти все ранние философы. Даже представляя себе космос пространственно ограниченным, они все же мыслят себе его как

временную бесконечность, может быть только фиксируя иной раз некоторую периодичу этой бесконечности, о чем у нас речь впереди.

Вторая основная особенность времени — его непрерывность. Гераклиту приписывают слова о том, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку, до того она мгновенно текуча. Мы бы, однако, обратили внимание скорее на уже упомянутого Зенона Элейского. Его, как и всю элейскую школу, считают обычно зачинателями абстрактной метафизики и дуализма, предполагающих непреодолимый разрыв между ощущением и мышлением, а также между временным потоком и вечностью.

На самом деле Зенона необходимо понимать совершенно в другом смысле. К тому же дошедшие до нас сведения о нем не так легко поддаются полной систематике и утверждению для него какого-то единого методологического подхода к вопросам онтологии.

Именно беря дошедшие до нас сведения о Зеноне в их буквальном виде, необходимо будет утверждать только негативный характер его учения о бытии, и, в частности, о времени, а именно, что время просто невозможно, и его существование немислимо. На самом деле Зенон хочет доказать лишь то, что немислимо дискретно разделенное время, невозможна окончательная разбитость времени и движения на отдельные куски.

Зенон якобы утверждает (А 26), что быстроногий Ахилл никогда не может догнать самого медленного животного — черепаху, ибо при условии одновременного начала их движения в момент появления Ахилла на месте черепахи, она уже пройдет известное расстояние; и так будет во всех остальных точках пути движения Ахилла и черепахи. Получается якобы, что Ахилл никогда не может перегнать черепаху. На самом же деле, здесь утверждается только то, что Ахилл не может перегнать черепаху лишь в том случае, если необходимое для этого время будет представляться нами в виде безусловно раздельных и дискретных отрезков проходимого ими пространства. Зенон хочет сказать, что время есть полная *непрерывность* и что его континуум ни в каком случае нельзя составить из отдельных дискретных точек.

Таков же аргумент Зенона и о летящей стреле (А 27): если летящая стрела находится в покое каждое отдельное мгновение, то она вообще находится в покое, т. е.

не движется. Всякий читатель, любящий философские сенсации, обычно хлопает при этом в ладоши, думая, что Зенон действительно отрицает возможность движения. На самом же деле здесь отрицается не движение вообще, но возможность получить движение из отдельных неподвижных и вполне дискретных его точек.

Другими словами, элейская школа доказывает одну непреложную истину, а именно, что время (и пространство) есть нечто *непрерывное*, не составленное из отдельных точек или отрезков, что оно вовсе не есть механическая сумма разорванных кусков движения, что оно совершенно специфично в смысле своего отличия от всякого рода раздельных субстанций. И поскольку элейская школа относится пока еще к самому раннему периоду полисной классики, необходимо утверждать, что уже здесь сознание рефлексивно мыслящего полисного индивидуума прекрасно умеет различать специфику того или иного вида бытия; и что касается времени или пространства, то здесь уже прекрасно понимали как отличие того и другого от вечности, так и совпадение с вечностью всякого реального бытия, ввиду его беспредельности и непрерывности. Все это различие времени и вечности, как мы знаем, уже имелось в мифологическом историзме, но там оно было дорефлексивно, здесь же оно стало предметом специально рефлексии.

3. Единораздельность времени

Однако, выделив время в виде некоей специфической стихии, греческая философская рефлексия этой эпохи тут же обратила внимание и на оформление этого вечного и непрерывного времени, на его упорядоченность и структуру.

Тот же самый Анаксимандр, который с точки зрения времени характеризовал свое беспредельное как «бессмертное и неуничтожимое» (В 3) и постулировал появление противоположностей из этой вечной стихии («из единого выделяются заключающиеся в нем противоположности», А 9), этот же самый Анаксимандр признавал и роковую необходимость дробления времени на отдельные моменты, и незаконность этого дробления, и необходимость этим отделенным моментам нести наказание друг от друга, поскольку они друг от друга зависят.

Знаменитый фрагмент Анаксимандра гласит: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время» (В 1). Тут важны три идеи: роковая необходимость дробления единого и вечного потока времени; незаконность изолированного существования вещей, поскольку они должны сохранять связи с единым и вечным временем; необходимость освобождения их от взаимной несправедливости, которая трактуется как начало уничтожения. В сущности это общеантичная идея, с точки зрения которой абсолютное неделимое и единое если и делится, то разделенные его части должны пребывать в нерасторжимом единстве с породившей их целостью. Для нас важно тут то, что все эти процессы нераздельного единства и раздельной дробности трактуются не только как роковая необходимость, но и как временные процессы.

Так досократовская рефлексия перевела на свой язык хаотическую беспринципность, и в то же самое время провела четкую единораздельность в мифологии, в анализе коренной сущности временного процесса.

О том, что время есть не только принцип единой и непрерывной текучести, но и упорядоченной раздельности, читаем в этих ранних текстах много раз. О том же Анаксимандре позднейший источник говорит следующее: «Он (Анаксимандр) признал началом Сущего некую природу Беспредельного, из которой возникают небеса и находящиеся в них миры. Эта природа вечна и неизменна (нестареющая) и объемлет все миры. Время же, по его учению, относится к области упорядоченного становления (*hōrismenes tes geneseōs*), существования и уничтожения» (А 11). Здесь время — принцип упорядоченности.

Еще ярче гласят пифагорейские фрагменты. «Небо (вселенная) едино... оно втягивает в себя из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает места, занимаемые отдельными вещами» (58 В 30). «Пифагор: время есть шар объемлющего мир дыхания» (В 33). «Светилом же они называли землю, так как и она есть орудие времени» (В 37). Другими словами, время не только есть само принцип разграничения, но вносит это разграничение и во всю Вселенную. Кроме

того, время определяет собою любую пестроту бытия, так что, по Анаксагору (А 1), горы в Лампсаке могут стать морем, «если не будет недостатка во времени». Л смерть чего бы то ни было мы можем узнать, если знаем, что такое протекание во времени и что такое прекращение этого протекания, когда мы спим (А 34).

В конце концов, поскольку время охватывает все, оно у досократиков мало отличается от вечности. Правда, Анаксагор утверждал, что мир возник только вместе со временем, т. е. нечто было еще и до времени. Пояснением к этому может служить следующее сообщение: «Кажется, Анаксагор, Архелай и Метродор Хиосский учат, что мир возник с начала (существования) времени. Они также говорят, что движение имело начало. А именно, по их мнению, сущее пребывало в покое до (возникновения) времени, затем произошло от Ума движение, благодаря которому возник мир» (59 а 64). Однако, по весьма вероятному предположению, один аристофановский схолиаст, приводящий слова Еврипида, на самом деле приводит текст известного софиста Крития из его трагедии «Перифой» (Критий В 18): «Неутомимое время вращается в вечном потоке; нося в себе будущее, оно рождает самого себя; и две Медведицы стерегут полюс (небо) Атланта быстрыми взмахами своих крыльев». Атлант же значит «не подвергающаяся (движению) оси и неподвижная сфера», а может быть, лучше «понимать (его как) неподвижную вечность» (88 В 18). Здесь очевидное отождествление времени и вечности.

Яснее всего это сказано у Демокрита, которому Дильс приписывает следующие два текста. «Но по вопросу о времени все единодушны, кроме одного (вероятно, Платона): все говорят, что оно никогда не возникло. Исходя из этого, Демокрит доказывает невозможность того, чтобы все предметы возникли, ведь время никогда не возникло» (этот фрагмент, отсутствующий в полном виде у Дильса, Лурье нумерует по-своему как 304). «Демокрит был настолько убежден в том, что времяечно, что, желая доказать, что не все (вещи) когда-либо возникли, воспользовался как очевидной (предпосылкой) тем, что время не (могло когда-нибудь) возникнуть».

Во всяком случае, никак нельзя не считаться с авторитетом Аристотеля, который приписывает отождествление времени и вечности решительно всем философам до

него (причем, если в словах «кроме одного» находить указание на Платона, то, как мы увидим дальше, Аристотель допускает огромную неточность). При этом тождество времени и вечности в отличие от строгой мифологии нужно понимать здесь, конечно, с приматом времени в этом тождестве, поскольку время рассматривается самостоятельно, но с переносом на него категорий вечного существования. Что же касается Демокрита, то он заслуживает специального исследования, которое мы и выполняем в следующем разделе.

4. Самопорождение времени и его оформление

Из такого отождествления времени и вечности в этот ранний период античной философии, конечно, вытекает и *самопорождение* времени, как это мы видели только что у Крития. Этого «творца» мы находили уже у Анаксагора в виде Ума (А 45). Но уж если пользоваться материалами из Крития, то во временном потоке он прямо находит какого-то творца, и не больше, не меньше как творца всего космоса. Поэтому в тексте, который мы сейчас приведем из Крития, можно видеть возврат от софистического субъективизма к прежней, вполне объективной натурфилософии с применением всей той рефлексии, которой отмечается вся греческая классика, именуемая принципами бытия не именами богов, но отвлеченными терминами.

У Крития мыслится не какой-нибудь отдельный бог и не божество вообще, но некоего рода вполне бездушный и безличный стихийный принцип — «творец», вполне подобный прежним натурфилософским элементам вроде земли, воды, воздуха, огня и эфира. Критий писал: «Усеянное звездами сияние неба — художественное творение Времени, мудрого зодчего» (В 25).

О том, что безбожник Критий выступал с помощью этой фразы именно против богов, ясно свидетельствует Секст Эмпирик, из которого и приведен данный фрагмент. Здесь не простодушная вера в мифологию, но максимальная рефлексия над ней, которая как мы уже видели в разделе о софистах, и была концом прогрессивного раннего и среднего периода греческой классики. Критий едва ли выходил особенно далеко за пределы

софистического субъективизма, по которому, как писал Антифонт, «время есть наша мысль или мера, а не сущность» (т. е., не бытие) (В 9), и время есть «самая дорогая трата» (В 77). «Время есть видимость, имеющая форму дней и ночей», — говорится у Демокрита (А 72), где мы находим именно софистический элемент.

Это софистическое время как субъективную идею, несомненно, нужно отличать от учения Гераклита, по которому «мировой порядок имеет свое начало не во времени, но в мысли» (А 10), поскольку Логос у Гераклита, как известно, имеет объективно космическое значение.

5. Объективная диалектика времени в период расцвета ранней классики

Самый термин «диалектика» впервые употребляется только у Зенона Элейского. Такого, по крайней мере, мнение Аристотеля (Зенон А 1, 9, 10; Эмпедокл А 1, 5). Но Аристотель, очевидно, имеет в виду скорее эквилибристику понятий, чем соотношение категорий онтологии. Что же касается онтологической диалектики, то она в известной мере свойственна почти всей классической натурфилософии, потому что вода у Фалеса есть и первоэлемент всего сущего и перевоплощается во все прочие элементы, оставаясь, очевидно, в каждом из них одним и тем же. Таков же воздух у Анаксимена или Диогена Аполлонийского, и таков же огонь у Парменида, Гиппаса, Эмпедокла, Иона и особенно у Гераклита. Что же касается специально времени, то, по-видимому, диалектика Гераклита превосходит все философские системы периода классики.

Уже Фалес наблюдал «круговое обращение времен» (А 19). По Гиппасу, «время смены мира определено» (у Макровельского здесь переведено не очень точно, потому что «определено» — *hōrismenon* собственно значит «оформлено», «организовано»), «вселенная конечна и всегда находится в движении» (фрг. 1). Но ярче всего диалектика времени выступает, как мы увидим, у Гераклита. Поскольку, однако, диалектику Гераклита излагали бесконечное число раз, мы не будем здесь приводить

из нее многочисленные тексты, а укажем только на два следующих.

Позднейший подражатель Гераклита писал: «... из всех вещей время есть самое последнее и самое первое; оно все имеет в себе самом, и оно одно существует и не существует. Всегда из сущего оно уходит и приходит само по противоположной себе дороге. Ибо завтра для нас на деле будет вчера, вчера же было завтра» (С 3). «Он принимает некоторый порядок и определенное время для перемены мира согласно роковой необходимости» (А 5).

Это превращение времен из одного в другое в течение всей вечности, которая дается у Гераклита также в виде постоянного круговорота элементов, в виде господства огня, логоса, являющегося опорой всего мирового становления, и, наконец, теория бесконечных мировых пожаров (это мы не будем анализировать ввиду общеизвестности философии Гераклита) — все подобные высказывания Гераклита представляют собою прежде всего диалектику как внутри самого времени, так и между временем и вечностью.

Рефлексия человека периода ранней и средней классики оказалась у Гераклита наиболее яркой и понятной. Здесь уже нет богов в том виде, как их представлял антропоморфизм. Рефлексия уже давно сделала их природными и материальными стихиями, но человек еще не отошел от своего классического полиса, и потому расстается он пока не столько с самими богами, сколько с их антропоморфизмом, превращая их в отвлеченные принципы мироздания. Однако мироздание это, периодически достигая своей божественной красоты, так же периодически и в силу того же имманентного материи логоса превращается в полный хаос. Здесь нет никаких реставрационных попыток конструировать старинный миф, как это находим в период зрелой и поздней классики, т. е. у Платона и Аристотеля. Гераклит как бы хочет сказать: не хотите богов и мифологии, так вот, посмотрите, что такое мир без богов и мифа; это не больше и не меньше как вечный хаос вещей, который уже сам по себе и прекрасен, и логичен, особенно когда он исчезает во всеобщем и вселенском пожарище.

Гераклит пишет: «Война есть отец всего, царь всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными» (В 53). Но боги, которые становятся для Гераклита только рефлексивными принципами и сами подчинены всеобщему хаосу, могут иной раз пре-

вращать хаос в космос, хотя этот космос сплошь состоит из противоречий и каждую минуту готов погнаться во всеобщем огне.

В таком виде предстает перед нами картина диалектического круговорота времен. Это и есть диалектика времени и вечности периода греческой строгой классики. Это и есть ее подлинный историзм. Остальные философы той эпохи рассуждали не столь последовательно, но принципиально они все тяготели к этой гераклитовской диалектике времени и вечности, так как то, что в мифологическом времени было сплошным и вневременным хаосом, в период полисной философии оказалось расчлененным и рефлексивным, а прекрасный космос, который здесь иной раз выступал, оказывался только довольно редким проявлением иррациональной и огненной стихии рока и судьбы.

Таким образом, диалектика исторического времени в период греческой ранней и средней классики была продумана довольно четко. Философы этого периода диалектически совмещали скульптурную закономерность мира с безвестной, глухой, беспорядочно действующей судьбой и роком (Гераклит А 16; Парменид В 8, ст. 37; Анаксагор В 6, 11—12; Демокрит В 258, 263). Вечный хаос эти люди умели совмещать с космосом и расценивали этот хаос, перешедший в космос, как наивысшую красоту (Фалес А 1; Эмпедокл В 134; Гераклит В 124). Гераклит так и пишет: «Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки. Царство (над миром) принадлежит ребенку» (В 52). Хаотический космос он мыслит если не прямо прекрасным, то во всяком случае наивным и невинным, хотя в то же самое время бесконечно умный. Стройный и прекрасный космос, возникающий и гибнущий с течением времени, периодически превращался в мировой пожар (Гераклит А 1. 5; В 30, 63). Дикость первобытного человека порождала из себя закон, который сначала служил свободе людей и защищал их друг от друга, а потом становился насилием и с течением времени начинал требовать своего уничтожения. Огненная основа мира, по Гераклиту, является логосом, т. е. мировой закономерностью (В 31), а эта последняя кончалась мировым пожаром. Душа человека есть влажное испарение (В 12). Но, с другой стороны, у того же Гераклита говорится: «по какой бы дороге ты ни шел, не най-

дешь границ души, настолько глубока ее основа» (В 45). Словом «основа» Маковельский передает греческий термин *logos*, который, конечно, гораздо глубже и шире, чем просто основа. Тот же Гераклит говорит: «Душе присущ логос, сам себя умножающий» (В 115).

Диалектика времени и вечности в изучаемую нами эпоху греческой философии особенно ярко сказывается в том, что одни философы этой поры говорят о вечности и неуничтожимости мира (Парменид А 36; Ксенофан А 37; Мелисс В 7; Филолай В 21; Оккел 3; Анаксагор А 30), другие — об его уничтожимости и конечности во времени (73 В 6; 59 А 65), так что мир одновременно и вечен, и не вечен (Анаксагор, Архелай, Метродор 59 А 64; Эмпедокл А 52). Больше же всего здесь совмещения времени и вечности, а также войны в концепции мировых пожаров у Гераклита и попеременной космической власти Любви и Вражды у Эмпедокла.

В заключение этой классической полисной убежденности в диалектике вечного возникновения и гибели миров мы приведем следующий пифагорейский фрагмент: «Можно усомниться, возникло ли само время, как утверждают некоторые, или нет. Если же поверить пифагорейцам, то снова повторится все то же самое нумерически [буквально, тождественно], и я вновь с палочкой в руке буду рассказывать вам, сидящим так передо мной, и все остальное вновь придет в такое же состояние; таким образом, разум требует признать, что и время бывает тождественным. Ибо при одном и том же самом движении, равным же образом у одних и тех же многих вещей более раннее и более позднее будет одно и то же; итак, и число их будет то же самое. Следовательно, все будет то же самое, стало быть и время» (58 В 34).

6. Общий результат функционирования понятия исторического времени в период философии ранней классики

Уже приведенных у нас материалов достаточно для того, чтобы судить о понятии времени в период ранней классики. Можно сказать, что почти все особенности мифологического историзма оказываются здесь более или менее осознанными, хотя той системы, которой является мифологическое время, мы пока здесь не находим.

Отдельные черты мифологического историзма. Самой мифологии, как это мы уже предположили раньше, здесь почти не находится. Ввиду освобождения индивидуума от общинно-родовых авторитетов он получает огромную свободу и от мифологии. Поскольку, однако, классический рабовладельческий полис заступает место прежней родовой общины, он тоже нуждается для своего абсолютного обоснования в некоторого рода мифологии, хотя теперь уже достаточно рефлексивной, ввиду освобождения индивидуума от прежних общинно-родовых авторитетов. Уже достаточно рефлексивное такое, например, понятие, как понятие становления, без которого не могло существовать и мифологическое время.

Этот принцип становления свойствен почти всем досократикам, но, кажется, больше всего и ярче всего он выражен у Гераклита. Те черты исторического времени, которые, согласно нашей классификации, оказались логически первыми и необходимыми, тоже даны здесь в ясной форме. Материальный принцип ярко выражен в ионийской философии, формальный принцип — у дорийцев в виде пифагорейского учения о числе.

Материальные стихии мыслятся везде живыми, т. е. подвижными и целенаправленными. С самого же начала выступило понятие элемента (земля, вода, воздух и т. д.) и превращение его в любые тела и вещи, в существа, включая растительный и животный мир, включая также человека и богов, и мировые принципы, такие как Ум (Анаксагор), Логос (Гераклит), Мышление (Диоген Аполлонийский), Любовь и Вражда (Эмпедокл) и в конце концов Единое, которое у Гераклита (В 50, 67, 102, 108), не говоря уже об элеатах, даже выше всякого становления.

Время и вечность тоже глубоко различаются во всей этой философии, хотя различие это условное и далеко не окончательное. Ксенофан говорил, что «одинаково нечестиво поступают как те, которые утверждают, что боги родились, так и те, кто говорит, что боги умерли». При этом Аристотель, приводящий эти слова Ксенофана, добавляет: «Ибо и в том, и в другом случае выходит, что есть время, когда богов нет» (Ксенофан А 12).

То же самое нужно сказать и о различии отдельных вещей от времени и от вечности. Принцип «все во всем», заимствованный из прежнего мифологического ис-

торизма, также здесь присутствует решительно везде, поскольку из тех или иных элементов появляются все вещи и в них возвращаются.

Время как система. Насколько время достигло своей специфики в эту раннюю эпоху античной мысли, видно уже из того, что в нем фиксируется, например, та безусловная непрерывность, которая не может быть выражена никаким числом конечных элементов. В нем, далее, фиксируется беспредельность и притом без специального выведения этой беспредельности из вечности.

Это непрерывное беспредельное время вместе с тем очень рано дробится на отдельные элементы, причем философов несколько не смущает, что в таком случае должен существовать и особый метод мышления, который сумел бы объединить отдельные элементы беспредельно-непрерывного времени в одну цельную и подлинную беспредельную непрерывность. Возникает представление об едино-раздельном времени, хотя объединение его с беспредельно-непрерывным временем пока еще не очень удастся философам, поскольку натурфилософские методы, лишённые специальных понятийных исследований, пока еще оказывались недостаточными для этой диалектики. Последняя станет возможной только после Демокрита, действовавшего уже в самом конце V в. до н. э., о чем мы еще будем говорить.

Была и еще одна категория, которая охватывала это раннеполисное время в одном мощном олицетворении Хроноса — Времени, о чем тоже полезнее будет сказать в конце настоящих выводов.

Таким образом, если собрать все отдельные концепции времени, рассыпанные повсюду в досократовской философии, то можно сказать, что здесь уже несомненно фиксировалась определенная система отдельных моментов общего и цельного понятия времени, хотя покамест все еще не очень осознанно и почти всегда только интуитивно.

Историзм как таковой. В результате всего этого скрытого присутствия мифологического историзма решительно во всех вещах и во всех существах очень трудно говорить о такой специфике историзма, которая бы коренным образом отличала его от всех других процессов мировой истории. В форме вполне яркой и безупречной этот историзм проявляется только в переходах материальных элементов из одного в другой и в переходах одно-

го состояния космоса в его другое состояние. Если угодно, можно, конечно, называть историей превращение земли в воду, воды в воздух, воздуха в огонь, огня в эфир и обратный путь от этого легчайшего эфира к тяжелейшей земле. Ясно, однако, что моделью такого историзма являются исключительно небесные и метеорологические явления, что перед нами, в сущности, все стоит на одном и том же месте и если движется, то вечно возвращается к тому же самому состоянию.

Между прочим, относительно явлений общественного и исторического характера вообще говорится весьма мало и неохотно, а если и говорится, то опять-таки выдвигается на первый план астрономическо-метеорологическая модель. Когда, например, Гераклит говорит о тождестве пути вверх и вниз (В 60), то, конечно, все понимают под этим испарение воды и возвращение ее обратно в виде дождя. Когда Гераклит говорит о государственных законах, то они для него мыслятся только как воплощения божественных астрономических законов (В 114). По всему видно, что история в собственном смысле здесь еще не подразумевается, а есть только завершение астрономических и метеорологических явлений.

Разумеется, при достаточном прогрессе антимифологического мышления отдельные вещи или люди вполне могут представлять самостоятельно. Но такое взаимоотношение вещей или такое соотношение людей уже теряет всякую свою смысловую направленность и делается в значительной мере бездейственным. В таком виде и выступает перед нами историк Фукидид, представитель уже средней классики, у которого, правда, изучается причинность-возникновения событий, но никакой общей и идейной направленности этих событий не формулируется.

Рассуждения о происхождении людей и общества в эту раннюю эпоху удивительным образом астрономичны, метеорологичны или, в крайнем случае, фантастически биологичны. В качестве примеров можно привести учение Анаксимандра (фрг. 10, 11, 30) (в контексте астрономических процессов о происхождении людей от рыб), его же (тоже в контексте учения о беспредельном) теория наказания отделившихся от этого беспредельного отдельных существ (фрг. 9); учение Ксенофана о постоянном возникновении и гибели человека в морской грязи (А 33), учение Парменида о происхождении людей из солнца

(А 1) или «из смеси огня и влаги» (А 51); учение Эмпедокла о происхождении человека из отдельных телесных частей, зародившихся в результате смеси огня и влаги (А 72, 75, 85; В 57—69). В этих текстах трудно найти историю в собственном смысле слова, поскольку она здесь никак не отделяется от того или иного происхождения всяких вещей и существ еще до человека и без человека.

Везде тут, однако, обозначается одна несомненная черта, сближающая эту астрономию, метеорологию и биологию с историей в специфическом смысле слова. Именно время мыслится как *процесс*, и притом как процесс перехода *от нового к старому*, как процесс, проходящий определенные пункты своего развития, *от первого пункта и до последнего*. Это уже, во всяком случае, *история*, как бы она ни была близка к природе и какие бы порождающие модели природы ее ни определяли. Этот природный историзм, во всяком случае, мы должны добавить к тому предыдущему разделу нашего изложения, который мы так и назвали «время как система». Время, значит, является здесь не только единораздельно, но оно тут же является также специфическим становлением и развитием, хотя специфичность эта вскрыта еще очень слабо.

Абстрактный гражданин и его мироощущения. Как мы уже хорошо знаем, все это является результатом раннеполисной системы мышления, когда на историческую сцену выступил индивидуум, свободный от общинно-родовых авторитетов, но пока еще безусловно скованный единством рабовладельческого полиса, членом которого он стал. Этот полис, пусть теперь он гражданская, а не общинно-родовая общность, освобождал индивидуума для его собственной инициативы в области приобретения орудий и средств производства.

Но этот ранний полис еще был очень далек от предоставления отдельному гражданину и его внутренней свободы, т. е. свободы индивидуального мышления и самочувствия, свободы личных и сокровенных переживаний. Такой гражданин, безусловно, оставался индивидуумом в каком-то, пока еще *абстрактном* смысле слова. Социально-экономическая почва уже создавала для него известную свободу мышления, но это мышление в силу указанной причины не выходило у него за пределы *абстрактно-всеобщих* категорий и не касалось ничего

внутреннего или интимного, а если и касалось, то заставляло его понимать этот внутренний мир как непосредственный результат объективно-материального мира в абстрактно-всеобщей закономерности. Поэтому и время, а также историческое время, понималось здесь пока только в виде абстрактно-всеобщей категории и несколько не касалось интимных чувств человека. Однако на этой почве возникали свои особенности понимания времени, которые раньше если и были налицо, то в слишком непосредственной и интуитивной форме.

Из этих абстрактных особенностей раннеполисного времени обращает на себя внимание *диалектика свободы и необходимости*, которая в дальнейшем будет трактоваться и гораздо более четко и гораздо более интимно. Что же касается историзма V в. до н. э. в Греции, то он поражает этими суровыми контурами диалектики свободы и необходимости, осознаваемой покамест на путях только абстрактно-всеобщих методов мысли. Вся эта философия V в. буквально пересыпана ссылками на «необходимость», «судьбу», «рок», «непреложное предопределение» и т. д. Ничто не совершается без веления судьбы, хотя этих велений наперед никто не знает и не знает даже она сама. И это для данного времени вполне естественно, потому что жизнь и бытие осознаются только абстрактно-всеобщее, а эта абстрактная всеобщность создает слишком уж нечеловеческие закономерности, вроде перехода одной стихии в другую или вроде тех или других движений небесного свода.

В условиях такой абстрактно-всеобщей закономерности, понимаемой к тому же чисто чувственно и чересчур интуитивно, всегда остается открытым вопрос о последних причинах происходящего. Небо движется по определенным законам. Но почему? Неизвестно почему. Человек произошел из ила или из грязи. Почему? Опять неизвестно почему. Одно событие последовало за другим. Почему? Если при непосредственном исследовании и можно сказать почему, то конечная причина этого перехода опять-таки остается неизвестной. Весь космос постепенно стареет или молодеет. Почему? Все это — неизвестно, неизвестно и неизвестно. И такая неизвестность совершенно естественна, потому что человеческое мышление в ту эпоху слишком абстрактно-всеобщее и в то же время слишком чувственно-интуитивное.

Покамест мы всматриваемся в красивую статую, мы изучаем ее строение, соотношения в ней ее частей и получаем от этого удовольствие. Но стоит только спросить, как эта статуя возникла и какими методами она создавалась, как мы уже разводим руками и откровенно говорим: не знаем. Точно также и древнеполисный человек, как бы подробно и искусно он ни изображал видимый им космос и как бы глубоко ни чувствовал протекающее время и в природе и в истории, все равно прекрасно знал, что последняя причина всего происходящего совершенно никому не известна и совершенно никому не понятна. Но тут древний человек поступал честно и откровенно. Устанавливая непосредственно наблюдаемые им закономерности природы и истории, он так и говорил о последней причине всех этих закономерностей: ничего не знаю. При этом последнюю причину всего происходящего, познавал ли он ее закономерность или не познавал, он так и называл «судьбой», «необходимостью», «роком».

Фатализм здесь был только обратной стороной интуитивно и скульптурно воспринимаемого космоса. Фатализм был необходимым логическим выводом из непосредственно происходящего во времени. Фатализм и был честно констатируемым результатом слишком уж интуитивного, стихийного материализма. Нужно сказать, что таким честным реализмом характеризуется в новое время отнюдь не всякий материализм.

Но, может быть, еще интереснее здесь совсем другое. Эта слишком уж абстрактно-всеобщая закономерность всего происходящего и в то же время слишком уж непосредственная воспринимаемость всего происходящего приводила этого абстрактно мыслящего гражданина раннего полиса еще и к толкованию всего субъективного в человеке как прямого результата объективной необходимости. То, что объективно мыслящий древний человек понимал как объективную необходимость, было для него и **актом** его *внутренней свободы*. Ведь он еще не знал всех капризов человеческой субъективности и всего субъективного противоречия многому такому, что требовалось или по крайней мере совершалось объективно. Если когда-либо в древнее время и возникало понятие свободы как осознанной необходимости, то именно в античности, и прежде всего в ее раннее рабовладельчески полисное время.

То же самое будет и в эллинистической философии, и прежде всего в стоицизме. Но стоики требовали всячески воспитывать эту объективную осмысленность субъективного переживания. Они употребляли небывалые усилия для того, чтобы человек отказался от своих субъективных капризов и стал прямым, простым, безответным и непосредственным орудием рока. Но в V в. до н. э. в Греции, если и допускались подобного рода субъективные капризы, они уже сами по себе трактовались как прямой результат велений рока и в то же время как прямой результат чисто человеческих и глубочайших переживаний и потребностей самого человека. Тут нечего и некого было воспитывать, а все субъективное совершалось само по себе по своей природе именно так, как оно было и вне субъекта.

Не только человек раннеполисного времени, но и человек эпической культуры и человек мифологического историзма никак не мог себе представить этого дуализма субъекта и объекта. Субъект здесь вполне искренне и непосредственно стремился только к объективной необходимости. Он даже и не понимал разницы между объективной необходимостью и субъективной свободой.

И вот почему, характеризуя философское восприятие историзма, каким оно было в раннеполисную эпоху, мы должны сказать, что это была часто совершенно неосознанная, а иной раз даже и вполне осознанная картина безусловного единства свободы и необходимости. И это было результатом построения слишком абстрактно-всеобщих закономерностей и результатом слишком большой интуитивности и преданности чувственным восприятиям; а что все это вытекало в социально-историческом смысле из самой структуры классически рабовладельческого полиса раннего периода, об этом мы уже достаточно говорили, и повторять это ровно нет никакой необходимости. Только нужно уметь применить эту древнюю диалектику свободы и необходимости к пониманию древнеполисного времени и древнеполисного историзма. Только в этом случае историческое время как система в пределах древнеполисного периода станет совершенно ясной и очевидной. Вера в судьбу и необходимость была только прямым и честным логическим выводом из скульптурно-материалистического мировоззрения.

7. Персонализация времени как философско-художественный результат соответствующих представлений в период ранней и средней классики

В руках филолога имеется один метод получения общего результата раннеполисного и среднеполисного представления о времени, который обычно оценивается слишком низко, но который для нас получает огромное значение. Это обычно называется олицетворением времени, т. е. Времени, которое надо писать с большой буквы. В смысле чисто художественном такая персонализация действительно имеет не очень глубокое значение, как и вообще всякая персонализация в сравнении с полноценными метафорами и поэтическими символами.

Однако нам хочется формулировать не просто художественный, но именно философско-художественный результат древних представлений о времени. А в этом отношении персонализация времени говорит об очень многом. Ведь во всякой персонализации на первом плане — отвлеченное понятие, а это как раз и важно для философского обобщения. Те же художественные элементы персонализации, которые сопровождают известную концепцию времени, не играя большой художественной роли, в значительной мере оживляют исходное общее понятие и заметным образом его конкретизируют. Мы уже столкнулись с приемом олицетворения времени у греческих трагиков. Здесь целесообразно привести эти приемы в исчерпывающем и систематическом виде. Это и станет весьма выразительным заключительным выводом из приведенных ранее художественных и философских текстов.

То, что Время, по Эсхилу, «спит вместе» с Клитемнестрой, страдающей по Ночам («Агамемнон», 894), еще сравнительно мало говорит об активных функциях Времени. Но когда говорится, что «Время прошло» (имеется в виду греческий глагол, обозначающий «шагание» или «хождение»), то в данном случае у Эсхила имеется в виду уже целый рисунок тех событий, которые происходили у греков перед их отплытием в Трою (там же, 985). Еще активнее выступает Время в том месте у Эсхила («Хозфоры», 965), где «Всеисцеляющее Время» должно исцелить и все ужасы в доме Агамемнона. Когда

Орест произносит защитительные слова, он утверждает, что «Время очищает все одновременно с нашим старением» («Эвмениды», 286). Не удивительно поэтому, что и справедливость трактуется у Еврипида как «дитя Времени» (фрг. 223), т. е. торжествует только со временем. Больше того, «Время научило Эдипа переносить свои страдания» (Софокл. «Эдип в Колоне», 7).

Получается такое высокое представление о времени, что о нем прямо говорится:

Только боги
Ни старости не ведают, ни смерти.
Все прочее у времени во власти
*(там же, ст. 607–609,
пер. С. Шервинского)*

Из этого вытекает далее:

К тебе сегодня благосклонны Фивы,
Но время бесконечное без счета
Ночей и дней родит в своем теченье,
И, рано ль, поздно ль, давнюю приятность
Сразит копьё из-за пустого слова
(там же, ст. 614 – 620)

По Еврипиду Время древнее всего, даже и самих богов.

О, если бы отец времен,
Прародитель, меня, старуху,
Безбрачной девой сохранил!
*(«Просительницы», ст. 786–788,
пер. С. Шервинского)*

По-гречески здесь точнее: «Время — древний отец дней».

Время в конце концов есть та же самая вечность, и уж во всяком случае не оно зависит от Мойры-Судьбы, но наоборот: Мойра есть дитя Времени.

Сколько у Мойры в руках
Пряжи, и сколько с нею
Времени сын Век
Нитей мотает . . .
*(«Гераклиды», ст. 898–900,
пер. И. Анненского)*

Здесь тоже, согласно греческому подлиннику, точнее надо было бы сказать: «Всесовершенство Мойра и Век» (αἰὼν — вечность) сидит в Времени, но здесь они даны в одной формуле, о которой не знаешь, что и сказать: абстрактное ли это понятие или страшное живое существо. Нельзя сказать также ни того, что время слито с вечностью, ни того, что оно слито с обыкновенной людской жизнью или с протеканием обыкновенных земных событий. Это нечто вполне самостоятельное, отдельно существующее и от вечности, и от времени в обычном смысле слова.

Перед Временем решительно все дрожит.

Беспредельна власть олимпийцев
Над добрым и злым человеком,
Часто смертного манит злато,
К высям славы мечты уносят.
Но лишь палицу время подымет,
Задрожит забывший про бога;
И летит с высоты колесница,
Вся обрызгана грешною кровью

*(«Геракл», ст. 772—778,
пер. И. Анненского)*

При этом необходимо заметить, что вся космическая, и сверхкосмическая, сверхбожественная сила времени, согласно мнению трагиков, представляет собою нечто проворное, резвое, легкое, быстродействующее, пронырливое и неуловимое. По крайней мере даже глубокомысленный Софокл нашел возможным сказать: «Время — бог проворный (εὐμαγες)» («Электра», 179).

Тексты, встречающиеся у трагиков, имеют огромное значение для понимания того, как в ту эпоху представлялось время, включая также, конечно, и историческое время. Мы видим, что время очень мало зависит от людей, совсем не зависит от богов и даже выше самой судьбы. Это — какая-то страшная стихия, охватывающая всю мировую жизнь с начала и до конца, дарующая для всего как радость, так и печаль, страдания. Это — специфическая стихия, совершенно не сводимая ни к чему другому. Это — рисунок самой жизни, пребывающей во всегдашнем становлении и совершенно ни от чего не зависящей. Это — не астрономическое время, но и не случайное протекание человеческих событий. Это — не поэтическая метафора и не какой-нибудь художественный образ чего-либо другого. Перед нами совершенно самостоятельная стихия, если не прямо страшилище, в котором абстрактная всеобщность раннего и среднего полиса совместилась с невероятной конкретностью жизненных проявлений, с самым жутким интуитивизмом всего происходящего.

Все подобного рода черты разбросаны по всей классической греческой литературе, но здесь они даны в одной формуле, о которой не знаешь, что и сказать: абстрактное ли это понятие или страшное живое существо. Нельзя сказать также ни того, что время слито с вечностью, ни того, что оно слито с обыкновенной людской жизнью или с протеканием обыкновенных земных событий. Это нечто вполне самостоятельное, отдельно существующее и от вечности, и от времени в обычном смысле слова.

И рисунок такого Времени никто не может ни предвидеть, ни преодолеть, он чрезвычайно гибкий и капризный, чрезвычайно проворный и резвый, чрезвычайно легкий, легковесный и вместе с тем непреодолимо тяжелый, неотвратимый. Это Время уже давно отошло от вечности, поскольку вечность для него слишком закономерна и целесообразна. Но оно также ничего не имеет общего и с тем, что происходит с конечными существами и вещами в мире, потому что эти последние для него слишком мелки, и оно для них — слишком неотвратимое страшилище. Беглость, всепроникаемость, легкая подвижность, неожиданность и небывалая изворотливость Времени превращали его для древних греков в нечто ужасающее и несговорчивое, так что даже с богами и судьбой легче было иметь дело, чем с этим Временем.

Так можно было бы представить в виде краткого вывода то, что говорится о времени в классической литературе. Была огромная эпоха, когда о времени как о таком никто даже и не размышлял. Потом, как мы уже видели, стали замечать, что время есть некоторого рода сила, с которой приходится считаться даже великим богатырям и героям древнего эпоса. Представление о времени родилось, если не из этого столкновения с неведомым будущим, то во всяком случае из людских ожиданий того, что должно случиться в дальнейшем. Потом оказалось, что время — это огромная сила, но все еще связанная с вечностью и выступающая как ее определенный аспект. Потом стали думать, что вечность — вечностью, но время настолько самостоятельная сила, что приходится бороться и с ним самим, и в областях ему подчиненных.

В дальнейшем трагедия показала, что время можно преодолеть в борьбе с его бесчисленными и капризными проявлениями, включая разные ужасы и преступления, и через эту борьбу, почти всегда бесплодную, вернуться к покою вечности. Но покамест еще человек борется, покамест совершает разного рода проступки и преступления, покамест осознает и полностью оценит то преступное, что он делал в жизни, т. е. покамест найдет убежище у вечных богов, до тех пор он является неизменной игрушкой времени, до тех пор он еще ничего окончательно не знает и не может оценить этого Времени, страшилища, способного как осчастливить человека, так и низвергнуть его в бездну преступлений и страданий.

Специфика
материализма Демокрита

В анализируемой нами философии раннего и среднего полиса в Греции Демокрит играет весьма специфическую роль, заслуживающую специального исследования. Этого Демокрита обычно у нас весьма восхваляют, чего он и заслуживает.

Однако, подробно вникая в идеологию традиционных восхвалений, мы с удивлением убеждаемся, что восхваляется он не за что иное, как за механицизм. А из всех видов вульгарного материализма механицизм отвратительнее всего уже по одному тому, что он вовсе не материализм, а самый настоящий буржуазный идеализм. Ведь с точки зрения правильного материализма именно материя определяет собою идею, а не идея — материю. Но механицизм — это чистейшая идеалистическая теория, по которой механическая структура управляет материей, материя же является бессильным, инертным и вполне пассивным материалом.

К счастью, однако, Демокрит, будучи материалистом, вовсе не механицист, наоборот, является одним из первых проповедников весьма глубоких диалектических наблюдений. Автор настоящей работы однажды уже предпринял попытку выяснить у Демокрита диалектические черты и нашел их и многочисленными, и весьма глубокими [14, с. 428—500]. Это избавляет от необходимости воспроизводить здесь нашу аргументацию, чтобы ограничиться только такими материалами, которые необходимы для понимания демокритовской концепции времени и истории.

2. Сущность атомизма и его социально-историческое происхождение

Прежде всего бытие складывается у Демокрита из атомов и пустоты. Атомы Демокрита не только материальны, как это представлялось А. О. Маковельскому, и не только чисто геометричны, как представлял их С. Я. Лурье. Дело в том, что античность еще не проводила принципиального различия между геометрией и физикой, почему эти мельчайшие тельца Демокрита нужно совершенно в одинаковой степени считать и геометрическими и физическими.

Геометричны атомы потому, что, всегда обладая той или иной геометрической формой, они не подвергаются никакому воздействию извне, неспособны ни к какому изменению, вечны и неуничтожимы и вообще ничто материальное им не свойственно, как и нашим геометрическим фигурам и телам. Но в то же время они занимают определенное место в пространстве. Кроме фигуры они, оказывается, обладают еще и определенным размером, весом, или тяжестью, они могут друг о друга ударяться. Они движутся в пространстве и вообще ничем не отличаются от подвижных материальных точек.

Между прочим, Демокрит называет атомы идеями (68 В 167, 141; А 102, 57 Diels), так что еще большой вопрос, кто впервые употребил этот философский термин, Платон или Демокрит. «Идея» по-гречески значит «то, что видно». И эти глазу совершенно невидимые идеи являются вполне видимыми, но в умственном смысле слова, как думает Демокрит, и совершенно недоступны чувственному человеческому ощущению. Это в полном смысле слова — умопостигаемые идеи (68 А 59). Или подробнее: «Последователи Платона и Демокрита считали, что только умопостигаемые (вещи) существуют в действительности (*alethe einai*), но при этом Демокрит понимал это в том смысле, что ни одно чувственно воспринимаемое качество не существует в природе как субстанция, так как природа атомов, из соединения которых получаются все вещи, лишена всяких чувственных качеств, а Платон — в том смысле, что чувственные качества всегда находятся в процессе становления, но никогда не обладают бытием» (там же). И вообще Демокрит считал правильным и научным восприятием вовсе не

чувственное переживание, которое для него было даже чем-то «незаконнорожденным». Подлинное и научное понимание предмета возможно у него только с помощью чистого мышления (В 11). И в этом он даже противопоставлял себя софистам.

От атомов отделяется то, что Демокрит называет «видиками» (*eidōla*). «Видиков» этих бесчисленное множество; и они-то, воздействуя на глаз, и создают то или иное чувственное восприятие той или иной комбинации этих «видиков». Демокрит называет их даже и «богами», приписывая им демоническое воздействие на человека и наполняя ими весь воздух (А 74, 78, 79; В 166). Но не нужно особенно бояться этих богов. Это ведь у Демокрита не больше как предельные натурфилософские обобщения. В упомянутой работе автора о Демокрите доказано, что основное у Демокрита это *принцип индивидуализации*, поскольку атомы у него являются неделимыми, неизменными и вечными принципами индивидуального бытия, а всякая вещная множественность и разнообразие возможны только из той или иной, но всегда определенной их комбинации.

Это вполне соответствует тому состоянию греческого классического полиса, который в конце V в. до н. э. стал терять монолитное единство, стал распадаться на множество отдельных индивидуумов, стремившихся расширить свое рабовладение без особенного внимания к потребностям полиса, даже пытаясь подчинить этот полис своим личным интересам. Расширившееся в те времена рабовладение, требовавшее многочисленных войн, завоевания обширных пространств и нахождения необходимых для этого рынков, совсем не соответствовало маленькому уютному и миниатюрному классическому полису, взрывало его изнутри и не вмещалось в ставшие слишком домороженными рамки, что не способствовало созданию достаточно могущественного аппарата для большого рабовладения, главное для управления им и для его организации. Атомы Демокрита бесцельно блуждают по необозримой пустоте, случайно объединяются в неустойчивые группы, каждый момент готовы распасться; а управляемы эти атомы не чем иным, как своей же собственной природой. Вот тут-то и возникает новое учение о времени, о котором мы и скажем несколько слов.

3. Общее свойство времени у атомистов

Во-первых, лишённые всякой мифологической природы атомы должны были двигаться, управляться и управлять всем прочим только сами собой, только в силу свойственных им от природы особенностей. Ничего, кроме атомов, вообще не должно было существовать. Это несуществование ничего другого, кроме атомов, атомисты называли пустотой. Такая совершенная пустота гарантировала отсутствие всяких влияний на атомы и их движение, почему она и получалась у атомистов и однородной, и бесконечной. Здесь как будто бы полная противоположность древней мифологии, потому что мифологическое время и мифологическое пространство ни в каком смысле не отделимы от тех вещей, которые их наполняют, так что подобного рода время и пространство всегда обязательно разнородны, всегда обязательно конечны, всегда обязательно сжимаемы и расширяемы в зависимости от наполняющих их вещей; и только при самых крайних усилиях нашей научной мысли они представимы в виде той или иной кривизны, но уж, конечно, не имеющей ни веса, ни самостоятельного движения, ни самостоятельной способности так или иначе сталкиваться в вещах и быть причиной их оформления. Здесь повторяется то, что мы нашли в философском анализе историзма Фукидида: если нет никакой мифологии, то для движения вещей необходимо однородное бесконечное время и такого же рода пространство.

Во-вторых, вполне своеобразным характером отличается и принцип причинности в такой атомистической философии. В условиях мифологического миропредставления каждая вещь уже сама по себе определяется немедленно и очевиднейшим образом со стороны того или другого мифологического события. Но когда нет никакой мифологии и каждую вещь нужно объяснять из другой подобной же вещи и обстоятельства, то, как мы уже говорили, для одной вещи причиной служит другая вещь, для другой вещи — третья и так до бесконечности. «Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости» (Левкипп В 2). И поэтому отсутствие мифологического объяснения необходимо влечет за собой уход в бесконечность в поисках причины каждой и любой вещи.

Фукидид не был философом и потому не испытывал здесь логического принуждения уходить в дурную бесконечность при объяснении причин каждой вещи. Но Демокрит — философ, и как раз логически весьма изощренный философ. А потому он так прямо и говорит: «Причины того, что ныне происходит, не имеют никакого начала» (А 39). При этом, однако, Демокрит проявляет весьма существенную непоследовательность в рассуждении о бесконечности причин.

Если мы будем читать дальше только что цитированный фрагмент, то не без удивления наталкиваемся на такого рода рассуждение: «Искони с бесконечного времени они (причины) в силу необходимости предсуществуют, предваряя без исключения все когда-либо бывшее, ныне существующее и будущее». Это означает не что иное, как то, что Демокрит, несмотря на свое общее учение об однородности и безграничности времени и пространства, все же не считал возможным базироваться на слишком уже беспомощном в логическом отношении уходе в дурную бесконечность. Все-таки и он в конце концов мыслил такое бытие, которое является завершением всех причинных объяснений и само уже не требует для себя какого-нибудь другого, более высокого объяснения, а является причиной-в-себе, т. е. уже содержащей в себе все возможные причинные объяснения реально существующих вещей.

Конечно, с нашей стороны было бы слишком высокомерно и надменно особенно глубоко критиковать здесь логическую непоследовательность Демокрита. Как мы уже видели, почти все философы ранней классики признают мир одинаково и конечным, и бесконечным, аргументируя эту диалектику на самые разные лады. Это обстоятельство, однако, нисколько не снижает в наших глазах огромной историко-философской значимости досократовской философии. В эти века (VI—V до н. э.) греческая мысль еще настолько обострилась, чтобы создавать четкую диалектику времени и вечности. И если у философов данного периода мы находим разные противоречия, то с нашей стороны это достойно только похвалы за их неустанные поиски создать диалектику времени и вечности. Все-таки Демокрит как-никак говорил, что он «предпочел бы найти одно причинное объяснение, чем приобрести себе персидский престол» (В 118).

4. Интуитивные намеки на инфинитезимальную сущность атома

В современной математике инфинитезимальное понимание величин сводится к тому, что оно мыслится не в виде той или иной устойчивой конструкции, но в виде такой величины, которая *может стать* меньше любой заданной. Мыслится так, что данная величина, как бы она мала ни была, вполне допускает и даже требует еще меньшей. Другими словами, эта *бесконечно малая* величина, которая изучается в специальном разделе математики, именно в так называемом математическом анализе, не есть ни в какой степени нечто устойчивое, но есть бесконечный процесс уменьшения.

Поскольку Демокрит говорит о бесконечно малых атомах, в последние десятилетия в науке возник вопрос, нельзя ли свести учение об атомах у древних атомистов к современному представлению о бесконечно малых, т. е. нельзя ли демокритовский атом понимать не как устойчивое целое, а как бесконечный процесс уменьшения. По этому поводу были высказаны самые разнообразные теории, в которых было немало преувеличений.

Необходимо со всей определенностью сказать, что никакого сознательного и четко проводимого инфинитезимального учения у атомистов не было, не говоря уже о том, что у них отсутствовал даже всякий необходимый для этого терминологический аппарат. Однако среди всей путаницы, которой отличается античное атомистическое учение, очень ярко проявляются интуиции, несомненно указывающие на поиски такого аппарата.

Атом хотя и объявлен неделимой величиной (как на это указывает уже сама этимология слова «атом»), тем не менее все же предполагает дальнейшее деление, но только деление это мыслится в виде определенной закономерности и имеет предел, который невозможно никогда достигнуть, но к которому можно прийти путем скачка. Во всяком случае, древние атомисты представляли себе такое сближение двух величин, что уже терялась необходимость мыслить между ними какое-нибудь расстояние и они совпадали в общей непрерывности. Все это удается находить у античных атомистов только путем кропотливого филологического и математического исследования; и вовсе нельзя, как это делал у нас С. Я. Лурье, прямо

приписать античным атомистам создание учения, близко, го к современному математическому анализу.

Повторяем, однако, что в античном атомизме имеется множество интуитивных намеков на учение о бесконечно малом, и труды С. Я. Лурье, несмотря на свою математическую увлеченность, все же дают очень много для подлинного научно-исторического понимания античного атома. Во всяком случае, именно в смысле современного учения о бесконечно малых приходится понимать известный парадокс Демокрита о конусе, составленном из множества цилиндров, о чем мы еще будем говорить. Здесь даже не просто интуиция бесконечно малого. Скорее здесь мы имеем самое точное понятие того, что такое бесконечно малое. Попробуем привести главные материалы на эту тему.

Все то, что мы говорили до сих пор о времени у атомистов, меркнет перед их концепцией, которая действительно была в греческой философии необычайной новизной, несмотря на таких предшественников Демокрита, как Парменид, с его «формами» вещей, как Эмпедокл с его «корнями» вещей или Анаксагор с его «семенами» вещей. Атомисты в полном и буквальном смысле слова дробили временной процесс на неделимые атомы, следуя своему общефилософскому принципу индивидуальности. Тут же возникал и вопрос о том, каким же это образом дискретное множество атомов превращалось у атомистов в ту непрерывность времени и пространства, которую уже никакой здравомыслящий человек не мог отрицать. Некоторые излагатели атомистов так и оставались на почве признания дискретности времени у атомистов. На самом же деле и здесь у атомистов была своеобразная, правда не очень осознанная, диалектика прерывности и непрерывности.

Прежде всего атомисты вовсе не отрицали абсолютной непрерывности ни в каком смысле. Аристотель о них пишет: «Левкипп полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственным восприятием, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего» (67 А 7). Наоборот, свою атомистическую дробность времени он вполне определенно соединяет с непрерывностью временного потока. Будучи твердо убежден в том, что (продолжение того же фрагмента), «складываясь и сплетаясь, (множество от-

дельных сухих) рожают вещи» (ср. фр. 6, 10, 14), Левкипп утверждает: «Из этих-то (неделимых) возникновение и уничтожение вещей... может происходить двумя способами: через посредство пустоты и посредством соприкосновения (неделимых)».

То, что атомы отстоят друг от друга на известном расстоянии и что для этого необходимо наличие между ними пустоты, ясно и комментария не требуют. Но совершенно загадочным и неожиданным понятием является у атомистов понятие соприкосновения (*harphe*). Всякий спросит: каким же это образом соприкосновение атомов происходит при наличии между ними пустоты?

Уже в древности это являлось проблемой. Филопон писал: «Слово „соприкосновение“ Демокрит употреблял не в собственном смысле, когда он говорил, что атомы соприкасаются друг с другом. Но атомы лишь находятся вблизи друг от друга, и вот это он называет соприкосновением. Ибо он учит, что пустотою атомы разделяются совершенно... Левкипп и его последователи употребляли слово „соприкосновение“ не в собственном смысле» (Левкипп А 7). Согласно этому мнению, получается, что настоящая и подлинная раздельность атомов требует наличия между ними пустоты, а есть еще такая их раздельность, которая уже исключает пустоту, и эта раздельность — совсем другого рода. Как же ее понимать?

Атомисты твердо стояли на позиции раздельности атомов. Аристотель пишет: «Одна и та же теория требует, чтобы и длина, и время, и движение составлялись из неделимых и разделялись или на неделимые, или же на нули. Это ясно из следующего: если величина составлена из неделимых, то и движение, (соответствующее) этой величине, будет состоять из равного числа неделимых движений. Как, например, если (величина) ABC состоит из неделимых A , B , C , то и движение DEF , совершенное (телом) N на расстоянии ABC , имеет каждый своей частью неделимое... Если же на всем расстоянии ABC что-либо движется, и движение, которое (это тело) совершает, есть DEF ; на неделимом же расстоянии A оно совершенно не движется, но (всегда) „уже передвинулось“, то окажется, что движение состоит не из (частичных) движений, а из готовых результатов движения и что (тело) может, но совершая движения, быть „уже передвинувшимся“: ведь оно „уже прошло“ расстояние A , никогда не проходим

его, т. е. есть готовый результат хождения, но нет самого хождения... Равным образом необходимо, чтобы существовало время неделимое и в смысле величины, и в смысле движения и чтобы время состояло из „теперь“ („настоящих моментов“), являющихся неделимыми. Если необходимо, чтобы вещь, непрерывно изменяющаяся, не исчезнувшая и не переставшая изменяться, в каждый (отрезок времени) либо изменялась, либо уже была изменившейся, и если в отдельном „теперь“ (т. е. в каждый отдельный момент) невозможно, чтобы она изменялась, то необходимо, чтобы в каждом отдельном „теперь“ она „уже была изменившейся“» (фрагмент 283 по Лурье).

Можно думать, что Аристотель здесь критикует Демокрита, понимая его атомизм времени как неподвижную дискретность отдельных моментов. Однако, если тут имеется в виду действительно Демокрит, то критика Аристотеля вполне ошибочна, поскольку он не понимает такого соприкосновения атомов, которое не основано на пустоте между ними. Дискретность атома во времени действительно у атомистов признается; но у них мы находим достаточно и таких материалов, которые эту дискретность вполне способны превратить в подлинную непрерывность.

В самом деле, атомистическую дискретность атомов никак нельзя отрицать у атомистов; но у них есть еще и другое. О дискретности атомов мы читаем в тех нескольких фрагментах, которые перечислены у Маковельского в главе о Демокрите, № 122. И особенно важным мы считали бы рассуждение Аристотеля о невозможности бесконечного деления в его трактате *De gener. et corrupt.* 12, 316 а 13 и след. Мы горячо рекомендовали бы читателю вникнуть в эту замечательную критику Демокрита у Аристотеля, хотя сам Аристотель вполне принимает делимость вещей, но только в другом смысле.

Итак, не вникая в подробности, выставим один непреложный тезис: Левкипп и Демокрит говорили о разложении тел до некоего конечного предела, который они и стали называть атомами. Если мы этого тезиса не усвоим во всей его непреложности, нам совершенно не будет понятным подлинный античный атомизм. Все дело как раз в том и заключается, что эта античная делимость вещей до определенного предела не только совместима, но и безусловно требует совмещения его также и с делимостью До бесконечности.

У Эпикура, прямого продолжателя Демокрита, мы так и читаем: «Должно принять, что существуют наименьшие чистые пределы величин, которые представляют собой первичную меру для больших и меньших величин» (Маковельский, фр. 54). Из этого фрагмента явствует, что атом Левкиппа и Демокрита действительно неделим, но совершенно в особом смысле слова. Он неделим так же, как, например, и мы признаем неделимость иррационального числа, потому что сколько бы десятичных знаков мы ни находили в процессе извлечения квадратного корня из 2 или из 3, мы нигде не можем остановиться и сказать, что мы действительно извлекли искомый корень. В этом смысле всякое иррациональное число обязательно должно трактоваться и как определенное, и как вполне делимое, и даже как вполне конечное. А вместе с тем наш процесс извлечения указанного корня нигде не может закончиться, и в этом смысле он вполне неопределен и бесконечен. Разумеется, точная формулировка этой диалектики конечного и бесконечного в иррациональном числе была еще недоступна первым атомистам, и потому их высказывания в этом отношении достаточно двусмысленны, неопределенны и неясны. Тем не менее тенденция объединить прерывность и непрерывность, конечность и бесконечность, определенность и неопределенность во всяком временном процессе даже у первых атомистов не вызывает никакого сомнения.

С одной стороны, «Демокрит утверждает, что невозможно, чтобы одно становилось двумя или два одним, ибо он считает субстанциями величины — именно неделимые (величины)» (68 А 42). И еще фрагмент: «Он назвал атомы невидимыми величинами, чтобы не вступать в противоречие с чувствами. Ведь из доступных чувствам величин ни одна не является неделимой; поэтому он сказал, что атомы неделимы вследствие их малости» (Лурье, 206). Здесь как будто утверждается полная неделимость атомов и полная для них невозможность воздействовать друг на друга. Из геометрических тел все делимы во всех направлениях на тела более простой формы, и лишь пирамида не делится ни на одно более простое тело, чем она сама. Из этого следует, что первичные тела все состоят из пирамид. Делимость до бесконечности всех вещей привела бы к их полной неразличности, потому что предметы разной величины совершенно одинаково содержат в

себе одну и ту же бесконечность всех своих частей (Маковельский, 136). Кроме того, бесконечная делимость, взятая без всяких ограничений, превращала бы всякое бытие в какую-то неразличимую пыль, в неразличимую туманность и, следовательно, мираж. Так Эпикур и формулирует одну из мыслей Демокрита: «Должно отвергнуть возможность деления на мелкие части до бесконечности, чтобы нам не сделать все существующее лишенным всякой силы и чтобы не быть принужденным в наших понятиях о сложных телах остаться без реальности, распылая ее в ничто» (Маковельский, 122; Диоген Лаэртский, X 56).

Но вот, с другой стороны: «они (атомы) действуют на другие частицы и подвергаются воздействию сами в тех местах, где касаются: ведь именно в этих местах нарушается их единство. При соединении и зацеплении друг за друга они образуют новые тела» (67 А 7). Здесь уже совсем другое воззрение: атомы вовсе не настолько абсолютны в своей твердости и плотности, чтобы на них не оставалось следов касания к ним других атомов; наоборот, благодаря этой упругости атомов только и возможно существование вещей, поскольку сами вещи и не являются не чем иным, как сцеплением и соединением атомов.

В этом отношении весьма интересно уже упомянутое у нас атомистическое понимание соприкосновения. Тут не так важно то обстоятельство, что два тела кажутся соприкасающимися, в то время как фактически между ними существует пустота. Интересен другой тип соприкосновения, когда соприкосновение двух атомов приводит к их полной непрерывности, хотя в то же время некоторого рода весьма малая пустота все-таки между ними существует. «Бесконечные по числу (элементы), имеющие величину, и однородные (расположенные) так, что они касаются друг друга, образуют бесконечную величину, „непрерывную касанием“» (Лурье, 237). Этот фрагмент из Симплиция, излагающего древнюю атомистику, в самом точном смысле слова отождествляет непрерывность с *достаточно большой близостью*.

Однако полной продуманности этого учения о непрерывном у древних атомистов все-таки не было. Тот же Симплиций свидетельствует, что иные атомисты никакую взаимную близость атомов не считали непрерывностью

этих атомов, а считали, что между ними все-таки находится пустота, хотя и очень малая. Читаем (в том же фрагменте у Лурье): «Их одних (атомы) они считали непрерывными; все же прочие (части), кажущиеся одним непрерывным целым благодаря касанию, они считали лишь находящимися близко друг от друга... По их словам, „из одного не может стать многое“, равно как „из многого единое воистину непрерывное“, но вследствие сцепления атомов каждое тело кажется единым».

Ясно, что древние атомисты не настолько владели диалектикой, чтобы делимость и неделимость сливать в единство противоположностей и чтобы в непрерывности находить также и прерывные моменты; а ведь если этих последних не будет в непрерывном времени или в непрерывном пространстве, то это будет обозначать только то, что временной поток или пространственное протяжение не допускают перехода от одной своей точки к другой. И тогда что же это будет за время, в котором нет перехода от одной временной точки к другой?

Повторяем, текстов о полной дискретности атома и о несовместимости непрерывной величины с пустотой в греческой атомистике очень много. Тем не менее греческие атомисты любили говорить то о спонтанном движении каждого атома (68 А 69; В 167), то о родстве или неродстве природы каждого из них (67 А 1), то о возникновении или исчезновении сложных тел, возникших из такого родственного сочетания атомов, то о бесконечном разнообразии форм и возникших из них вещей (67 А 24; 67 А 7), причем формы атомов они считали вечными (68 А 41; Лурье, 230). Эти атомы постоянно «сотрясаются», или «вибрируют» (68 А 58; 68 В 168), вращаются в вихре (67 А 1), падают (67 А 17, 24 и др.). Все дело заключается в том, что греческие атомисты, вполне дойдя до необходимости объединить предел и беспредельное, а также геометрическое и вещественное, еще не овладели таким диалектическим аппаратом, чтобы отчетливо, с одной стороны, различать, а с другой — сливать эти противоположности в одно нераздельное целое.

С. Я. Лурье положил много усилий, чтобы найти у греческих атомистов учение о бесконечно малых [20]. Этот крупный исследователь, несомненно, увлекается, находя у древнегреческих атомистов учение о бесконечно малых. Такого учения не было не только в античности,

но и в средние века. А историки науки уже давно изучили тот весьма напряженный и весьма трудный процесс, который приводил от мыслителей эпохи Возрождения к учению о бесконечно малых в XVII в.

Можно прямо сказать, что никакого учения о бесконечно малых у греческих атомистов не было. Но не кому иному, как именно С. Я. Лурье принадлежит заслуга выведения греческого атомизма из того безвыходного тупика, в который загнал его механицизм нового и новейшего времени. Передовая наука уже давно рассталась с механистической метафизикой, а многие историки философии все еще продолжают восхвалять Демокрита без приведения каких бы то ни было документов, кроме механистических. Демокрит — великий материалист древности и притом с огромными диалектическими тенденциями и с большими математическими интуициями в смысле именно учения о бесконечно малых. Едва ли, однако, здесь продвигалось дело дальше общих интуиции, которые и без того делают систему Демокрита глубоко оригинальной и своеобразной.

Прежде всего традиционные историки философии не придают никакого значения тому, что греческий атомизм принципиально различает термины *atomos* (неделимый) и *ameges* (не имеющий частей). С. Я. Лурье для этого различения приводит несколько фрагментов (105—124), однако считать это открытием С. Я. Лурье никак нельзя, потому что главные из этих фрагментов уже были приведены у Дильса (67 А 13 и Лурье, 113; 68 А 48 и Лурье, 106; 68 А 105 и Лурье, 74). Если выразиться очень кратко, то атомы отличаются от амеров тем, что атом, очевидно, при всей неделимости все же состоит из некоторых частей, в то время как амеры уже не состоят ни из каких частей, а являются пределами делимости, будучи и неделимыми линиями (Лурье, 119), и неделимыми плоскостями (Лурье, 122), и неделимыми телами, и вообще неделимыми величинами (Лурье, 106—111, 113—116). Ясно, что такие амеры являются уже некоторого рода умственной конструкцией и уже едва ли материальны; во всяком случае, они не обладают никаким весом; а кроме того, они мыслятся как бы внутри самих атомов (Лурье, 123). Нам думается, что здесь у атомистов, несомненно, была идея бесконечной делимости, но ограниченная той или другой предельной величиной.

Тут, возможно, имеет значение и то обстоятельство, что некоторые источники приписывают атому не только форму и величину (вес), но в самом определении атома вводят пункт о соотношении его с другими атомами. Кажется бы, форма атома и его величина вполне достаточны для определения того, в каком виде существуют атомы. Оказывается, однако, что всякий атом, взятый сам по себе, уже указывает на свое соотношение с другим атомом и на свою связь с ним при достаточно большом сближении (Лурье, 238-248; 67 А 6, 9, 14; 68 А 38, 44, 45, 125).

Мы прежде всего указали бы на замечательное сравнение атомов с буквами алфавита. «Вследствие перемен в составе то же самое кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении (какой-нибудь входившей в состав) единицы. Ведь из одних и тех же букв возникает трагедия и комедия» (67 А 9). Ту же мысль *об* атомистах можно найти и у Лактанция (Лурье, 241). Этой же весьма интересной для нас аналогией появления цельных и даже художественных вещей с возникновением художественного произведения из букв любил впоследствии пользоваться еще и Лукреций в поэме «О природе вещей» (I 196-198, 820-830, 907-905; II 686-697, 1007-1117).

Получается, таким образом, что вся действительность у атомистов трактуется в виде некоторого рода художественной ткани, возникающей на основе определенного сплетения атомов. Отсюда явствует также и то, что принцип цельности был весьма глубоко заложен в атомистической философии, не меньше, а может быть еще и больше, чем у других древнегреческих натурфилософов. Поэтому, если считать, что Платон в «Теэтете» (203 а—205 е) критикует соединение атомов как механическую сумму, то Платон в таком случае в отношении Демокрита глубоко ошибается. Демокрит вполне признавал «неделимые природы» (*physeis*), считая все остальное «субъективным» (Лурье, 39).

Возможно, однако, и то, что этим принципом сплетения атомисты пользовались и в своих рассуждениях о пределе и беспредельном, в частности об атомах и амерах. Думается, что и здесь атомы полагались не в их абсолютной данности, но в их обязательном соотношении с той

И Л И другой атомной средой, имеется в виду бесконечная делимость атома, но в то же самое время ограниченная тем или иным пределом самого деления.

Далее, для характеристики античных атомистических интуиции диалектики предела и беспредельного можно привести фрагменты, относящиеся к делению конуса или шара. Не входя в подробный анализ этих сложных текстов, мы скажем только одно: атомисты, несомненно, делили конус с помощью плоскости, параллельной его основанию, и не боялись получения образующей конуса в виде какой-то прерывистой линии. Образующая конуса, конечно, и для них оставалась прямой линией; и тем не менее она возникала из тех прерывных отрезков, которые создавались упомянутым делением конуса с помощью плоскости, параллельной его основанию. Об этом у Лурье фр. 126.

Нам представляется необходимым допустить, что здесь у атомистов была вполне отчетливая интуиция предельного перехода от отдельных отрезков прямой, достаточно малых, к самой прямой. Такой же переход можно наблюдать у атомистов, когда они получают непрерывную окружность шара из довольно близких между собою угловатых линий, возникающих из деления шара параллельными друг другу плоскостями. С одной стороны, «Левкипп и Демокрит окружают мир рубашкой или оболочкой, сплетенной из якоробразных атомов» (67 А 23 и Лурье, 386). А с другой — «Левкипп и Демокрит утверждают, что космос шарообразен» (67 А 22 и Лурье, 385). Да и вообще всякое тело, возникая из атомов разной формы, оказывается сплошным и непрерывным, разве только этого сцепления не разрушит какая-нибудь «более сильная необходимость, присоединившаяся из окружающего мира» (68 А 37 и Лурье, 293). В наивной форме у атомистов можно находить целые повести о том, как из атомов совершенно разной формы к веса появляется гладкоокруглый небесный свод (ср. 67 А 24 и Лурье, 297, 372, 383). Все это убеждает нас в том, что у атомистов функционировала весьма четкая *интуиция перехода от беспредельности к пределу*.

Некоторым доказательством существования у древних атомистов интуитивных представлений о переходе или скачке от беспредельного к предельному является, на наш взгляд, и атомистическая теория эйдолов, или «видиков».

Об этом говорят многие источники (67 А 29; 68 А 1, 30, 31, 77, 121, 135—137; Лурье, 467—476). Оказывается, что от атомов и от вещей, возникающих в результате соединения атомов, непрерывным потоком льются какие-то эйдолы, т. е. маленькие эйдосы; а эйдосами, или идеями, как мы знаем, атомисты как раз и называли свои атомы. С этими эйдоллами у атомистов соединялись самые курьезные построения. Им приписывалась демоническая сила и прямая божественность (68 А 74, 77, 78), они вызывали у человека зрительные ощущения, являлись во сне и обуславливали собою вещи сны и т. д.

Атомы у атомистов назывались также богами. С. Я. Лурье, желая доказать нелепость «божественного» понимания древнего атома, привел [20, с. 571—575] такое огромное количество позднейших свидетельств о прямой божественности атома, что, кажется, достиг совсем обратного результата, а именно, что атомы Левкиппа и Демокрита действительно в некоем смысле трактовались самими же авторами античного атомизма достаточно «божественно» и чудотворно.

Все эти мифологические подробности сейчас имеют для нас мало значения. Однако для истории науки очень важно то обстоятельство, что атом и здесь мыслится как предел для бесконечного приближения к нему, или, как в данном случае, эманации из него. В древности достаточно над этим смеялись. Но для нас это вполне серьезный момент, который указывает на наличие у древних интуитивного представления о сближении конечного и бесконечного или предельного и беспредельного. Недаром такие авторитеты, как Цицерон, несмотря на признаваемую многими огненную природу демокритовских богов (например, Аэций понимает демокритовского бога как «ум в шарообразном огне») и несмотря вообще на большие противоречия Демокрита в этом вопросе, все же называет демокритовского бога «принципом ума» (*principium mentis*). И хотя, по Демокриту, ум — это огонь (А 101), все же у Демокрита читаем, что «замышлять всегда что-либо прекрасное — свойство божественного ума» (В 112). И вообще: «Левкипп говорит, что: все совершается по необходимости, необходимость же есть судьба. А именно он говорит в сочинении „Об уме“: „Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании (*es logou*) и в силу необходимости" (67 В 2). Все

употребленные здесь термины: огонь, ум, необходимость, судьба, логос, бог — указывают на предельное значение соответствующих понятий в их атомистическом преломлении.

По всей видимости, то различие между Левкиппом и Демокритом, с одной стороны, а с другой — Ксенократом, учеником Платона, и самим Платоном, которое находим в том, что первые два производят все из тел, Ксенократ — из линий, а Платон — из плоскостей, имеет как раз инфинитезимальный смысл. Ведь линия у Ксенократа есть не больше как становящаяся точка, а плоскость у Платона есть не больше как становящаяся линия.

Бесконечно малое приращение точки, линии, плоскости и тела у всех этих мыслителей представляется нам вполне очевидным (конечно, наличие предела в каждом моменте этого беспредельно малого становления и приращения представляется нам тоже очевидным, хотя точное доказательство этой концепции завело бы нас очень далеко).

Во всяком случае, необходимо сказать: «Против этого рода (т. е. понятия о непротяженных точках) и выступал Платон, считая его геометрической догмой (т. е. необоснованным утверждением)... В противоположность этому он (Платон) называл (точку) началом линии и часто принимал этот род (т. е. точки) за неделимые линии» (Аристотель, «Метафизика» I 9, 992 а 19, фрз. Демокрита у Маковельского, 126). Кроме того, даже Аристотель и другие, критиковавшие атомизм, признавали бесконечную делимость только в математическом смысле, но весьма сомневались в том, что она возможна для чувственных вещей (фрз. Демокрита у Маковельского, 127—130); но вся действительность у Демокрита по Аристотелю («О небе» III 4, 303 а 4 и Маковельский — Демокрит 121; Лурье 109; у Дильса 67 А 15) как раз и состоит из чисел. Заметим, что против неделимости в античности выступали многие с утверждением, что такая неделимость разрушила бы всю математику (67 А 15, а также фрагменты, приведенные у Маковельского, 127—129, и у Лурье, 108—109).

5. Время как атомистический континуум

Если бы мы стали теперь подводить итог сделанным наблюдениям, то необходимо сказать следующее.

1. К моменту выступления атомистов в античной философии вполне созрела идея *единичности*, или индивидуальности, в то время как раньше, в период ранней классики, греческая мысль была склонна ко всеобщим понятиям и абсолютизировала скорее общие законы жизни и бытия. Эта картина в корне перевернулась к концу V в. до н. э., когда проявилась безудержная тенденция находить абсолютное прежде всего в единичном. Но ведь для абсолютности необходима твердая и вечная установленность, бесконечно длящееся и ничем не уязвимое единство. Поэтому и атомы Левкиппа и Демокрита, несмотря на свою вещественность и материальность, сразу же были объявлены вечно неразрушимыми, вечно неприкосновенными и наделенными многими признаками старых мифологических божеств.

2. Вместе с тем атомисты сразу же стали предпринимать попытки как-нибудь *объединить эту вещественность и эту абсолютность*. Забавно читать о бесконечно разнообразных формах атомов, «шероховатых, круглых, угловатых и как бы внутрь загнутых» (67 А 11). Таких фрагментов много. Тут, однако не надо смеяться, находясь на высоте знаний XX в., а надо признать, что античный атомизм так же скульптурен, как и все основные философские теории античности и, может быть, даже более скульптурен, чем многие другие теории. Кроме того, ввиду наделяния вещественных атомов разными невещественными признаками наш самодовольный смех здесь тоже неуместен. Дело не в крюкастости атома, а в том, что здесь проводится всеобщий принцип индивидуальности. А все индивидуальное также необходимо, как и все общее.

3. Единичность, выступившая в качестве философского принципа в период атомизма, мыслилась абсолютной не в смысле полной неподвижности и омертвелости. Как в предыдущей философии общее трактовалось в его соотношении с единичным, так и здесь единичные атомы мыслились как *предел беспредельного деления*. Атомисты со своим принципом единичности отнюдь не хотели уничтожить всю живую множественность мира, а, наоборот, старались объединить то и другое вместе.

4. Для нас в настоящей работе самым главным является то, что атомисты также и всякий *континуум* мыслили *атомистически*. И это им в значительной мере удавалось. С одной стороны, мысля все на свете скульптурно и единично, они и временной поток, и пространственное протяжение представляли состоящим из отдельных и вполне раздельных, скульптурных единичностей. Но, с другой стороны, они прекрасно понимали, что нет никакой возможности составить континуум только из одних дискретных точек. Поэтому для сохранения непрерывности они признавали наличие предела делимости в каждой точке деления.

Следовательно, временной поток как бы бурлил внутри себя своими бесконечно подвижными скульптурными единичностями, атомами, однако так, что в результате всех предельных переходов непрерывность оставалась нетронутой и недоступной для превращения ее в полную дискретность. О том, что атомисты волей-неволей должны были признать атомизм также и времени, сочувственно говорил Эпикур (Маковельский, 73 и Диоген Лаэртский X 47, 62) и в виде критики говорили многие другие, и прежде всего Аристотель (Маковельский, 73 и Аристотель «Физика» VI 1, 231 Ы 7).

Однако мы без всякого смущения должны признать атомизм времени и пространства, да и всякого континуума вообще у древних атомистов. Здесь был и остается центрально важным тезис, который в сокращенном виде мы уже приводили (Лурье, 237): «Те, которые приняли элементы бесконечными по числу, как, например, Анаксагор и Демокрит, самым допущением бесконечности по числу ввели (в свое учение) и бесконечность по величине: ведь бесконечные по числу элементы, составляющие вещи путем взаимоприкосновения, а не тем, что составляют единое целое, образуют бесконечную величину... То, что непрерывное касанием" бесконечно, ясно и из следующего: бесконечные по числу (элементы), имеющие величину, и однородные, (расположенные) так, что они касаются друг друга, образуют бесконечную величину, „непрерывную касанием"». Кроме того, если время состоит из **атомов**, и это не лишает его непрерывности, то такая же, по атомистам, и вечность. «Демокрит считает природой вечного маленькие сущности, бесконечные по числу» (68 А 37).

Итак, *скульптурный атомизм континуума* есть нечто новое, что атомисты внесли в античное учение о времени. А то, что лежащие в основе бытия атомы являются скульптурно-геометрическими телами, ясно и без всякого доказательства.

6. Логическое уточнение инфинитезимального атомизма

Прежде чем изложить и проанализировать дошедшие до нас материалы из периода атомизма, относящиеся к философии истории, необходимо обратить внимание еще на одно весьма существенное обстоятельство.

Дело в том, что атомизм выдвинул на первый план принцип индивидуализации, снабдив его, как это ясно самой собой, всеми признаками абсолютного бытия. В то же самое время атомисты, оставаясь чисто античными мыслителями, вовсе не хотели представлять себе действительность как составленную только из абсолютно дискретных элементов. В таком случае эти дискретные элементы нужно было как-то объединять. Но как их можно было объединять, если они трактовались абсолютно недоступными никаким влияниям и воздействиям, и в частности никакому соприкосновению с другими, такими же абсолютно изолированными элементами, поскольку всякое такое соприкосновение уже говорило бы о наличии двух или нескольких общих и тождественных точек в моменты соприкосновения, т. е. нарушало бы их дискретную раздельность, а без этой раздельности они уже не могли бы быть абсолютно изолированными друг от друга и абсолютно индивидуальными? На этот вопрос атомисты отвечали очень интересно, предвосхищая собою математический анализ XVII в. и предвосхищая, конечно, не понятный, не рассудочно, не научно и терминологически, но пока только интуитивно и вполне наглядно.

Именно атомы трактовались не только как абсолютно изолированные друг от друга и ото всего прочего элементы, но и как *пределы* всякого рода бесконечного приближения к ним тех или других переменных величин. Сам атом был неделим; но это нисколько не мешало представлять его как нечто составленное из бесконечно малых приращений. Сам атом был недоступен внешнему воздей-

ствию; но это нисколько не мешало учить о соприкосновении атомов в смысле бесконечно малого их сближения. Если атомы сближались на таком малом расстоянии, которое могло стать еще меньше любой заданной величины, то ясно, что уже пробудилась интуиция бесконечно малого; и такое инфинитезимальное понимание сразу обеспечивало как необходимую раздельность атомов, так и их слияние, доходящее до полной непрерывности всего атомистического бытия.

Атом в своей основе был недоступен человеческому чувственному восприятию; но он мыслился также в виде предела бесконечно малых приближений к нему всего постороннего, а тем самым на известной ступени такого приближения к нему могло возникнуть чисто человеческое, вполне чувственное его ощущение. Таким образом, сущность атомизма заключается не только в конструировании вечных, взаимно изолированных, друг для друга недоступных и вообще ото всего другого обособленных сущностей, но и в интуитивном отношении вполне инфинитезимально понимаемых атомов.

Все это означает что на ступени атомизма античная философская мысль подвергает некоторого рода рефлексии то самое, что и раньше допускалось в бытии, но допускалось чересчур непосредственно и чересчур интуитивно. Так, становление (и даже у Гераклита) только с нашей теперешней точки зрения является логической категорией, для досократиков это все еще чисто подсознательная область, хотя и выделяемая из всего прочего, но выделяемая покамест вполне интуитивно. На ступени атомизма это становление подвергается некоторой рефлексии. Тут мыслятся и разного рода пределы, и бесконечная возможность приближения к этим пределам, и совмещение в каждой переменной величине как общей стихии становления, так и той предельной цели, которой достигает это становление в приближенном виде. Конечно, с точки зрения европейского математического анализа все это, безусловно, остается на ступени чисто интуитивной.

Однако в сравнении с тем, что было у Гераклита, эта интуиция становления значительно уточняется, дифференцируется и требует разного рода других, пусть все еще подсознательных, но тем не менее более дробных и более специфических определений. Эта интуитивная рефлексия характерна как для досократовской философии,

так и для античной философии вообще. Атомистическая новизна заключается только в том, что интуитивная рефлексия стала применяться специально к области становления, причем благодаря этому атомизм и мог избежать всеобщей дискретности и говорить о сплошном становлении и континууме, несмотря на наличие в нем дискретно мыслимых атомов.

Что же в таком случае возникло для философии истории, т. е. прежде всего для философии времени и для философии культурного развития? Здесь необходимо иметь в виду, что инфинитезимальная концепция атома вносила в атомизм момент чисто человеческой рефлексии, момент чисто человеческого представления тех процессов становления, которые раньше мыслились как данные до человека и выше человека, как данные космические, космогонические или космологические, как сурово предшествующие всякой человеческой рефлексии.

Правда, это несколько не значит, что весь античный атомизм надо понимать как какой-то субъективный идеализм. Тут не было ничего ни идеалистического, ни субъективистского. Наоборот, это было в античности и реализмом, и даже материализмом. Но дело в том и заключается, что объективно данное становление начинало теперь подвергаться субъективно человеческой рефлексии и, оставаясь в основе вполне объективным, выступало также и вполне имманентным для человеческого рассуждения. Но это сразу накладывало небывалый отпечаток на самое существо философского понимания становления. Оно теперь трактовалось не только недоступно надчеловечески, но главным образом и человечески. А отсюда возникал тот удивительный результат, что именно атомисты явились теми философами, которые оправдывали изучение человеческой истории как изучение вполне необходимое и даже основное. Этот инфинитезимальный атомизм вдруг приводил и не мог не приводить мысль к необходимости вполне позитивного рассмотрения человеческой истории. Появилась потребность говорить не просто о человеческом становлении, а о человеческом развитии от первобытных времен до последних достижений цивилизации.

Здесь впервые появлялась глубоко философски аргументированная историография с ее позитивными методами исследования реальных фактов человеческой истории и их реального причинного взаимодействия. Какой-ни-

будь позитивный историк вроде Фукидида мог и не заниматься атомистическими теориями и вообще быть далеким от всякой философии. Но уже самый дух времени требовал к концу V в. до н. э. в Греции позитивной историографии, а философски она была наилучше формулирована для тех времен именно в системе атомизма.

Эта позитивная историография была настолько интенсивна, что она удивительным образом накладывала печать даже на основную теорию атомов, когда атомы уже переставали трактоваться как что-то бездушное и холодно-безразличное, но как нечто живое, наделенное сознанием, даже демоническое и божественное. То, что дело не могло обходиться без путаницы, это ясно само собой. Ведь бездушные атомы, выставленные в качестве основных принципов бытия, становились весьма мало совместимыми с тем душевным, духовным и вообще человеческим, а уж тем более историческим бытием. Атомизм еще не владел такой виртуозной диалектикой, чтобы уметь до конца объединить бездушные атомы и человеческую историю. Но атомизм был все же диалектичен, и вся его небывалая прогрессивность, как, правда, и вся его недостаточность, заключалась в том, что его диалектика была пока еще только инфинитезимальной.

Эта инфинитезимальная диалектика, основанная на интуиции бесконечно малых приближений к пределу, была огромным шагом вперед в сравнении с гераклитовской интуицией чистого становления, поскольку она не была настолько глобальной, чтобы не рефлексировать составных моментов становления. Она была, несомненно, огромным достижением на путях абстрактной человеческой мысли и внесла небывалый вклад в древнегреческую философию истории периода классики. Но она не была ни числовой, ни величинной, потому что тогда это было бы уже исчисление бесконечно малых, которое возникло лишь в XVII в., ни понятийной диалектикой, так как эта последняя выпала на долю платонизма и аристотелизма.

Поэтому не нужно ни преуменьшать, ни преувеличивать значение этой инфинитезимальной диалектики. Она внесла существенный вклад в философию истории, которым мы сейчас и займемся на конкретных текстовых материалах. Между прочим, она не в состоянии была решить и той диалектической проблемы, которая была завещана грекам эпохой их мифологического развития.

Мифология требовала полного слияния времени и вечности. Этому слиянию предстояло выступить в виде продуманной до конца диалектической системы. Но атомизм вместе со всей досократовской философией, ввиду требований полисного мышления, в значительной мере отрывал временной процесс от его собранности и сомкнутости и одним вечном мгновении. И это было прогрессивно, поскольку без опознания составных элементов мифологической диалектики времени и вечности невозможно было построить и понятийную теорию такой диалектики. Но, повторяем, понятийно-развернутая диалектика времени и вечности была возможна только в период зрелой и поздней классики, т. е. в период деятельности Платона и Аристотеля.

7. Атомистический историзм

Теоретически мало интересно, по зато исторически весьма важно и знаменательно то, какое понимание историзма вытекало из атомистического учения. Здесь необходимо отметить те основные идеи, высказанные еще до Демокрита, но, по-видимому, с Левкиппа и Демокрита получившие огромное значение и распространение, особенно в эпоху эллинизма, а эту эпоху следует считать периодом разложения в сравнении с монолитной классикой.

Главные атомистические идеи, лежащие в основе атомистического историзма. Поскольку всякая философия базируется на своих специфических общих принципах, дальше которых и выше которых она уже не идет, а, наоборот, все из них производит, то также и атомисты должны были производить природу и общество именно из атомизма, а потому главное значение здесь имели названные нами свойства античного атома.

Во-первых, атом определялся у атомистов по своей величине, форме, связанности с другими, соседними или на него похожими атомами, а, в конце концов, он определялся также весом и тяжестью, которые, правда, противоречили невесомости, невидимости, геометрической неподвижности и физической неприкосновенности. Самое же главное то, что атомам теперь уже не приписывалось сознание или мышление и вообще внутренняя жизнь, так что они выступали как мертвые и ни на что не реаги-

рующие существа. Отсюда перед атомистами возникала задача вывести всякое сознание из атомов, лишенных сознания, и вывести все историческое из внешнего соединения и разъединения атомов, не доступных никакому влиянию. Это была вполне парадоксальная задача, которую если и можно было как-нибудь разрешить, то только путем диалектики, но как раз такой, которой атомисты не владели.

Во-вторых, при сведении всего идеального только к бездушному геометризму атомов в тех исследованиях, которые приближались к человеку и его истории, было особенно трудно обходиться лишь одними атомами. Приходилось их так или иначе одушевлять, а то и прямо признавать какого-то демиурга, производившего из смешения этих атомов все живое и историческое.

Это противоречие особенно ярко сказывалось в том, что атомисты не могли разобраться в диалектике необходимости и случайности: одни атомистические фрагменты говорят нам о господстве случая при образовании мира, другие же — о необходимости.

Неладно выходило дело и с богами. Что атомисты отрицали культ, это еще более или менее попятно. Но то, что они свои атомы или атомные объединения объявляли богами, уже становится гораздо менее понятным, хотя, правда, атомам приписывались решительно все божественные свойства, разве только кроме сознания и мышления. Они были вечны, неразрушимы, всемогущи, неизменяемы и вседозволены. Как мы уже видели, они были наделены даже демонической силой и часто трактовались так, что термин «боги» либо прямо употреблялся в отношении атомов и идолов, либо напрашивался на язык сам собою. Да и термин «божественный» то и дело попадает у последователей атомистов, особенно там, где они говорят о душе, уме, человеческом прогрессе и вообще человеческой истории.

В-третьих, признавая мифологию только в натурфилософском смысле, т. е. как необходимое обобщение тех или других областей мира и мировой истории, атомисты должны были отрицать влияние этих богов на природу и человека, на историю и вообще на весь мир. Получался какой-то деизм, да и то не очень устойчивый. Во всяком случае, атомистическое объяснение каждой вещи из комбинации бездушных атомов заставляло атомистов и всю

историю конструировать из этих бездушных атомов. Но это удавалось им делать почти только в дочеловеческой истории. Что же касается истории человеческой, то объяснение одного события из другого, а не из мифологического воздействия, заняло основное место в той исторической причинности, которой характеризуется историзм атомистов. Однако и здесь то и дело эти позитивно настроенные атомисты заговаривали и о богах, и о божественных свойствах вещей, не будучи в состоянии решительно весь историзм свести только к той или иной комбинации бездушных атомов. Поэтому и тут дело не обходилось без противоречий.

В-четвертых, несмотря на недостаточность учения об атомах, атомисты все же явились первыми защитниками и первыми представителями всеобщей историографии. Ведь это выведение одного позитивного события из другого такого же позитивного события, хотя оно и было принципиально уходом в дурную бесконечность искания причин, практически заставляло этих историков всматриваться и вдумываться в отдельные позитивно данные исторические явления. А когда начинали забывать о связи человеческой истории с космической историей, то в этих случаях и вообще забывалась теория атомов; и сознание такого роля историков уже всецело останавливалось на самих же исторических фактах и ограничивалось отнюдь не мифологическими, но уже вполне фактографическими и прагматическими объяснениями.

Так зарождалась обыкновенная человеческая историография на основах атомистического материализма, несмотря на то, что идеалисты, Платон и Аристотель, о которых речь дальше, тоже приближались к чисто человеческой историографии в условиях ее полной независимости от их идеализма.

«*Малый диакосмос*» (т. е. «*Устройство мира в малых масштабах*»). Левкиппу принадлежит большое сочинение под названием «*Большой диакосмос*» (или «*Великий диакосмос*»). Само это сочинение до нас не дошло; однако можно предполагать, что в нем излагались все главные принципы атомизма: атомы и пустота, очертания атомов, их соприкосновение и вообще возникновение из них вещей (Левкипп, В 1, 1 а). Сочинение под таким же названием было и у Демокрита, но у Демокрита имелся еще так называемый «*Малый диакосмос*», в котором

как раз и давалась вся общая космическая и общечеловеческая история. Более или менее полно этот «*Малый диакосмос*» Демокрита использован в поэме Лукреция «*О природе вещей*», причем относящиеся сюда проблемы Маковельский (с. 295) перечисляет в следующем виде: космогония (V 432—500), зоогония и антропогония (V 780—848), первобытные люди (V 925—1027), происхождение языка (V 1028—1090), происхождение права (V 1143—1160), происхождение религии (V 1161—1240).

Из этого изложения проблематики «*Малого диакосмоса*», а также и из многих других источников вытекает, что космические и человеческие проблемы не только слиты в одно целое, но, пожалуй, человек здесь преобладает; не космические проблемы являются преобладающими, а человеческие — подчиненными (как это мы находим во всей досократовской философии), по скорее именно человеческие проблемы являются и преобладающими, и более понятными. Правда, Лукреций — это далеко не греческая классика, и притом не только не ранняя, но даже и не поздняя.

Весь этот эллинистически-римский индивидуализм, имевший под собою, как мы знаем, совсем другую социально-экономическую почву, у атомистов только еще начинается. Демокрит — это конец ранней и средней классики, т. е. конец V в. до н. э., после которого древняя Греция еще глубочайшим образом переживала философские системы Платона и Аристотеля. Однако состояние наших научных источников таково, что очень трудно отделять Демокрита от позднейшего эллинистически-римского историзма. Поэтому в последующем кратком изложении атомистического историзма мы коснемся только небольшого числа проблем, да и те не стоит излагать строго исторически.

Космогония и зоогония. Историк I в. до н. э. Диодор Сицилийский (I 7 и Маковельский, 304), последователь Демокрита в учении об истории мироздания (Демокрит, В 5), излагает атомистическую космогонию в чрезвычайно наивном и примитивном виде, полным противоречий.

Автор исходит из первоначального хаоса всех вещей, из которого почему-то «огненно-видная часть воздуха» поднялась вверх, «грязеподобное же и иловидное (вещество), соединенное с влагою, осталось пребывать па том же самом месте, вследствие своей тяжести». По-видимому,

автор здесь исходит из обыденной человеческой интуиции, согласно которой все легкое поднимается вверх, а все тяжелое опускается вниз. Но где же тут верх и где низ? Ведь согласно этой концепции никакой земли вначале вовсе не было; а если бы она и признавалась, то мы, современные, должны сказать, что никакого учения о всемирном тяготении в античности не было.

Далее, согласно этой космической, а затем и человеческой истории внизу почему-то образуются земля и море, а наверху — солнце. Солнце согревает землю и «воду, в результате чего возникают гниющие образования», покрытые какой-то «оболочкой»; а когда жара усиливается, то эти оболочки лопаются, и из них появляются живые существа разного рода. Спрашивается, как же из неорганической природы вследствие взаимодействия тепла и холода возникают вдруг живые существа? Ведь в самих атомах как будто бы не было ничего живого. Откуда же здесь вдруг появляется жизнь?

Антропогония. Так среди живых существ появляются и люди. Сначала они ведут звериный образ жизни, плохо питаются, не имеют жилищ, слишком быстро умирают; а потом, благодаря взаимному общению, люди начинают замечать, что имеют большое значение разные знаки, и в том числе язык. Потребности жизни и нужда приводят людей к необходимости объединяться и переставать жить в одиночку. Изобретается огонь, и возникает все необходимое для общественной жизни.

Поразительно звучит такая заключительная фраза из этой первобытной антропогонии: «(Так нужда научила всему) богато одаренное от природы живое существо, обладающее годными на все руками, разумом и сметливостью души». То, что нужда научает человека всему, это нам понятно. Но откуда же вдруг взялись «разум» и «душа», об этом ничего у Диодора не сказано, и нам приходится понимать это как какое-то чудо, если раньше были только неразумные и бездушные атомы (Диодор I 8; Демокрит В 5; Маковельский, 305). Между прочим, о появлении всего из смеси неба и земли говорит и близкий к Демокриту Еврипид (фрг. 484 Nauck; ср. Эмпедокл А 72, Эпикур и Лукреций V 783 и след., а также Диоген из Эноанды, фрг. 10, Chilton).

Космогоническая и антропогоническая путаница в историзме атомистов сказывается и в других источниках.

Так, один источник говорит относительно образования космических сфер, якобы не нуждавшихся «ни во времени, ни во внешней материи» (Демокрит В 5, 2, самое начало фрагмента и Маковельский, 307). Появляется какой-то демиург, который и занимается устройством мира путем разного распределения тепла и холода. Л в конце концов этот демиург создает и наиболее теплые живые существа, а именно человека, который и отличается, согласно данному источнику, «умом, речью и способностью мышления», возникшими у него благодаря особым истечениям из демиурга (там же, самый конец фрагмента).

Конечно, спрашивать о том, как появляется ум или мышление из атомов, что такое демиург и как понимать сто «божественные функции», не приходится, потому что с самого начала мы находили учение о божественности у Демокрита и потому что атомизм вовсе не понимает свои атомы так бездушно и недемонично, как приписывают ему механические восхвалители древнего атомизма. Тут важно только то, что атомизм явился причиной гораздо более позитивной историографии и что его последователи создали историзм более материалистического типа, чем это было раньше у греков и римлян.

Нечто подобное мы находим и во фрг. В 5, 3 и у Маковельского, 308, где приводятся комментарии к Гесиоду византийского ученого Цеца. Здесь подробнее рисуется беспомощная жизнь первобытных людей, их интерес к любви и к простейшему питанию, отсутствие огня и жилищ, невольное возникновение человеческих обществ в целях взаимопомощи людей и постепенный переход от простого, даже звериного образа жизни к более тонкому и благоустроенному. Об эволюции грубой пищи и возникновении более человеческого питания в течение весьма долгого времени трактует Гиппократ (Маковельский, 309).

Происхождение языка, права, ремесел и искусств. Чем дальше у атомистов и их последователей развивалась антропогония и переходила в эмпирическую историографию, тем больше они забывали о существовании атомов, но зато весьма отчетливо выяснялась новая позитивистская точка зрения, завещанная космогоническим атомизмом.

Имеются источники, свидетельствующие о воззрении этих новых историографов на язык как на чисто человеческое установление: язык у человека не от богов, но

от его человеческой природы. Четыре отчетливых демокритовских аргумента приводит на эту тему Прокл (В 26 и Маковельский, 313, ср. В 142 и Маковельский 314). Имеется несколько источников, рисующих учение Демокрита о возникновении человеческого языка из потребностей общения и из чисто природных особенностей человеческого организма.

Необходимо заметить, что относительно демокритовского учения о происхождении языка в источниках имеется какая-то путаница. С одной стороны, согласно Демокриту, имена возникли не «по природе», но по человеческому установлению. Здесь как будто чувствуется какой-то налет субъективизма, а под «природой» понимаются платоновские «идеи» и «сущности». С другой стороны, под «природой» понимается человеческий организм и окружающая его среда, а под установлением — продукты последующего человеческого мышления. Однако позитивизм, вероятно, одинаково представлен и в том, и в другом случае.

Что касается ремесел и искусств, то согласно этому учению природа тоже является их источником. Так как солнце согревает, то это обстоятельство научило человека готовить горячую пищу, ткацкому искусству человек научился у паука, постройке жилищ — у ласточки, пению — у певчих птиц (В 154 и Маковельский, 324).

Свои общественные и государственные законы человек придумал, учил здесь, сам, чтобы прекратить свое животное существование, а вовсе не боги создавали законы для людей. С другой же стороны, закон часто оказывался и насилием над человеком, слишком ограничивая пределы его деятельности, потому что законы все-таки существуют не от природы, но тоже по человеческому установлению (Лукреций и Маковельский, 319; А 166 и Маковельский, 320; ср. Маковельский, 321).

Наконец, относительно происхождения религии у атомистических историков необходимо, по-видимому, установить два весьма твердых тезиса. Первый гласил о самом настоящем и прямом существовании богов, но только в виде натурфилософских обобщений, а не в виде мифологического антропоморфизма. Здесь имелся в виду главным образом огонь и дохождение его до чистейшего и яснейшего вида (А 74 и Маковельский, 286). Об этом мы уже имели случай говорить. Другой тезис с такой

же твердостью гласил, что представление о богах, а следовательно, и весь их культ возник из чисто человеческих ощущений и чувств, из приписывания божественной мощи тем или другим грозным явлениям природы, из страха и ужаса перед неизвестным (Лукреций и Маковельский, 301; 74 и Маковельский, 287; Plat. Legg. X 889 и Маковельский, 300).

Однако, если учитывать весь дошедший до нас материал первоисточников, то греческие атомисты либо вовсе не признавали таких атомов, которые не были бы наделены божественной силой, жизнью и особым духовным состоянием, либо такое бездушное состояние атомов было только первоначальным историческим моментом атомизма, возрождаясь кое-где и в последующем развитии атомизма. Трудно себе представить, что решительно все источники о духовности атомов исключительно занимаются только подлогом и только извращают классический атомизм. Один источник (А 76 и Маковельский, 269) прямо называет эйдола Демокрита «демонами» и говорит, что «ими полон весь воздух». Другой источник (тот же фрагмент) тоже говорит о духовной силе атомов, об их божественных свойствах и божественном происхождении. Третий источник (А 79 и Маковельский, 290) гласит, что божественные эйдола Демокрита, происходя из «божественной сущности», доходят одинаково и до людей, и до животных. Четвертый источник (А 80 и Маковельский, 291) прямо противопоставляет Демокриту Стратону Лампасаскому, учившему об естественном происхождении всего существующего без всякого участия богов. А еще один источник (В 166 и Маковельский, 294) сообщает о том, что не только эйдола Демокрита являются злыми или добрыми демонами, но и сам Демокрит даже молился, чтобы ему попадались только «счастливые эйдола». И вообще о демоничности эйдолов Демокрита в античности была огромная литература (Маковельский, 292, 293, 299; 296 — о гадании Демокрита по внутренностям животных).

Во всяком случае, если подвести итог историческим суждениям атомистов по вопросам религии, то придется стать на ту точку зрения Цицерона (А 74 и Маковельский, 286), согласно которой у атомистов здесь наблюдалось существенное противоречие, начиная от учения о божественности атомов и их истечения до полного атеиз-

ма. Для изучаемого нами понятия античного историзма, где теория атомов легко забывалась ради задач чисто исторического повествования, атомистический историзм устанавливал весьма позитивное отношение к историческим фактам, старался объяснить их из них же самих, избегал всякой мифологии, а если и допускал ее, то скорее только в пределах космологии или, в крайнем случае, гносеологии.

Таким образом, античный атомизм был явлением весьма сложным как в своей теоретической сущности, так и в том понятии историзма, которое из него вытекало. Позитивистские воззрения в области истории, возникавшие и на других путях, путях атомизма, тоже давали свой весьма яркий и положительный результат.

Глава X

ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ *

1. Платон

Процесс разложения классического полиса продвигался с неумолимой быстротой. Оказав героическое сопротивление монархической Персии еще в первой половине V в. до н. э., классически-полисная Греция пала всего через каких-нибудь 100 лет в результате македонского завоевания, превратившись хотя и в ученую, но в политико-экономическом отношении в ничтожнейшую провинцию огромной империи.

В эту трагическую первую половину IV в. до н. э., подготовившую собою падение Греции во второй половине этого века, выступили героические защитники старого, мелкого, но зато свободного и демократически цивилизованного полиса. Однако в IV в. появились и другого рода защитники старого полиса. Это те, на свой манер тоже весьма героические личности, кто по самой своей натуре мало участвовал в военно-политической жизни Греции, но зато пытался идеологически восстановить давно ушедший в историю юный греческий полис и общественные взгляды далеких времен, предшествовавших этому юному греческому полису.

В значительной мере такого рода теоретикам волею-неволей приходилось занимать весьма консервативную позицию, поскольку сочувствовать современной им разложившейся аристократии или демократии они не могли по самой своей природе. Но и теоретически защищать еще недавние натурфилософские системы и софистически-анархическое движение было для них ни в какой мере невозможно. Они хотели представить старое не в каком-ни-

* Подробнее о Платоне и Аристотеле см.: *Лосев А. Ф.* Историческое время в культуре классической Греции.— В сб.: *История философии и вопросы культуры.* М., «Наука», 1975, с. 7—61,

будь одностороннем смысле, но в разностороннем, мощном и систематическом виде. Участь этих философов периода конца классически-рабовладельческого полиса была безнадежной. Однако в конце античности их снова воскрешают как первых систематиков всей греческой философии.

Последняя школа античной философии, занявшая собою целых четыре столетия, а именно неоплатонизм (III—VI вв. п. э.), только и создалась и только потому возымела огромное историческое значение (конечно, уже после падения античного мира, т. е. уже в Средние века), что весьма глубоким и искусным образом на основе синтеза учений Платона и Аристотеля восстановила самую древнюю и самую наивную античную мифологию, которую мы уже характеризовали и в ее самостоятельном виде, и в виде тех или других остатков ее в эпоху классического полиса.

Вот почему наиболее совершенные и наиболее систематические конструкции античной философии мы находим как раз в период разложения греческого классического полиса, и вот почему эти классические конструкции периода зрелой и поздней классики оказались чрезвычайно консервативными, чрезвычайно идеалистическими и почти всегда даже утопическими. Раз на глазах Платона и Аристотеля безнадежно уходило в прошлое характерные для классики отношения, лица и события и единственной возможностью задержать эту уходившую жизнь было стремление восстановить ее в идее и тем самым фактически создать примат идеи над материальной действительностью, то это и значило быть идеалистами, реставраторами и утопистами. Вот почему ранняя и средняя греческая классика была материалистична, а ее зрелый и поздний период, когда как раз и появились законченные философские системы периода всей зрелой и поздней классики, оказались идеалистическими.

Из нашего анализа фактических достижений в области философии истории в период ранней и средней классики, как мы уже видели, оставались неясными по меньшей мере три вопроса.

Во-первых, архаика завещала позднейшей развитой Греции то, что мы назвали «мифологическим временем». Это время настолько было своеобразным, что даже в период классики, когда оно уже не могло выступать в сво-

ем чистом виде, все же непрестанно так или иначе продолжало функционировать в тогдашних умах, в том или ином, и большей частью в весьма сниженном, виде. Конец ранней и средней классики так или иначе опять пришел к необходимости трактовать время в связи с вечностью, хотя эта трактовка теперь уже не могла быть по-прежнему наивной и недифференцированной, по-прежнему сказочной. К концу V в. до н. э. греческое мышление пришло к тому твердому выводу, что время и вечность должны быть различаемы, вопреки чисто мифологическому времени, но вместе с тем эти два противоположных аспекта бытия должны быть вновь объединены, но уже на основах логически точно рассуждающего мышления. Поэтому *диалектика времени и вечности*, как она представлена у Платона, являлась первой и неизбежной проблемой, в которой запуталась предыдущая мысль и которая требовала теперь рационального и конструктивного разрешения.

Во-вторых, сама историография, ставшая впервые возможной после исключения мифологии и возникшей в связи с этим потребностью объяснять вещи и события из них же самих, начинала взывать теперь уже в критической форме к разного рода принципиальным проблемам, без которых фактография и прагматизм превращались в простое описание и теряли свой исторический характер, ради достижения которого они впервые и появились на свет. Историки стали испытывать нужду в использовании тех или иных исторических критериев, пусть моральных, пусть художественных, пусть экономических или политических, пусть религиозных. И здесь Платон тоже завершил собою зрелую классику путем создания специальной *диалектики исторического развития*.

Это но было окончательным словом античной классики, скорее это было первым словом конструктивного историзма периода классики, которое в дальнейшем много раз менялось в античном мире. Но как первое слово синтетического историзма рассуждения Платона все же заслуживают быть рассмотренными или по крайней мере упомянутыми.

В-третьих, в первой половине IV в. до н. э. возникла также потребность создать в отчетливом виде такую фактографическо-прагматическую историю, в которой конкретно осуществились бы теоретические принципы, толь-

ко что нами намоченные. Без применения созданной теории па практике исторического исследования она оставалась бы слишком абстрактным детищем философовски размышляющего ума и нисколько не вела бы профессиональных историков к тому историзму, который сам собой вытекал из предыдущего духовного развития греков и становился очередной задачей именно зрелой и поздней классики. Платон и здесь дал образцы *теоретически конструированной историографии*, хотя, конечно, в начальной ее форме.

Как было показано в предыдущем разделе, атомизм также приводил к возникновению того нового типа мышления, который тоже нужно назвать «историзмом», причем этот историзм атомистического происхождения, как об этом уже говорилось, оказался весьма живучим и во многом определил собою историческую позицию всего огромного послеклассического периода. Получается так, что и платоники, вроде Ксенофонта, тоже сумели стать на позицию фактографическо-прагматическую, к тому же приходил и атомистический материализм. Однако более пристальное рассмотрение предмета свидетельствует о том, что в этой близости материалистических и идеалистических типов историзма вовсе не было ничего удивительного.

Ведь эти оба типа историзма резко расходились между собою по преимуществу в своем принципиальном обосновании: одни производили все существующее из атомов, другие — из потусторонних идей. Рассуждая теоретически, тут была непроходимая пропасть между материализмом и идеализмом. Однако ни на одну минуту нельзя забывать, что мы здесь все время имеем дело не с материализмом вообще, по именно с античным материализмом и с идеализмом тоже чисто античным. Вся же античность отличалась постоянной тенденцией к стихийному материализму. Это, как мы увидим дальше, значительно притупляло остроту противоположения идеи и материи в античном идеализме, заставляя также и идеализм впитывать в себя некоторого рода материалистические черты.

Но античный материализм тоже ведь был очень далек от новейших типов материализма. Это был созерцательный материализм, который далеко по всегда проявлял принципиальность в своем разрыве с мифологиче-

скими способами мышления. Он очень часто тоже приобретал разного рода мифологические черты, хотя по преимуществу не в буквальном, но в рефлексивном виде, когда он не столько отрицал целиком существование богов и демонов, сколько признавал их в аллегорическом, символическом и прежде всего в натурфилософском смысле.

Неудивительно поэтому, что при зарождении самого понятия историзма, когда мысль исследователя уже далеко уходила от рассмотрения первопринципов бытия и переходила к изучению уже чисто человеческой истории, расхождение между тем и другим способами мышления в значительной мере сглаживалось. Основой этого сглаживания был тот отход от всеобщей объяснительной роли мифологии, который в обоих случаях взывал к прагматизму самих исторических фактов и переставал хвататься за философские первоосновы, столь противоположные у идеализма и материализма. Впрочем, глубокий налет обоих типов мировоззрения не переставал о себе напоминать даже в этой антимифологической фактографии. Историзм атомистического происхождения неизменно тяготел к позитивизму, в то время как историзм идеалистического происхождения — к более широким обобщениям. Но это расхождение отличалось скорее не теоретически-философским, но стилистически-философским характером, как в этом мы сейчас и убедимся, рассматривая системы Платона и Аристотеля.

Сначала коснемся некоторых общеизвестных проблем платонизма, излагавшихся множество раз, но почти никогда не доходивших до категорий, связанных с историей, что позволяет нам быть достаточно краткими в этой области ввиду общеизвестности данной платоновской проблематики, но это же самое заставит нас также больше сосредоточиться на понятии историзма у Платона.

Диалектика времени и вечности дана Платоном в его «Тимее» (28 а — 29 е). В кратчайшем изложении об этом необходимо будет сказать так.

Самое первичное, полноценное, самое прекрасное и доброе в «Тимее» есть ум, который берется Платоном в его предельном состоянии, т. е. во всеобъемлющем, вечном и бесконечном характере. Но этого ума недостаточно для полноты бытия и жизни, поскольку он является скорее только образцом, или демиургом. Еще нужна материя и

организация этой материи по законам вечного ума. Взятая сама по себе материя не есть какая-нибудь вещь, а только чистое становление или чистая возможность ума или той идеи ума, которая объединяется с данной материей.

Материю можно брать или в чистом виде, и тогда это будет сплошное становление, но пока еще неизвестно чего, т. е. не вещей, но только их возможности; можно брать ее и как оформленную какой-нибудь идеей — тогда получается реальная вещь, которая и материальна, и содержит в себе то или иное осмысление. Наконец, материю можно взять и в ее предельном завершении, когда она использована целиком на основах чистого ума. Тогда она есть подвижный образ самого ума, хотя он и вечен, и неподвижен; тогда оказывается возможным рассматривать *a* самый этот вечный ум в свете его материального становления; тогда он окажется неподвижным образом времени, а время окажется подвижным образом вечности, И Л И вечного ума (37 с).

В этой концепции времени у Платона обращает на себя внимание одно обстоятельство, с помощью которого можно уточнить историческое место данной концепции. Именно, в «Тимее» (37 d) Платон пишет о демиурге: «Он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив вместе с тем небо, он при том, что пребывает в едином, создает шествующий согласно числовому порядку вечный образ, которому мы дали название времени». Платон подчеркивает числовую природу времени по сравнению с вечностью, в которой все возможные числа существуют всегда вместе. Но тогда необходимо заключить, что, с одной стороны, у Платона имеется пифагорейский элемент, а с другой — Платон оказывается переходным звеном между всей досократовской философией, понимавшей под вечностью только продолжительность жизни Вселенной, и Аристотелем, который весьма близко связал понятие времени с понятием числа и не стремился к прямому отождествлению времени с движением Вселенной.

Подобного рода диалектика вечности и времени является у Платона продуктом его абсолютного идеализма, поскольку именно вечный и божественный ум образуют у него все временное и материальное, а не наоборот. Но уже самая примитивная историческая справедливость за-

ставляют признать, что такого рода идеалистическая диалектика была на первых порах доступнее всего для античного гения периода зрелой классики и что в этой системе идеализма материя продолжает играть не только огромную, но и одну из первенствующих ролей, без чего Платон со своим идеализмом вообще не был бы античным мыслителем, т. е. ни в какой степени не допускал бы общеизвестных элементов стихийного античного материализма.

Излагая платоновского «Тимея», мы еще ни слова не сказали ни об истории, ни об историзме. Правда, в некотором смысле понятие историзма содержится уже и в «Тимее», поскольку мироздание изображается здесь не в окончательном и раз навсегда данном виде, но с точки зрения своего происхождения, соиздания и постепенного оформления. Кроме того, диалектика времени и вечности в «Тимее» уже дошла до понятия живого существа, даже до человека, так что в известном смысле если тут и не изображено никакого принципа чистого историзма, а дано только понятие самого человека, без которого не существует никакой истории, то сама диалектика человеческого существа является у Платона тем, без чего невозможна история.

Диалог Платона «Политик» интересен как раз в том отношении, что, исходя из космологического или астрономического понимания историзма, он дает понятие чистого историзма, который хотя и связан принципиально с космосом, но в то же самое время является и предметом самостоятельного рассмотрения.

Полис, или общественно-политическая жизнь как подлинная историческая реальность, по Платону, есть то «ткацкое искусство» политика, главы государства, возникающее на основе диалектики твердых и мягких принципов, причем жизнь эта настолько оригинальна и ни на что другое не сводима, что в этой своей конструкции историзма Платон забывает даже космологию, без которой у него вообще ничто не возникает, не расцветает И Л И увядает и не умирает. Но Платон пошел гораздо дальше предметного определения «политической деятельности».

В «Политике» Платон выдвинул только самый принцип историзма, или, лучше сказать, ту необходимую конструкцию, без которой невозможна никакая история. Учение о специфике человеческого общежития становится ис-

торией с того момента, когда обследуется становление этого общезития.

Диалектические этапы исторического развития сформулированы и критически изложены им как четыре порочные формы правления в VIII и IX книгах «Государства». Здесь Платон выступает именно как античный философ истории, пытаясь применить на деле то свое диалектическое учение о полисе и политике, которое мы находим в диалоге «Политик».

Платон в «Государстве» прекрасно учитывает временность всякой фактической формы правления. Если аристократия обеспечивала господство лучших во всех отношениях, то это лучшее очень легко может превратиться просто в денежное превосходство, когда люди ценятся по их имущественному цензу и когда такие люди — он их называет «тимократами» — являются организаторами государства (VIII 548 a — c). Но и этот принцип богатства не стоит па месте. Ведь богатыми хотят быть все. А это невозможно. И тогда получается, что богатейшими людьми являются только немногие, которых Платон и называет теперь уже не тимократами, а олигархами. Значит между тимократами и олигархами, по Платону, разница несущественная; но только в олигархии принцип имущественного ценза проводится наиболее прямолинейно (550 с — 553 a). Однако ведь и такое сосредоточение богатства в немногих руках тоже не может претендовать на какое-нибудь длительное существование.

Но на этот раз люди уже начинают понимать, что от олигархического сосредоточения богатств невозможен переход к прежним аристократическим или даже умеренно-тимократическим идеалам. Не лучше ли все государственное богатство разделить поровну между всеми, всех сделать одинаковыми, всех сделать свободными, всякому разрешить проявление его индивидуальности?

Так олигархический строй переходит в демократию, где уже нет ни бедных, ни богатых, а все делится у всех совершенно поровну. Платону принадлежит блестящая характеристика демократической формы правления (557 a — 558 с). Но неумолимая судьба истории не может остановиться и на этом. Как от своеволия немногих в олигархии люди перешли к своеволию всех в демократии, так теперь, доведенный до предела принцип своеволия заставляет людей переходить от демократии к тирании,

когда своеволие, достигая своего предела, естественно, начинает принадлежать только одному, а все прочие оказываются лишь его рабами (562 a — 569 с). Впрочем, и сам тиран, по Платону, тоже является рабом, но на этот раз рабом своих же собственных вожделий (IX 577 с-е).

Платон, так глубоко и тонко мыслящий философ и такой противник наивной народной мифологии (подобного рода критике посвящаются у него целые трактаты или отдельные книги трактатов, вроде II, III книг «Государства»), никак не мог выйти за рамки античного мифологического мышления, которое было далеко от выработки понятия о бесконечной свободе субъективного мышления и от установления математически точных фактических закономерностей. Это ведь так и должно быть, поскольку рабовладельческие горизонты античного мира не создавали никакой возможности для безграничного развития человеческой личности, которая в те времена, в конце концов, при самом тонком своем развитии опиралась только на видимое и осязаемое, т. е. только на правильно движущийся небесный свод.

Дальше этого вопрос уже не ставился, а если и ставился, то античное мышление, ограниченное указанным образом, никак не могло выработать таких законов природы, которые бы объяснили человеку решительно все, что происходит. А так как чувственноограниченные закономерности небесных движений на каждом шагу оказывались недостаточными, то последнюю причину происходящего все античные философы, но исключая и материалистов, и все нефилософы продолжали по-старинному находить в необходимости, судьбе, роке, случайности, предопределении и в прочих старинных образах фатализма. Не чужд этому и Платон, из которого можно было бы привести множество суждений на эту тему. Но для нас достаточно указать хотя бы на то место из «Федры» (248 с — е), где говорится о законе Адрастеи, или целое рассуждение в «Государстве» о Необходимости (X 616 с — 617 b), на коленях которой движется весь мир со всеми его сферами, о трех дочерях этой Необходимости, обозначенных у Платона страшным для античного человека именем Мойр — Лахесис, Клото и Атропос, хранящих в себе все прошедшее, все настоящее и все будущее решительно всего существующего.

Эти платоновские тексты специально относятся к мифу о переселении душ. Вот в «Федре» все человеческие души вращаются на своих крылатых колесницах вместе с богами по периферии космоса. Одни из них почему-то продолжают вращаться вместе с богами вполне безвредно для себя; а другие почему-то вдруг смешиваются уже на небе в виде какой-то беспорядочной толпы и почему-то начинают падать на землю и уже, конечно, в тяжелом и смертном теле, далеко от того блаженства и бессмертия, которыми они обладали во время небесного путешествия. Тут возможны самые разнообразные типы перевоплощения.

Спрашивается: почему же это так происходит? Ответ Платона суров и непрекаем: творится все это «по закону Адрастеи», т. е. по закону непреложной необходимости. Картина такого фаталистического, на первый взгляд, мировоззрения изображена также и в мифе о душепереселении в «Государстве» (X книга). Казалось бы, этим все и кончается. Существует какая-то никому не известная, непреодолимая и неумолимая судьба, рок, необходимость; и все остальное только и творит волю этой судьбы, которая, сама слепая, действует вне всякого разума и ни за что не отвечает.

И в «Федре» и в «Государстве» каждое тысячелетие все души, и опять таки по закону той же необходимости, должны *сами* выбирать свою собственную жизнь на последующее тысячелетие. В результате этого получается, что от намеченного у нас фатализма, как говорится, не остается камня на камне. Перед своим воплощением в новую земную жизнь души испивают воду Леты, т. е. реки забвения, и тут же забывают все то, что они сами же для себя выбрали.

Можно ли после этого сказать, что земная жизнь человеческого, да и всякого другого существа только предопределена фаталистически и что, по Платону, вся человеческая история творится по законам неотвратимой, раз навсегда данной и к тому же безответственной необходимости? Очевидно, на этот вопрос можно ответить только отрицательно. Та реальная человеческая история, которую мыслит Платон, обязательно есть *слияние свободы и необходимости*. Мифологически и художественно это, по античному образцу, дается в разных образах, символах, аллегориях, а иной раз в труднопонимаемых

иносказаниях. Однако логически после снятия художественно-мифологических покровов обнажается совершенно четкая и непрекаемая *диалектика свободы и необходимости*.

Философия истории, хочет сказать Платон, основана на диалектике свободы и необходимости. Человек совершенно свободен во всех своих поступках и во всех своих исторических деяниях. Но здесь же Платон проповедует, что вся эта человеческая свобода необходимым образом ограничена, основана на природе всякого действующего человека. И что самое главное, даже и эта природа, бессознательно действующая в каждом человеке, в своем самом глубоком основании тоже определена, выбрана но кем иным, как им же самим. И если об этом своем преджизненном выборе сам человек во время своей земной деятельности ничего не знает, то это уже не так существенно, и диалектика свободы и необходимости действующего человека объективно от этого несколько не страдает.

Таким образом, подчеркивая мифологический историзм у Платона, мы должны сказать, что у этого философа зрелой античной классики оказались вполне осознанными и идея целостности исторического процесса, и идея его определенной смысловой направленности, и та диалектика свободы и необходимости, без которой вообще трудно представить какую-нибудь законченную философию истории.

Однако, если мы действительно захотим охватить платоновскую философию истории в целом, то должны начать с полной противоположности тому, о чем говорилось до сих пор. Будучи безусловно убежденным в мифологии, но не в наивной и народной, а в той, которая конструируется у него теоретически, Платон настолько уверен в истинности подобного рода исторической мифологии, что не испытывает никакой нужды говорить о ней на каждом шагу и злоупотреблять ею. Убежденность в философском историзме дает ему возможность совершенно не быть заинтересованным в постоянном ее конструировании, а, наоборот, предаваться вполне позитивным рассуждениям и быть самым настоящим историком фактографического и прагматического типа так, как будто бы никакого учения об идеях или мифе у него никогда и не существовало.

Это особенно поразительно выступает в том же самом «Государстве», которое как раз и имеет своей целью создать идеальную конструкцию человеческого общежития, и где, казалось бы, мы на каждом шагу должны встретиться с мифологическим историзмом. У Платона нет ничего подобного. Он рассуждает в «Государстве» совершенно здраво и вполне фактографически, и далеко не сразу выясняются здесь подлинные намерения исторически мыслящего философа.

В «Государстве» (II книга) Платон исходит из такого первобытного состояния общества, когда люди слишком изолированы друг от друга и слишком мало понимают пользу общежития. Мало-помалу человек начинает сообщать, что общество дает ему то, чего он сам индивидуально не может создать. Подробнейшим образом Платон рассказывает об этой растущей человеческой нужде, о постепенном появлении и росте человеческой взаимопомощи, а в связи с этим и о росте ремесел и благоразумного их использования.

По Платону, постепенно возникает нужда в обмене главнейшими продуктами человеческой деятельности, в торговле, рынках, купцах, наемниках, в монете. Постепенно усложняются человеческие потребности также и в смысле образа жизни, покамест еще достаточно простого. Однако роскошь не заставляет себя долго ждать. Тут же появляются разного рода тонкие потребности, возникают искусства. Холеный образ жизни, обилие продуктов, расширение населяемой территории, столкновение одних общин с другими, возникновение войн, необходимость создания особого военного сословия, а вместе с тем и безусловная необходимость весьма тщательного разделения труда, без чего невозможно было бы удовлетворение бесконечно растущих человеческих потребностей. Особенно много говорится о воинах, т. е. о стражах государства, и детально рисуется необходимое для них воспитание. Этому посвящается не только конец II книги (374 е — 383 с), но и вся III книга. Так постепенно даже с критикой народной мифологии и плохого искусства, Платон доходит до обрисовки первого и самого важного общественного сословия, именно философов. При этом Платон все время хочет оставаться на почве фактов и весьма Здравого их обсуждения. Не раз он упоминает также и о естественных, вполне природных способностях человека,

которые, с его точки зрения, требуют признания и воспитания.

Можно прямо сказать, что во всех этих рассуждениях, несмотря на морализм и дидактизм, Платон поразительно образно фактографичен и прагматичен.

Явную склонность к фактографии мы находим также и в «Законах». Вся III книга «Законов» является типичнейшей для зрелой греческой классики фактографическо-прагматической историей, но, конечно, с проведением определенного принципа и с неуклонным заданием располагать исторические материалы не как попало, а в определенном направлении. Платону хочется здесь доказать, что идеальным и подлинным устройством человеческого общежития может явиться только существенное ограничение абсолютной власти правительства и такое же существенное ограничение абсолютной власти бесконечных народных свобод. Чтобы доказать необходимость такого социально-политического устройства, Платон предпринимает длинное историческое исследование, начиная с первобытных времен. Вначале люди живут беспорядочной жизнью (III 676 а — 677 е). Постепенно назревает необходимость упорядочения, следовательно необходимость законодательства (677 е — 680 е). Вполне исторически — ростом населения и ростом потребностей — объясняется возникновение царской власти и аристократии как до Илиона (680 е — 682 а), так и после него. Находим у Платона и анализ возвышения дорийцев (682 е — 684 е), укрепления и в дальнейшем ослаблении Лакедемона, а также рассмотрение противоположности между персидской чрезмерной тиранией и аттической чрезмерной свободой.

Реставраторский характер платоновского мышления, использующего древнюю мифологию, в которой не было различия между личностью и обществом, между гражданином и государством и вообще между чувственным и идеальным, здесь очевиден. Но для зрелой классики необходим был историзм, который не просто занимался бы мифологией как таковой и не просто фактографическим прагматизмом как таковым.

Логическим синтезом мифологического и фактографического исследования у Платона как раз и оказываются его «Государство» и «Законы» — образцы утопического идеала философа. В утопическом государстве Платона

все настолько вечно, прекрасно и незыблемо, что здесь, собственно говоря, уже прекращается живая история и ход времени, как бы смыкаются фактография и мифология.

«Законы» Платона идут в этом отношении еще дальше. В них конструируется не только вечное и неподвижное состояние отдельных группировок внутри государства, но все государство, и притом сверху донизу и без всякого исключения, вечно должно воспевать идеальные законы, плясать в их честь и пребывать в постоянном веселье и восторге [16, с. 140—146]. Здесь-то мы и находим подлинное завершение классически полисного историзма, который, будучи социально-политической реставрацией, восстанавливает не что иное, как стародавнее и вполне антиисторическое, чисто мифологическое время.

2. Аристотель

В формальном смысле слова Аристотель является безусловно антагонистом Платона. Тем не менее фактически он иной раз не только не критикует Платона, но и, наоборот, старается углубить его идеализм и вполне сознательно считает платоновский идеализм недостаточным.

Критикуя Платона за обособление его вечных и абсолютных идей от материальных вещей, Аристотель выдвигает подробно развитое в «Метафизике» учение о Нусе-Уме, который является для философа «идеей идей», «местом идей» и абсолютно изолирован от мира вещей (XII 7, 1073 а 4). Этот «Ум», который трактуется у Аристотеля и как космический, и как божественный, имеет свою собственную материю, которую он так и называет «умопостигаемой» (VII 10, 1036 а 9; II 1037 а 4; VIII 6, 1046 а 34), хотя в то же время является «мышлением мышления», перводвигателем, богом или чем-то божественным (XII 9, 1072 в 14 - 1073 а 13).

«Космический Ум» пронизывает собою не только все вещи вообще, но и каждый мельчайший момент каждой отдельной вещи. Что же в таком случае Аристотель может сказать нам о времени и об историческом процессе? Если идея вещи пронизывает самую вещь до ее послед-

него и мельчайшего элемента, то, с точки зрения Аристотеля, прежде всего должно представляться ясным, что время неотделимо от движущегося тела, т. е. от движения, и является как бы мерой или числом самого движения, хотя и не сводится к нему.

Действительно, время для Аристотеля представляется в «Физике» скорее всего каким-то «движением и изменением» (IV 10). Но возникают апории, противоречащие этому: изменение совершается в самом теле, время же, по-видимому, находится вне тела; изменение может идти скорее и медленнее, время же не может. Эти апории показывают, что время для самого Аристотеля все же не есть только движение, но оно не может быть без движения («движения» в греческом смысле слова, т. е. всяческого изменения, перемещения, смены состояния мира). Движение — сама стихия времени, и без движения время не воспринималось бы.

Таким образом, время для Аристотеля, как и для всей античности, не существует без его содержательного наполнения, без того, чтобы в нем что-то происходило. Но и для Аристотеля возникает вопрос, чем же является время в событии само по себе и чем оно, в конце концов, отличается от самого движения.

Аристотель разрешает этот вопрос таким образом, что время есть различие в событии «прежде» и «после». Но, сказать так, значит еще ничего не сказать, потому что «прежде» и «после» сами нуждаются в определении и сами представляют ту загадку времени, какую надлежит разрешить. Правда, предыдущее и последующее, по Аристотелю, первоначально относятся к «месту», а не ко времени и потому как будто правомерно могут быть привлечены для определения последнего.

Изучение проблемы «места», т. е., мы бы сказали, пространства, у Аристотеля во многом параллельно изучению времени; и очень жаль, что исследователи обычно не обращают внимания на этот параллелизм. Подобно тому, как время «едва существует», Аристотель недоумевает «не только относительно того, что представляет собой место, но и существует ли оно» («Физика» IV 1 209 а 29—30). Апории «места» аналогичны апориям «времени». «Предыдущее» и «последующее» существуют в «месте», «по положению» (II, 219 а 15—16), как идущее одно за другим; таким же образом Аристотель предла-

гает понимать «предыдущее» и «последующее» во времени: «одно из них всегда сопровождает другое» (219 а 19). В связи с этим определяется и время. В событии всегда есть некий порядок протекания («так как движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь», 219 а 12). И когда мы начинаем воспринимать этот порядок, то перед нами уже не событие, а время (219 а 25). Подобно тому, как предметы, находящиеся в «месте», охватываются «местом», так события охватываются временем (12, 221 а 18).

Аристотель настолько не может мыслить время отдельно от событий («движения»), что бесконечностью времени объясняет бесконечность движения.

Скорее всего нам хотелось бы найти у Аристотеля более точное объяснение понятий «прежде» и «после», так как именно на них, как оказывается, строится у него определение времени. Однако, хотя Аристотель знает до пяти различных значений этих понятий, причем в отношении положения они суть иное, чем в отношении движения и времени, точного разъяснения мы у него не находим.

«Находиться во времени» для движущегося или покоящегося предмета у Аристотеля означает просто, что движение или покой этого предмета измеряются. Поскольку же измерять может лишь душа, то и время в собственном смысле слова может быть лишь там, где есть душа (221 а 8).

Если рассуждать формально и безотносительно, то, по Аристотелю, время есть число движения, или его мера, его порядок. В этом смысле учение Аристотеля о времени было подвергнуто блестящей критике еще в древности неоплатоником III в. н. э. Платином в особой главе «Эннеады» (III 7, 9). Однако к Аристотелю нельзя подходить формально, а его учение о времени нужно излагать в контексте его философии. Контекст же этот и можно себе представить только в связи со всеми чертами сходства и различия учений Аристотеля и Платона.

Исходным философским противопоставлением для обоих мыслителей является противопоставление четко разделенного бытия и сплошного, неразделимо текущего инобытия, т. е. становления. Но Платон по преимуществу погружается в абстрактно-понятийное и в дальней-

шем диалектическое исследование этих областей; Аристотелю же хочется представить эти области по возможности более материально, чувственно и описательно.

Платон, желая объединить эти области (после их тщательного разграничения), пользуется диалектическим методом, позволяющим признавать как полную противоположность этих областей, так и их единство, доходящее до полного тождества.

Напротив, Аристотель весьма неохотно пользуется чистым становлением, а прямо берет его с материальной наполненностью, т. е. исходит уже не из отвлеченного становления, но скорее из материального движения. И чистое бытие Аристотель не всегда оставляет в нетронутом виде, но часто пытается представить его гораздо ближе к числовой расчлененности. Платон свое становление, а, следовательно, и движение, представляет не только в виде простой текучести, но и в виде раздельности, исходящей из числовых функций чистого бытия. Поэтому, желая определить время как конкретность материально заполненного становления, он учит, что время есть подвижный образ вечности, а вечность есть неподвижный, т. е. собранный в одну точку, образ времени.

Что же делает Аристотель? Своим утверждением, что время есть число движения, он в основном поступает никак не иначе, как поступал и Платон, который, как мы уже знаем, тоже конструировал время с помощью числовых принципов вечного бытия. Но тут же видна и огромная разница между Аристотелем и Платоном. Исходя из желания трактовать действительность обязательно как нечто материальное и наглядное, Аристотель не учитывает, что движение предполагает время, поскольку вечное движение совершается именно во времени.

Однако при формально-логическом подходе необходимо сказать, что Аристотель определяет неизвестное тоже неизвестным: время есть число движения во времени. Если бы он сказал, что время есть число движения как заполненного становления, то он избежал бы этой логической ошибки. Но ему не хотелось говорить о чистом становлении, а сразу — уже о заполненном. А тогда приходится допускать упомянутую здесь ошибку.

Точно так же, никто, даже сам Платон, не будет возражать против необходимости числового разделения

сплошнотокующего и неразличимого движения. Но, гоняясь за конкретностью и боясь слишком идеального представления о числах, Аристотель утверждает, что время существует при условии считающей души. И, конечно, для позитивно мыслящего философа человеческая душа понятнее, чем мировая душа. Однако поверить в этом отношении Аристотелю, значит признать его субъективным идеалистом, противоречащим своей же собственной, вполне объективистской философии. Ведь с точки зрения самого же Аристотеля, время существует до всякого человека и до числовых операций его души. Но тогда Аристотелю пришлось бы волей-неволей признать общебытийные, а не только субъективно человеческие процессы счета. Поэтому напрасно выдвигают некоторые буржуазные исследователи этот якобы субъективизм Аристотеля. На самом деле здесь нет ни того ни другого, а есть только вполне естественная для Аристотеля и для нас понятная философская склонность мыслить все абстрактное и понятийное по возможности конкретнее и нагляднее.

В связи с этим нельзя придирается к Аристотелю и за то, что для определения времени он оперирует такими категориями, как «теперь» или «раньше» и «позже», на том-де основании, что подобного рода категории уже предполагают понимание того, что такое время. На самом же деле Аристотель и здесь хочет базироваться на том, что более конкретно и более наглядно. Что такое «теперь», по своему жизненному опыту знает решительно всякий. А уже небольшое прикосновение мысли к этому предмету обнаруживает и то, что всякое «теперь» и ограничено, поскольку раньше него было прошлое, а в дальнейшем будет еще будущее, и безгранично, поскольку внутри него совершается сплошное становление, не исчислимое никакими числами и вообще никакими раздельными структурами.

Аристотель прекрасно чувствует чистую длительность и полную иррациональность времени, с одной стороны, а с другой — и всю необходимость для времени быть сосчитанным, без чего оно не могло бы переходить от одной точки к другой и быть прерывным, без чего необходимая для него прерывность оставалась бы слепым и никому не понятным абсолютным становлением. Таким образом, вполне заметна как связь Аристотеля с Плато-

ном, так и тот огромный шаг вперед, который Аристотель делает в сравнении с чистым платонизмом [17, с. 275-299].

Такую же конкретизацию платонизма мы найдем и в учении Аристотеля о родовой общине и о рабовладении, после чего только и можем впервые формулировать аристотелевскую философию истории.

В трактате «Политика» Аристотель хочет прежде всего определить то специфическое, чем отличается человеческая история. Первым составным элементом всякой исторической единицы является, по Аристотелю, *родовая община*. Она состоит из отношений мужа и жены и из отношений отца к детям. Государство, как об этом мы читаем дальше у Аристотеля, есть не что иное, как только объединение этих родовых общин.

Родовая община — только один из составных элементов государства, но элемент этот обладает огромной значимостью, и Аристотель его тщательно исследует. Введение подобного элемента в самую сущность государства свидетельствует о том, что Аристотель является мыслителем, который хочет подытожить вековое развитие своей страны.

То, что родовая община введена Аристотелем в самое понятие государства, говорит не только о широте и глубине его исторического и общественно-политического мышления, ни о том, что он этим самым дает ценнейший итог тысячелетнего развития Греции и показывает пронизанность античного государства разнообразными остатками общинно-родовой формации. А о том, что Аристотель весьма глубоко ценит древнюю мифологию и считает ее предшественницей философии, свидетельствует весьма пространное и убедительное рассуждение в его «Метафизике» (XII 8).

Другой основной элемент всякого исторического государства (кроме отношений мужа и жены, отца и детей) — *рабство*. Здесь Аристотелю принадлежит также важнейшая роль в анализе государства как исторического явления. Оказывается, по Аристотелю, никакое государство немислимо без наличия в нем господ и рабов.

До Аристотеля, который своим учением о необходимости рабства подвел итог тысячелетнему существованию древней Греции, еще не было ни одного ни философа, ни историка, который бы говорил на эту тему

столь открыто и откровенно и столь категорически. Однако тончайший ум философа отнюдь не ограничился просто констатацией факта, пусть хотя бы и универсального. Аристотель дает весьма глубокий анализ понятия раба и очень отчетливое о нем представление, в противоположность всем предыдущим мыслителям и поэтам.

Раб, по Аристотелю, вовсе не есть то живое существо, которое эксплуатируется только в виде какого-нибудь насилия. Раб только тот человек, кто является рабом по своей *природе*, равно как и свободнорожденный вовсе не тот, кто пользуется полной свободой и совсем никак не трудится, но только тот, кто является свободнорожденным по *природе*. Тут у Аристотеля везде мелькает это магическое для него слова «природа».

Мы уже видели, что эту природу Аристотель меньше всего склонен понимать позитивно и реалистически материально. Термин этот уходит у Аристотеля в глубины и высоты его мировоззрения и ни в коем случае не объясним теми или другими исторически возникшими и исторически развивающимися обстоятельствами. Аристотель — рабовладелец до мозга костей. У него при нормальном и естественном состоянии бытия тело есть раб или «инструмент» души, а душа — господин тела («Политика» I 5, 1254 а 35). Душа у него подчиняется разуму, или уму, духу, а дух есть всегда господин над душой («Этика Никомахова» XI 7, 1178 а 2). Сам человеческий дух есть раб «космического Ума», или богов, а этот божественный «космический Ум» есть господин над всеми человеческими умами («Метафизика», XII 6, вся глава; 7, 1073 а 11—12). Материя, не хуже чем у Платона, есть раб всего идейного, а идея есть господин над материей (там же, VII, 1029 а 6, 29).

Все это универсальное и космическое рабство возникает не в результате насилия или присвоения собственности, не в результате труда или безделья, словом не в результате случайности, но по самой своей природе. По природе вполне естественно одним повиноваться, а другим повелевать, одним быть подвластными, а другим — властвовать.

У Аристотеля мы находим самое отчетливое и откровенное, самое бесстрашное и, с его точки зрения, вполне научное понимание рабства как того, чего требует сама

природа существования государства и в чем Аристотель совершенно не находит ничего постыдного или противоестественного. Наоборот, одни у него свободны по природе, другие — рабы по природе. Законы природы, конечно, можно всегда нарушать. Раб может и восстать против господина, телесные потребности тоже могут восстать над душевными способностями, душа — против требований разума, а разум — против богов. Это все вполне может быть, по Аристотелю, и даже часто бывает. Но все это, с его точки зрения, противоестественно, безобразно, уродливо и требует уничтожения или расстановки по своим местам.

Мы хотели бы обратить внимание на важные обстоятельства, характерные для исторического и политического мышления Аристотеля. Идеальное, или «среднее», государство, по Аристотелю, должно быть фактическим осуществлением того, что все греки называли «арете». Это, конечно, есть то, что у нас и вообще в современных языках переводится как «добродетель». Это, действительно, есть добродетель, но только не в смысле какого-нибудь возвышенного, внутреннего и морального состояния человека, но в смысле его практически целесообразно направленной воли.

Общеизвестное аристотелевское учение приходит к тому, что всякая добродетель есть середина между двумя крайностями, как, например, щедрость есть нечто среднее между скупостью и мотовством. Проповедуя этот «средний» политический строй, Аристотель не только конкретизирует свою теорию «золотой середины», но, пожалуй, обобщает общегреческое учение о добродетели и красоте как о срединной гармонии двух крайностей.

Высокая мораль и разум свойственны у Аристотеля только высшему классу; но не свойственны ни ремесленникам, ни поденщикам, ни рыночным торговцам. У рабов даже и вообще не существует рассудка. Следовательно, наиболее разумным и максимально доступным государственным строем является, по Аристотелю, не тот, в котором господствуют только моральные и разумные люди, но и не тот, который создается низами. Надо придумать нечто третье, где мораль господ осуществлялась бы реально, а безнравственность низов получала бы известного рода преобразования и приобщалась бы к общегосударственной добродетели и разуму.

Так, как подобное учение изложено у Аристотеля, оно звучит вполне утопично и не хуже платоновской политической утопии. Но для изучающих понимание историзма у древних эта аристотелевская иллюзия, несомненно, говорит об очень многом и отражает собою прежде всего общегреческий идеал умеренности и гармонии.

Назовем отдельные категории, которыми определяется у Аристотеля не столько само «политическое», по современному историческое, бытие, сколько его структура.

Первый принцип политической жизни, по Аристотелю, заключается в том, что он возникает в результате сопоставления понятий «полис» и «полития». Разделение это настолько простое и для Аристотеля настолько характерное, что для него не требуется большого и длительного рассуждения. Если под полисом Аристотель понимает определенное население, взятое в целом, то полития у него есть устройство полиса, его организация, его *структура*.

Мы, пожалуй, прибавили бы только один момент для понимания аристотелевской политии. Именно Аристотель настолько разносторонне и многообразно обрисовывает черты разных возможных политий и настолько глубоко чувствует их многочисленные оттенки и исторические особенности, что здесь необходимо говорить не только об их устройстве, организации или структуре. При обрисовке каждой политии чувствуется как бы некоторого рода живое лицо данного государственного устройства, которое изображается Аристотелем с огромным мастерством и художественной интуицией. Далее, если полития есть благоустроенный и целый организм, то он невозможен без определенной закономерной структуры, т. е. без того, что Аристотель называет законом. Закон для Аристотеля как раз и служит таким внутренним содержанием политии, которое явлено в ее внешнем облике. Здесь перед нами снова выступает как аристотелевская, так и общеантичная категория меры, без которой немисливо аристотелевское государственное устройство.

Наконец, Аристотель очень любит говорить об *автаркии* всякой политии, т. е. об ее самостоятельности, об ее самодовлении и об ее независимости ни от чего дру-

того. Это любимейшая тема Аристотеля, которой он с большим удовлетворением занимается и в «Никомаховой этике», да и почти во всех других своих сочинениях.

Рассуждения Аристотеля отличаются большей продуманностью и гораздо больше, чем у всякого другого автора, соответствуют исторической жизни древних греков. Никто так уверенно и убежденно не писал о родовой общине и ее роли в политике, как Аристотель. То же самое нужно сказать и о рабстве. О рабовладении у Платона либо ничего не говорится, либо говорится в форме весьма неясной и противоречивой. И только один Аристотель не постеснялся сформулировать ясно и отчетливо одну из аксиом античного мира вообще.

Аристотель иной раз выступает не противником Платона, а, скорее всего, его продолжателем, что, конечно, нисколько не помешало их антагонизму в очень многих отношениях. В частности, никак нельзя сводить учение Аристотеля о временном процессе к учению о мере (т. е. о количестве пространственных размеров). Здесь выдвигается аристотелевское понятие «теперь», которое объединяет в себе и все прошлые моменты, и все моменты будущего. Таким образом, и для Аристотеля время оказывается подвижным образом вечности, как это вышло у Платона. Только большая позитивистская настроенность Аристотеля заставляет его говорить об обычном пространственном движении и не формулировать то, что для него разумелось само собою. Также и свою политик) Аристотель мыслит как некоторого рода образ вечности, причем такое представление относится у него не только к идеальному государству, но в разных смыслах и с разными оттенками присутствует и в каждой политии вообще.

Если свести все, что мы говорили об Аристотеле, в одну формулу, то можно сказать так: полития есть основанная на родовой общине и рабовладении общность людей, которые вознамерились создать и всегда поддерживать закономерную и физиологически определенную автаркию в целях приобщения к вечности во всех своих поступках, мыслях, во всей своей жизненной целеустремленности. Итоговый характер аристотелевской теории политии ясен сам собою. Тут можно прибавить только тот несомненный факт, что Аристотель сильно колебался

между аристократией и монархией, но был поклонником македонского монархизма. После смерти Александра он был принужден бежать из демократических Афин и

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нам остается подвести итог всему изложенному, а для этого необходимо кратко формулировать основные ступени понимания времени и культурного развития в античности.

1. Мифологическое время. Нераздельная слитость представлений времени и вечности. Время есть развернутая вечность, а вечность есть свернутое в одной точке, в одно мгновение время.

2. Эпическое время. Героический индивидуум пока еще не отделился, но уже отличает себя от родовой общины. Поскольку он не отделился, все свои подвиги он совершает с полным сознанием их тождества с велениями богов и судьбы. Поскольку же он отличен от них, он рассматривает и себя, и свое окружение как свободное от богов, демонов и судьбы. Но для этого необходимо частично отделять временной поток от вечности и, следовательно, понимать это время, поскольку оно уже отпало от цельной вечности, как невероятное нагромождение событий, причем каждое такое событие или каждая их совокупность обладает своим собственным временем. Примером может служить пустота и незаполненность дней в начале и в конце «Илиады» и огромная переполненность их в середине поэмы. Философия историзма на данной ступени заключается в изображении индивидуальных подвигов свободного героя и соответствующих событий на фоне прежней картины взаимно слитых вечности и времени.

3. Полисное время. Оно выдвигает гражданина-героя уже в смысле более отвлеченном. Вместо родовой общины возникает гражданская община, с необходимым привлечением рабского труда, а также с разделением умственного и физического труда. В сравнении с эпическим временем то время, которое можно считать полисным,

гораздо больше трактуется в своей самостоятельной развернутости, принимая то полумифологические черты, то черты пустого, однородного и безразличного к вещам времени. Другими словами, о времени начинают здесь высказываться разного рода характеристики уже философско-теоретического характера. Ярче всего это видно на трагедии. У Эсхила временной поток трактуется как самостоятельное живое существо, отличное и от отдельных субъективных переживаний человека, и от объективных абсолютов мифологии. В общем это точка зрения досократиков. У Софокла это полумифическое время уже не признается в своей гладкой текучести, но проснувшийся полисный человек, далеко зашедший в своей эмансипации, вступает с ним в конфликт и, терпя от него поражения, приходит в отчаяние, но не смиряется. От этого один шаг до того безличного понимания времени как самостоятельной, но нейтральной к человеку области, которое мелькало еще в «Одиссее». У Еврипида время и его протекание изображается по преимуществу в виде отдельных субъективных переживаний, то творческих, то подневольных, для которых безразлична самостоятельная значимость времени.

4. Досократовские философы особенно подробно разработали эту интуитивную концепцию времени. Оно здесь берется уже в самостоятельной текучести и в этом смысле противоположно мифологическому времени, собранному, как мы уже говорили, в одном мгновении. На него перенесены все атрибуты вечности: непрерывность, всемогущество, всеприсутствие и нескончаемость, вседовольство, принцип оформления всего существующего и борьбы. В конце концов, оно — страшное олицетворение. Эта философия истории должна приниматься во внимание при оценке Геродота и Фукидида.

5. Атомизм. В этой досократовской философии большую роль в смысле философии истории сыграл атомизм (как раз в конце V в. до н. э., т. е. в конце всей недолговременной истории греческого классического полиса). Атомизм выдвинул на первый план, во первых, концепцию абсолютной индивидуализации бытия, во-вторых, концепцию инфинитезимального понимания действительности, т. е. понимания атома как предела бесконечно малых приближений к нему вещей соответствующего типа. Возникла теория скульптурного континуума, а сле-

довательно, и времени, тоже состоящего из отдельных точек, однако в качестве пределов приближения к ним всех остальных точек становления времени. В этом смысле атомизм был гораздо более конкретной разработкой того общего и глобального становления, которое было еще у Гераклита и Эмпедокла.

Такая мыслительная конкретизация процессов становления материально-вещественных атомов имела своим результатом, во-первых, обращение внимания на целовещескую, а не только на космическую историю и, во-вторых, понимание человеческой истории в ее материально-вещественном виде, начиная от первобытных времен и кончая последними достижениями тогдашней цивилизации. Поэтому позитивно настроенный Фукидид в теоретическом отношении опирается не только на досократовское понимание времени, но и на современный ему инфинитезимальный атомизм. Та философия истории, которая лежит в основе исторических методов Фукидида, есть, в сущности говоря, атомистическая теория скульптурного континуума.

6. Подход к Платону и Аристотелю. Таким образом к периоду деятельности Платона и Аристотеля в IV в. до н. э. из старого мифологического представления о слитности времени и вечности уже оказались выделенными и достаточно глубоко проанализированными, по крайней мере, два частичных момента: героическое (эпическое) понимание времени, когда становление времени уже распалось на отдельные промежутки (довольно бессвязные и нагроможденные, объединенные только героической волей, в глубине своей все еще связанной с мифологическим мироощущением), и полисное время, когда постепенно освобождающееся от вечности время становилось самостоятельной силой, такой же полумифической и полупозитивной, как сам греческий классический полис с постоянным приближением к пониманию времени не однородного и всюду одинакового, бесконечного и вполне пассивного континуума, уже отличного от наполнявших его вещей и тем создававшего возможность для фактографического прагматического историзма. Этот последний, однако, очень скоро выявил всю свою недостаточность. Отрицая вечность как самостоятельное и объясняющее начало, он наделял развернутое в бесконечный континуум время атрибутами вечности и нескон-

чаемости, вместе с тем, однако, превращая искание причин в дурную бесконечность никогда нескончаемых объяснений.

Здесь сам собой вставал вопрос о совмещении достигнутого понимания бесконечно развернутого времени с таким, которое хотя и длится, но не исчезает, длится без всякого ущерба и убыли. Но для этого нужно было не столь слепо и не столь непосредственно использовать самостоятельно развернутую стихию времени. Нужно было понять это исконно полисное время в целом как единую категорию и объединить ее с вечностью, но уже не в мифологическом, а в диалектическом смысле слова.

7. Платон. Так возникла последняя и наиболее зрелая философия истории, принадлежавшая греческой мысли в период ее классического развития. Платон реставрировал древнее мифологическое представление времени, но реставрировал в понятиях, т. е. диалектически. Время и вечность опять оказались слитыми в одно целое, но слитыми уже после взаимного разделения и противопоставления. Время, говорил Платон, есть подвижный образ вечности, а вечность есть неподвижный образ времени. Эпическое время, освободившее героического индивидуума, уже начинало представлять себе мифологическую стихию времени и вечности как нечто последовательно становящееся. И потому здесь мифологическая слитость времени и вечности превратилась в концепцию *вечно становления*.

Философия истории в эпический период греческой мысли была не чем иным, как философией *вечно возвращения*. Полисное время углубило эту концепцию, разработало ее в деталях и превратило в философию периодических мировых пожаров у Гераклита и Эмпедокла. Это полисное время чем дальше, тем больше освобождалось от вечности и превратилось в самостоятельную стихию вплоть до полной своей эмансипации в период инфинитезимального атомизма. Это была уже не столько философия вечно возвращения, сколько философия *материального развития человеческой истории* от первобытных времен до тогдашней современности, включая идею бесконечного развития. Недостаточность такой концепции и стали восполнять Платон и Аристотель, опять признавшие древнюю слитость времени и вечности и тем самым оказавшиеся философами греческой общественно-

политической реставрации. Здесь вновь водворился на свое прежнее место чувственно воспринимаемый космос, а философия истории стала проявлять себя по преимуществу как диалектика *внутрикосмического душепереселения и душевоплощения*.

8. Аристотель в IV в. до н. э. потому явился завершителем классической философии истории, что он представил себе платоновскую диалектику времени и вечности гораздо нагляднее и гораздо конкретнее, с максимально возможным для классики приближением к вещественно-материальной человеческой истории. Он впервые дал проанализированную теорию родовой общины и столь же глубоко проанализированную теорию рабовладельческого полиса, оставив то и другое не просто на стадии позитивно-эмпирических наблюдений, но возводя то и другое на ступень общего состояния космоса.

У Платона отношение идеи и материи мыслится как отношение отца и матери, а возникающее из этого брака детище есть любая реальная вещь. Таким образом, родовые отношения трактуются у Платона космологически. Но то же самое Аристотель сделал и с рабовладением. У него получается так, что все на свете, и в логике, и в физике, и в обществе, подчиняется одно другому, и это подчинение Аристотель назвал рабством. Поэтому весь космос у Аристотеля, начиная с низших форм материи и кончая Умом-Перводвигателем характеризуется сплошной рабовладельческой структурой. Этим самым Аристотель конкретизировал теорию Платона и показал в наглядной форме чем, собственно говоря, является родовая община и рабовладельческий полис в глазах синтетического теоретика времени и вечности.

9. Прогрессивный и регрессивный характер античной философии истории. Вспоминая то, о чем мы говорили в самом начале нашей работы, а именно, те необходимые категории, без которых невозможно никакое построение философии истории, мы сейчас должны сказать, что все эти категории прекрасно представлены в античности и что не буржуазной Европе, но именно древней Греции принадлежит честь систематического построения философии истории. Мы утверждали, что для философии истории необходимо полноценное использование таких категорий, как становление (или движение и изменение), развитие и специфически общественное развитие.

Никто в Европе не понимал так глубоко процесс становления и чистого, и заполненного, как Гераклит и Эмпедокл. Никто в Европе не понимал так глубоко принцип индивидуализации с необходимыми для него инфинитивными методами исследования, как это было у Левкиппа и Демокрита, включая также идею вечного прогресса. Фактографически-прагматическую историографию мощно демонстрировали Фукидид, а также Платон и Аристотель. Эти достижения греческого классического гения необходимо считать безусловно прогрессивными, и последующие за античностью типы философии истории возможны были только с использованием этих античных достижений.

Тем не менее справедливость заставляет сказать, что вся эта греческая классическая философия истории обладает рядом особенностей, которые мы в настоящее время можем считать только весьма ограниченными и для последующего времени регрессивными. Дело в том, что античная философия истории всегда ограничивалась только теми горизонтами, которые предоставляла ей или первобытная общинно-родовая формация, или рабовладельческий полис. Но общинно-родовое сознание, объясняя природу и космос, переносило на них только свои же собственные общинно-родовые отношения. А это, как мы говорили ранее, превращало общинно-родовую идеологию исключительно в мифологию, притом ограниченную непосредственными и никак не проанализированными материально-чувственными ощущениями. Если бы в те времена могла существовать философия истории, то она была бы философией всеобщей и нераздельной слитости времени и вечности.

Огромным прогрессом в античности была рабовладельческая формация, сменившая первобытную общинно-родовую формацию, поскольку она отделила умственный труд от физического и потому стала глубинной основой для теоретизирования над древним мифом.

Но тут же, однако, выяснилось, что последнее и самое высокое, самое совершенное и самое художественное бытие — это видимый, обоняемый и осязаемый и вообще чувственно воспринимаемый космос, с правильным и вечным движением образующего его звездного неба. Материально-чувственная ограниченность высшего бытия была таковой же и для индивидуума, который оказался

неспособным проявить все заложенные в человеческом обществе бесконечные возможности. Это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение. Историческая же фактография была и здесь возможной и достаточно развитой. Однако в чистом виде она оказалась и не могла не оказаться чересчур кратковременной, а в смысле теоретического анализа исторических методов — совершенно не проанализированной*.

Таким образом, огромные достижения античной философии истории сопровождаются также и необычайной ограниченностью, вытекающей из лежащих в ее основе социально-исторических особенностей античности вообще. Впрочем и здесь необходимо проводить более тонкий подход к античной философии истории. Когда в полисный период в связи с разделением умственного и физического труда появилась потребность мыслить отвлеченными категориями, то вместо богов, демонов в героев и буквально понимаемой мифологии появилось учение о разных мифологических областях, отождествленных раньше с соответствующими богами и демонами, а теперь трактуемых уже без всякого антропоморфизма, т. е. в виде абстрактных категорий материальных стихий земли, воды, воздуха, огня и эфира. Но это значит, что необходимым образом появилось также и неантропоморфное учение о соотношениях этих стихий (уплотнения, разрежения, сжатия, расширения, движения, взаимопревращения) и тем самым представление о чувственно ощущаемом космосе, внутри которого эти стихии действовали. Поэтому астрономизм классической философии истории навсегда остался в памяти человечества как один из самых ярких и своеобразных типов философии истории вообще.

Все же, однако, ошибаются те, кто в такой классической философии истории отрицает вообще всякий историзм. Ведь это вечное и правильное движение небесного свода является только предельным обобщением всякой

* Ограниченность античного понимания личности и общества показывается на обширных греческих текстах А. А. Тахо-Годи и ряде статей [25, с. 273-298; 23, с. 107-126; 24]

внутрикосмической, а в том числе и человеческой, жизни. Человеческую жизнь, и внешнюю и внутреннюю, ничто не мешало в те времена рассматривать и самостоятельно, отдельно, вплоть до тоже достаточно ярко выраженной фактографически-прагматической историографии.

Но античная трагедия периода классики свидетельствует нам о гораздо большем. Оказывается, было вполне возможным отпадение отдельной личности от этого общекосмического и вечного, неукоснительно правильного чередования времен. Это отпадение часто мыслилось и драматически, и даже трагически. Достаточно вспомнить общеизвестную трагедию Эдипа и Антигоны, чтобы удостовериться в том, как, несмотря на вечно неукоснительное круговращение космоса в себе, внутри него были и не могли не быть душераздирающие события, и вполне драматические, и вполне трагические. Да и вся человеческая история, если даже ограничиться только Геродотом и Фукидидом, тоже представлялась античному сознанию как нечто полное драматизма и трагизма. Поэтому из астрономического характера классической философии истории ни в каком случае невозможно делать того вывода, что здесь не было ровно никакого чувства историзма. Этот историзм в своей основе действительно был астрономический. Но в реальном развертывании он обладал всеми чертами человеческой борьбы, неустанных человеческих исканий, постоянных подъемов и падений, постоянного драматизма, а часто даже и самого подлинного трагизма.

Если в начале этой работы мы говорили о трех основных интерпретациях философии истории, то в отношении приведенных у нас материалов из античности можем с полным правом сказать, что эта античная философия истории основана на примате природы, а потому и на снижении значимости человеческого субъекта и человеческого общества. Но эта односторонняя опора на природу, обоснованная двумя первыми социально-экономическими формациями, через которые проходила античность, глубоко снижает специфику законов исторического развития, поскольку ни личность, ни общество ни в каком случае для нас не сводимы к природным отношениям. Здесь получался весьма вялый и созерцательный материализм, не способный призывать к переделыванию

действительности и потому часто граничивший с общеизвестными односторонностями абстрактного идеализма. А что эта обобщенная и даже предельная астрономичность классической философии истории несколько не мешала в древней Греции весьма напряженному и весьма активному развитию исторических событий, об этом мы уже сказали.

Такая судьба античной философии истории для нас может быть только глубоко поучительной и притом в смысле понимания борьбы материализма и идеализма в один из самых интересных периодов всемирно-исторического развития человека.

БИБЛИОГРАФИЯ

Труды основоположников марксизма-ленинизма

- Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.— В кн.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 40, с. 147—233.
- Маркс К. Тетради по эпикурейской философии.— Там же, с. 21—140.
- Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству. М., Госполитиздат, 1940.
- Энгельс Ф. Диалектика природы.— В кн.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 339—626.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— В кн.: *Маркс К., Энгельс Ф.*, т. 21 с. 23—178.
- Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— В кн.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 7—384.
- Ленин В. И. Философские тетради.— В кн.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 219-290, 303-315, 323—332.

Собрание философских источников

в греческом подлиннике и в русских переводах

1. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. Diels, herausgegeben von W. Kranz, I—III, 9. Auflage, 1959—1961 (сокращенно цитируется «Дильс»).
2. Досократики. Пер. Маковельского А. О. Ч. I—III. Казань, 1914—1919.
3. Софисты. Пер. Маковельского А. О. Вып. I. Баку, 1940.
4. Софисты. Пер. Маковельского А. О. Вып. II. Баку, 1941.
5. *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946 (сокращенно цитируется «Маяковский»).
6. *Демокрит.* Собрание текстов и пер. Лурье С. Я. Л., «Наука», 1970 (сокращенно цитируется «Лурье»).

Литература

7. *Борухович В. Г.* Научное и литературное значение труда Геродота — В кн.: *Геродот.* История в девяти книгах. Пер. и примеч. Стратановского Г. А. Л., «Наука», 1972, с. 457—499
8. *Гуревич А. Я.* Категория средневековой культуры. М., «Искусство», 1972.
9. *Доватур А. И.* Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957.
10. *Кагаров Е.* Пережитки первобытного коммунизма в общественном строе древних греков и германцев. М.— Л., 1937.
11. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., «Наука», 1971.
12. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. 204

13. *Лосев А. Ф.* Гомер. М., «Учпедгиз», 1960.
14. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., «Высшая школа», 1963.
15. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты, Сократ. Платон. М., «Искусство», 1969.
16. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., «Искусство», 1974.
17. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
18. *Лосев А. Ф.* Природа у Гераклита.— «Природа», 1970, № 6, с. 44-49.
19. *Лосев А. Ф.* Историческое время в культуре классической Греции.— В сб.: История философии и вопросы культуры. М., «Паука», 1975.
20. *Лурье С. Я.* Теория бесконечно малых у древних атомистов. М., 1935.
21. *Лурье С. Я.* Геродот. М., «Наука», 1947.
22. *Мандес М. И.* Элеаты. Филологические разыскания в области истории греческой философии. Одесса, 1911.
23. *Тахо-Годи А. А.* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним.— В сб.: Вопросы классической филологии, II. М., изд-во МГУ, 1969, с. 107—126.
24. *Тахо-Годи А. А.* Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним.— В сб.: Вопросы классической филологии, II. М., изд-во МГУ, 1969, с. 126-157.
25. *Тахо-Годи А. А.* О древнегреческом понимании личности на материале термина *sōma* — В сб.: Вопросы классической филологии, III—IV. М., изд-во МГУ, 1971, с. 273—298.
26. *Тахо-Годи А. А.* «Тимей». Комментарии.— В кн.: *Платон.* Соч. в 3-х т., под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса, т. 3. М., «Мысль», 1971, с. 660—681.
27. *Accame S.* La concezione del tempo nell'età omerica ad arcaica.— «Bivista di filologia», 1961, vol. XXXIX, N 1, p. 359-394.
28. *Benueniste E.* Expression indo-europeenne de l'eternite.— «Bulletin de la Societe de linguistique de Paris», 1937, t. 38, fase. 1.
29. *Boer W.* den. Graeco-Roman historiography in its relation to Biblical and modern thinking.— «History and Theory», 1968, vol. VII, N 1, p. 60-75.
30. *Brehier E.* Quelques traits de la philosophie de l'histoire dans l'antiquité classique.— «Revue d'histoire et de Philosophie religieuse», 1934, p. 38—40.
31. *Brisson I. P.* Temps historique et temps mythique dans l'Eneide.— En: *Vergiliana. Recherches sur Virgile.* Leiden, H. Bardon, R. Verdier, 1971.
32. *Broadbent M.* Studies in Greek genealogy. Leiden, 1968.
33. *Bruce Z. A. F.* Theopompus and classical Greek historiography.— «History and theory», 1970, vol. IX, N 1, p. 86—109.
34. *Callahan J.* Four views of time in ancient philosophy. Cambridge, 1948.
35. *Chrimes K. M. T.* Herodotus and the reconstruction of history.— «The Journal of Hellenic Studies», 1930, vol. I. pt. 1, p. 89—98.
36. *Cernford F.-M.* Thucydides Mythistoricus. London, 1907.
37. *Degani E.* Aion da Omero ad Aristotile. Padova, 1961.

38. <i>Deichgräber K.</i> Der listensinnonde Trug des Gottes. Göttingen, 1951.	
39. <i>Diano C.</i> Il concetto della storia nella filosofia dei greci.— «Grande antologia filosofica», vol. 2. Milano, 1954.	
40. <i>Drexler H.</i> Die Entdeckung des Individuums. Probleme antiker Menschendarstellung.— «Gymnasium», 1956, Bd. 63, S. 382—403.	
41. <i>Finley M. I.</i> Mylh memory and history.— «History and theory», 1965, vol. IV, N 3, p. 281—302.	
42. <i>Fischer U.</i> Der Telosgedanke in den Dramen des Aischylos. Hildesheim, 1965.	
43. <i>Frankel II.</i> Wege und Formen frühgriechischen Dankens. 2 Aufl. München, 1960.	
44. <i>Groningen B. A. van.</i> In the grip of the past. Essay on an aspect of Greok thought. Leiden, 1959.	Глава I. Категории, необходимые для построения всякой философии истории. 3
45. <i>Ifellwig B.</i> Raum und Zeit im homerischen Epos. Hildesheim. 1964.	
46. <i>Hlowald E.</i> Ionische Geschichtsschreiburng.— «Hermes», 1923, Bd. 58.	Глава II. Дифференциальное рассмотрение отдельных категорий философии истории в античности. 10
47. <i>Joerden K.</i> Hinterszenischer Raum und außerszenische Zeit. Diss. Tübingen, 1960.	
48. <i>Kiefner W.</i> Der religiöse Allbegriff des Aischylos. Hildeshem, 1965.	Глава III. Мифологическое время и мифологический историзм. 31
49. <i>Klenk G. F.</i> Antikes und christliches Geschichtsdenken.— «Stimmen der Zeit», 1953-1954, № 153, S. 274-287.	Глава IV. Эпическое время. 40
50. <i>Kuhn II.</i> Das Altertum und die moderne Geschichtsphilosophie.— «Die Antike», 1926, Bd. 2, S. 190—204.	Глава V. Классически-полисное время. 47
51. <i>Kurz D.</i> Akribieia. Das ideal der Exaktheit bei der Griechen bis Aristoteles. Göttingen. 1970.	Глава VI. Некоторые художественные тексты из эпоса, лирики и трагедии. 55
52. <i>Lacroix B.</i> L'histoire dans l'Antiquite, floriliege suivi d'une etude. Paris, 1951.	Глава VII. Историографические материалы. 87
53. <i>Lauffer S.</i> Der antike Fortschritteglaube.— «Actes du XI Congres internationale de Philosophie». Bruxelles, 1953, vol. XII, p. 37—44. Amsterdam, 1953.	Глава VIII. Философия периода ранней и средней классики до Демокрита(VI—V вв. до н. э.) 116
54. <i>Meyer Ed.</i> Forschungen zur alten Geschichte, t. 1—2. Halle, 1899.	
55. <i>Meyerhoff II.</i> Time in Literature. Berkeley, 1955.	Глава IX. Демокрит. 139
56. <i>Mühlh P. von der.</i> Antiker Historismus in Plutarchs Biographie des Solon,— «Klio», 1942, Bd. 35, S. 89-102.	Глава X. Платон и Аристотель. 171
57. <i>Nestle W.</i> Griechische Geschichtsphilosophie.— «Archiv für die Geschichte der Philosophie», 1932, Bd. 41, S. 80—114.	
58. <i>Nestle W.</i> Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart, 1946.	Заключение. 195
59. <i>Nebel G.</i> Homer. Stuttgart, 1959.	
60. <i>Opstelten J. C.</i> Sophocles and Greek Pessimism. Amsterdam, 1952.	Библиография. 204
61. <i>Pippidi D. M.</i> Sur la philosophie de l'histoire d'Herodote.— «Eirene», Praha, 1960.	
G2. <i>Reinhardt K.</i> Parmenides und die Geschichte der griechische Philosophie. Bonn, 1916; Frankfurt am Main, 1959.	
63. <i>Romilly J. de.</i> Time in Greek tragedy. New York, 1968.	
64. <i>Snell B.</i> Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Heidelberg, 1949; Hamburg, 1955.	
65. <i>Wardman A. E.</i> Mvth in Greek historiographv.— «Historia». Zeitschrift für alte Geschichte, 1960, Bd. IX, H. 4, S. 413.	
66. <i>Weil R.</i> Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique». Paris, 1960.	

Алексей Федорович Лосев
АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Утверждено к печати редколлегией серии
научно-популярных изданий Академии наук СССР

Гедактор В. К. Низковский
Художник Е. К. Самойлов
Художественный редактор И. К. Капралова
Технический редактор М. П. Кузнецова
Корректоры Т. И. Борисова, Г. Н. Джиосва

Сдано в набор 15/XII 1976 г.
Подписано к печати 15/III 1977 г.
Формат 84x108V³² Бумага типографская №2
Усл. печ. л. 10,9 Уч.-изд. л. 11,1
Тираж 66000 Т-00650 Тип. зак. 1550
Цена 68 коп.

Издательство «Наука»
103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., д. 21
2-я типография издательства «Наука»,
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10