«ЗАГАДКА» ЭМПЕДОКЛА

А. В. Семушкин

Применительно к досократикам часто употребляют эпитеты «загадочный», «двусмысленный», «неопределенный». Почти каждого из них классическая филология или историко-философская наука ставила под «вопрос»: существуют так называемые «Анаксимандров вопрос», «Демокритов вопрос», «Гераклитов вопрос». И дело не только, так сказать, в естественной (гераклитовской) «темноте» становящейся философии, ищущей адекватного языкового выражения. Есть другие обстоятельства, затрудняющие наш контакт с раннегреческой философской мыслью. Отметим два из них. Во-первых, до нас дошли лишь отдельные фрагменты сочинений досократиков; тем самым утрачен контекст, живое окружение оставшихся отрывков, придающее им тот или иной смысловой нюанс; исчезли сквозные мировоззренческие координаты, без которых сохранившиеся тексты напоминают совокупность ничем не связанных друг с другом фраз. Тем самым утерян код, обеспечивающий их правильное прочтение. Перед нами особый случай философии без соответствующих ей писаний, в которой трудно уловить мысли автора, даже если известны его высказывания [1] Во-вторых, суждения досократиков дошли до нас как цитаты позднейших античных авторов. В результате на оригинальный текст «первых философов» наслоился доксографический контекст, мировоззренчески чуждый ему и часто искажающий его первоначальный смысл. Перед исследователем уже не просто фрагмент досократовского философа, а фрагмент в некотором смысле, «так называемый фрагмент», по квалификации Черниса [2], ибо его окружает атмосфера чуждых досократикам философских идей и настроений. Следовательно, чтобы добраться до его исконного значения («палимпсеста»), необходимо предварительно снять («соскоблить») с него многовековое (в сущности, тысячелетнее) напластование последующей философской культуры.

При реконструкции «аутентичного» смысла досократовской натурфилософии Эмпедокл представляет особые трудности [3] Из его двух философских поэм «О природе» (Περί φύσεως) и «Очищения» (Καθαρμοί) до нас дошло порядка 350 стихов, что составляет около десятой части оригинала. Оставшиеся фрагменты решительно

не укладываются в гомогенный мировоззренческий ряд, сопротивляются какой бы то ни было идейной унификации: натурализм противостоит профетической религии спасения, научный рационализм — мистике метемпсихоза, экспериментальный опыт — первобытной по своим истокам демонологии. Создается впечатление, что его философия созидается двумя не понимающими друг друга субъектами. По утверждению Э. Целлера, «религиозно-этическая доктрина Эмпедокла с его учением о природе не находится ни в какой видимой связи, душеочистительный кодекс веры присоединяется к рациональной аналитике природы лишь внешним образом» [4] Сложилось даже представление о коренном мировоззренческом дуализме Эмпедокла. Кажущаяся чуть ли не умышленной разноречивость его философских установок породила ореол неразрешимой загадочности, окружающий сицилийского мыслителя от античности до настоящего времени. Не случайно, что подавляющее число публикаций, специально посвященных Эмпедоклу, так или иначе вращается вокруг проблемы господствующего принципа Эмпедокловой философии. Современный американский антиковед Чарлз Кан так сформулировал суть «загадки» Эмпедокла: «Эмпедокл-натурфилософ и Эмпедокл, проповедующий доктрину палингенезиса, взятые порознь, вполне понятны; взятые же вместе, они, по всей видимости, представляют собой безнадежно расколотую личность, чьи две половины не объединены никакой внутренней связью» [5]

Непосредственной предпосылкой этой загадочности выступают два обстоятельства. Одно из них упирается в интуитивно-рапсодический (мусический) колорит его философии, затрудняющий определение, так сказать, профессионального статуса Эмпедокла. Сомнение христианского апологета Лактанция — отнести ли Эмпедокла к поэтам или философам (quem nescios utrumne inter poetas an inter philosophos numeres) [6] в XIX в. почти дословно повторил издатель и комментатор Эмпедокловых текстов Симон Карстен: «Весь его ум такого свойства, что сомневаешься, принадлежит ли он поэзии или философии (utrum poësian philosophiae proprior sit)» [7] Даже строгий в своих оценках Аристотель смущен двойственностью его творческих наклонностей. Сначала Стагирит называет его последователем Гомера (Ὁμηρικὸς), причем довольно искусным в слове (δεινὸς περὶ τὴν φράσιν); затем вдруг утверждает, что между Гомером и Эмпедоклом нет ничего общего, так что последнего лучше считать фисиологом, чем поэтом (τὸν δὲ φυσιολόγου ἄλλον ἢ Ποιητὴν) [8] Эта пограничность между поэтической Музой и философским Логосом вызывает недоумение и у современного ученого, который, прежде чем включать Эмпедокла в круг своих интересов, вынужден решать для себя вопрос: кто он — поэт или философ? [9] Неудивительно, что в литературно-философской историографии наблюдаются попытки компромиссно обозначить духовную физиономию Эмпедокла: он квалифицируется или как «поэтичнейший из философов» [10], или же как поэт, но, безусловно, один из философичнейших и ученейших [11]

Вторым обстоятельством, обусловившим загадочность Эмпедокла, является мировоззренческое несоответствие между двумя его поэмами — «О природе» и «Очищения». В их несовместимости У. К. Гатри справедливо усмотрел тайну Эмпедокловой философии [12]. Поэма «О природе» выполнена в духе традиционного ионийского натурализма, и на этом основании Г. Дильс вполне резонно называет ее «последовательно материалистической и атеистической» [13]. Наоборот, эсхатологическая рапсодия «Очищения» повествует о грехопадении душ, изначально свободных в выборе добра и зла, о муках посюстороннего существования и средствах религиозно-этического очищения (катарсиса) от вещественной стихии мира.

В объяснение такой идейной гетерогенности было предложено несколько версий. Одна из них исходит из предполагаемой духовной эволюции Эмпедокла, вызванной превратностями его личной жизни. В качестве модели берется апостол Павел, испытавший на пути в Дамаск внутреннее перерождение; предполагается, что в жизни Эмпедокла был свой «путь в Дамаск» [14]. При этом направление его духовной эволюции мыслится по-разному. Согласно Ж. Биде [15], религиозно-романтическая поэма «Очищения» как плод незрелого ума и пылкого воображения была написана в цветущем, если вообще не в юношеском возрасте; затем, уже на склоне лет, будучи изгнанником, Эмпедокл расстается с иррационально-магическими увлечениями молодости и обращается к опытному испытанию природы. Герман Дильс [16] допускает обратную последовательность: в ранний период жизни, на гребне своей карьеры и славы, Эмпедокл написал естественнонаучный трактат «О природе», и только значительно позже жизненные невзгоды, связанные с изгнанием, подрывают его рационалистический оптимизм и толкают престарелого философа в лоно орфико-пифагорейской мистики. При всей занимательности и правдоподобии биографической версии ее легче вообразить, чем обосновать. Свидетельства не дают никакого права на подобные предположения. Нет ни психологических, ни логических оснований считать одну последовательность в эволюции взглядов Эмпедокла более вероятной, чем другую. К тому же язык, стиль и даже мировоззренческие интонации обоих произведений говорят в пользу их единовременного происхождения; более того, их созвучия настолько недвусмысленны, что не исключено, что это просто разные части одного сочинения [17].

Была выдвинута и другая, «дуалистическая», версия в объяснение идейной разнородности текстов Эмпедокла: натурализм поэмы «О природе» и профетизм «Очищений» истолкованы как две независимые и параллельно сосуществующие сферы в философском комплексе Эмпедокла. В итоге сицилийского мыслителя относят к тем философам, о которых принято говорить, что в их головах поставлены «водонепроницаемые перегородки» (des cloisons étanches) [18]. К убежденным сторонникам этой версии принадлежит Эрвин Роде. По его мнению, искать во фрагментах Эмпедокла

монистическую теорию — заведомо безнадежное занятие, поскольку его учение сконструировано на принципиально дуалистической основе. «Мистик» и «фисиолог» уживаются в душе Эмпедокла мирно и не стесняя друг друга, как два несовместимых по характеру, но благоразумных соседа; у них нет повода для конфронтации, ибо они не имеют общей платформы, ориентированы на полярно противоположные ценности и не затрагивают взаимного интереса. «Чтобы понять целостную и подлинную мысль Эмпедокла, не следует ни отбрасывать какой-нибудь один род его высказываний, ни измышлять внутреннее согласие философа с самим собой, ибо в нем отчетливо раздаются два голоса; хотя эти голоса звучат по-разному, тем не менее в уме Эмпедокла между ними нет противоречия, поскольку они относятся к совершенно различным предметам» [19] Сходной точки зрения придерживается Е. Р. Доддс, полагающий, что «любая попытка согласовать религиозные и научные мнения Эмпедокла заведомо обречена на неудачу» [20] Не менее решительно ее отстаивает Георг Властос, который утверждает, что две картины мира, нарисованные Эмпедоклом (натурфилософия и эсхатология), «гетерогенны, безусловно противопоказаны друг другу и потому не допускают не только рационально доказательной, но даже воображаемой гармонии» [21] «Дуалистическая» версия при всей своей категоричности имеет положительный момент: она побуждает нас глубже вдуматься в привычный для нашего восприятия духовный оптимизм греков и услышать за его светлым и пластическим фасадом трагические нотки сомнения и отчаяния; во всяком случае она дает понять, что «идея внутренней расщепленности (Zweispältigkeit) для грека является не такой чуждой, какой она нам представляется» [22] Однако и эта версия не может быть принята в качестве научного объяснения: она, собственно, не столько объясняет противоречивость мировоззрения Эмпедокла, сколько догматически настаивает на ней, фетишизирует ее как факт, недоступный для понимания и не подлежащий никакому толкованию.

Указанные противоречия в Эмпедокловом творчестве (антиномии поэтического и философского, натуралистического и эсхатологического) породили обширную литературу по «дешифровке» учения сицилийского философа. Уже в древности диапазон его репутаций колебался от шарлатана до святого. С течением времени «разнообразие взглядов на него скорее увеличилось, чем уменьшилось» [23] Заслуживают внимания два (берущих начало в древности) магистральных направления в истолковании феномена Эмпедокла.

Первое из них ориентируется на практическую сторону сознания философа, а его самого рассматривает как проповедника религиозно-этических или эстетических ценностей. Перед нами не столько развернута умозрительная философия Эмпедокла, сколько изображен сам философ, его деятельная жизнь, полная приключений. Уже в изображении Диогена Лаэртского он предстает перед нами преимущественно как влиятельная и могущест-

венная в своих способностях личность: поэт и чудотворец, исцелитель и пророк, отказавшийся от царского трона аристократ и богочеловек, филантроп и поборник социальной справедливости. В образе волшебника и мага (в стиле Парацельса) он возрождается в новоевропейской литературе, о чем свидетельствуют занимательные этюды («программы») Нойманна, Олеария, Харлеса [24]. Литературно-романтическая идеология конца XVIII—начала XIX в. находит в нем прообраз своего героя: в Гиперионе, романтическом герое Ф. Гельдерлина (как, впрочем, и в Обермане и в Генрихе фон Офтердингене), есть что-то от сицилийского философа. Популяризации Эмпедокла особенно способствовали поэмы «Смерть Эмпедокла» Ф. Гельдерлина и «Эмпедокл на Этне» английского романтика М. Арнольда. В этих сочинениях полностью исчезают научный и философский аспекты учения Эмпедокла, остается только стилизованная фигура непонятого и отверженного гения, гордого и вольного самоубийцы, терзаемого сомнениями и муками Гамлета и Фауста [25] В дальнейшем личности и учению Эмпедокла придается мессианско-теософический оттенок. Его зачисляют в разряд религиозных учителей человечества, хранителей древнейшей жреческой мудрости [26]. В нем видят воплощение архетипа богочеловеческого существа [27] Наряду с Фаустом он признается провозвестником антропософии Рудольфа Штейнера [28] Как тайновидца, проникшего в подсознание и овладевшего этой сферой, его сопоставляют с Фрейдом, усматривая в нем предшественника психоанализа [29] Р Роллан увидел в нем «идеал универсального человека», предтечу нового синтетического сознания, способного спасти человечество от распада [30]

В XX в. к Эмпедоклу — отчасти через восприятие последнего Л. Кэрроллом — обращается художественный модерн, в нем ищут опору новейшие идеи литературно-эстетического мессианства. Философ признается зачинателем «неевклидовского» ви́дения реальности, протагонистом неклассической художественной картины мира. Интерес к органистическому примитивизму эмпедокловского мироощущения расценивается как «воспоминание о будущем» мировой художественной культуры. Им занимаются Э. Паунд и Дж. Джойс, В. Йетс и Т. С. Элиот [31] Первые двое находят в нем повод для писательского экспериментирования. Вторые с оглядкой на Эмпедокла строят свои эстетические концепции. Одно из базовых понятий эстетики В. Йетса, «многомерная эмоция» (the emotion of Multitude), не без оснований возводится к образотворческому постижению греческого философа. В еще большую зависимость от него ставят Т. С. Элиота. Считается, что его поэмы «Бесплодная земля» и «Четыре квартета» навеяны и пронизаны «Эмпедокловым ви́дением». Центральная категория элиотовской эстетики — «слуховое воображение», вводящая в художественное переживание музыкально-временно́й момент в противоположность традиционным нормам визуального (пространственного) воображения, — уверенно возводится к рапсодической поэтике Эмпедокла. Католические убеждения Элиота также

отмечены реалиями Эмпедокловой Музы: гармонический Сфайрос — эмблема догреховного состояния человечества; распад его на четыре диссонирующие стихии («квартета») означает самочинный произвол и грехопадение человека (Адама); возврат к всепоглощающему единству и согласию Сфайроса соответствует искуплению греха и оправданию перед богом через Христа и Церковь [32]

Своеобразие «Эмпедоклова ви́дения» становится — наряду с модернистским истолкованием — притягательным объектом филолого-лингвистических изысканий; в частности, используя тексты Эмпедокла, современная наука решает проблемы исторического глоттогенеза теоретических дисциплин. Аристотель в свое время не увидел здесь достойного предмета размышлений; для него язык Эмпедокла — всего лишь плод риторического усилия, своего рода софистическая удача. Но уже Плутарх почувствовал здесь серьезную языковую проблему, показав, например, что роскошные эпитеты у Эмпедокла всегда работают на какую-нибудь идею, оттеняют «какую-нибудь сущность или внутреннюю активность вещи» (ουσιας τινός ἢ δυνάμεως δελωμα ποιοῦντος) [33] Последующая наука подтвердила правоту Плутарха. Интерес к возможностям языка и сло́ва Эмпедокла, проявленный в прошлом веке Т. Бергком и Ф. Шнайдевином [34], в XX в. перерастает в целое исследовательское течение. Основные проблемные ветви этого течения следующие: мифопоэтические корни языка Эмпедокла; его словарь и средства выразительности; его логические и коммуникативно-дидактические характеристики. Такое внимание к языку Эмпедокла вряд ли может быть случайным. По крайней мере, в сохранившихся частях его поэм явственно проступают признаки того, что для самого философа язык, его выразительные и коммуникативные возможности, его соотнесенность с метафизической реальностью составляли мучительную и магнетически-притягательную загадку. По-видимому, есть какая-то доля правды в несколько экзальтированном суждении Х. Ламбридиса, назвавшего Эмпедокла единственным из философов (до и после Сократа), который осознал свою беспомощность перед пропастью, разделяющей то, что доступно восприятию, и то, что недоступно адекватному выражению.

Другое направление в освоении феномена Эмпедокла по своей ориентации прямо противоположно первому; оно интересуется не самим философом и даже не ценностями, которые он исповедо́вал, а преимущественно его логико-теоретическим ratio. Эмпедокл очищается от религиозно-этической антропологии как от мертворожденной части его наследия; вместе с этим реальный мировоззренческий облик мыслителя дегуманизируется, его конкре́тная философская оригинальность схематически упрощается до пре́сной рационалистической выжимки. Эта рационализирующая тенденция в истолковании Эмпедокла начинается с Аристотеля. В контексте его сочинений сицилийский философ выглядит чистым теоретиком природы, отчасти познания; в изобилии цитируя (как

никого из досократиков) его поэму «О природе», Стагирит совершенно игнорирует практическую идеологию «Очищений».

Зарождающаяся новоевропейская историко-философская наука вслед за Аристотелем поспешила отождествить принципы философии Эмпедокла с принципами ионийской натурфилософии, свести его мировоззрение к онтологии, а последнюю, в сущности, к учению о четырех элементах [35] В таком же духе заявила о себе рационалистически предубежденная позиция Гегеля: не приняв всерьез Эмпедоклову антропологию, Гегель квалифицировал ее как пережиток мифопоэтического прошлого. Недоверие Гегеля к практическому сознанию Эмпедокла было поддержано и усугублено авторитетом Э. Целлера и Дж. Бернета. На основании того, что религиозно-этическая программа Эмпедокла с очевидностью противостоит его теоретическому естествознанию, Целлер [36] в освещении ее ограничивается легким касательством, как бы не желая скомпрометировать себя увлечением мистикой и романтикой. Дж. Бернет также пренебрежителен к метафизике ценностей Эмпедокла и считает достаточным говорить о ней в тоне беглой констатации и мимоходом [37] В современной историко-философской науке этот половинчатый, антиценностный подход к Эмпедоклу далеко еще не изжит. В системе предметной классификации «первых философов» Эмпедокла тенденциозно относят к «философам природы» [38] При этом качественный аспект его натурфилософии рассудочно обедняется и кристаллизуется в неживые вещественные структуры; природа лишается своего органически становящегося естества и превращается в искусственную механизированную систему. Интуитивно-рапсодическая метафизика Эмпедокла перелицовывается в технологическую мудрость (la philosophie artificial). Поэтическое природоведение философа подменяется механистической фабрикацией реальности; место природы занимает мертвое многообразие тел [39]

Итоговые суждения об Эмпедокле также многолики; о некоторых из них уже упоминалось. Более обстоятельного освещения требуют те оценки, которые касаются фундаментальных параметров его системы и которые, граница с предрассудками, препятствуют научной реконструкции его мировоззрения. Одна из этих оценок характеризует мыслительный стиль философа, его субъективное поведение или его методологию; другая относится к уже объективированным формам творчества, к тому, что можно назвать философской картиной мира (онтологией). Первая из них квалифицирует философию Эмпедокла как эклектизм, вторая как механицизм.

Обе эти оценки намечаются в античности. Для Платона и Аристотеля сицилийский философ никогда не был мыслителем первой величины; с его именем у них ассоциировалась некая претящая их интеллектуализму теоретическая рыхлость. Платон в «Софисте» относит учение Эмпедокла к разряду сказок, преподнесенных нам, «как если бы мы были детьми» (παισίνως οὖσίν ἡμιν). Сравнительно с мощными и напряженными (συντονώτεραι) мыслями Ге-

раклита Платон характеризует мнения Эмпедокла как более изнеженные и расслабленные (μαλακώτεραι)[40] Это убеждение Платона базировалось, по-видимому, на двух предпосылках. Во-первых, Эмпедокл, известный в Элладе оратор и учитель красноречия (в частности, наставник с успехом гастролировавшего в Афинах софиста Горгия), но всей вероятности, выглядел в глазах Платона типичным представителем софистической мудрости, т. е., с точки зрения Платона, лжемудрости. Во-вторых, Платон, зная о чародейских и пророческих амбициях Эмпедокла, мог видеть в нем одного из тех религиозных обманщиков и духовных авантюристов, которых он разоблачает и клеймит в «Государстве» и «Горгии».

Приблизительно по тем же соображениям недолюбливает Эмпедокла и Аристотель. Как и Платон, он вменяет силицийскому философу в вину его риторическое мастерство. Основной порок Эмпедокловой философии он видит в злоупотреблении риторическими двусмысленностями (ἀμφιβόλοις), к которым охотно прибегают люди, не имеющие идей (μηθὴν μὲν εχωσι λεγεῖν), но которые непременно хотят показать, что они у них есть (προσποιῶν ται σὲ τι λεγειν). В результате Эмпедокл, полагает Аристотель, говорит людям не по существу дела, а занимается надувательством (φεναχίζει), и Аристотель в этой связи с презрением уподобляет эмпедокловский тип философствования деятельности прорицателей (μάντεσιν), которые выдают свои невразумительные изречения за откровения божества[41] Но Стагирит имел еще один повод для третирования Эмпедокла. Он недооценивает его по той же причине, по которой полемизировал с Платоном и в конце концов разошелся с ним: в Эмпедокле его отталкивают мифопоэтическое воображение и религиозно-этический утопизм, в которых Стагирит усматривает реакционные попытки возродить преодоленные философией суеверия, размягчить теоретический Логос романтикой религиозного мистицизма. Так что для Аристотеля философ типа Эмпедокла не столько умозрительно размышляет об истине, сколько невнятно лепечет (ψελλίζεσθαι) о ней[42] Упрек в философской незрелости Эмпедокла можно уловить также в замечании Аристотеля о том, что Анаксагор, будучи старше Эмпедокла, тем не менее выступил со своими идеями после него (следовательно, как можно понять, Эмпедокл обнародовал незрелое учение)[43]

Впоследствии снисходительное отношение к Эмпедоклу становится расхожим правилом. За ним упрочивается репутация философа без метода и определенной теоретической платформы, а его философия понимается как эклектическая по преимуществу[44] Гегель относится к сицилийскому философу «более чем пренебрежительно»[45] Хотя он и обращает внимание на внешне декоративный блеск его рапсодической философии, однако в целом Эмпедокл для него «более поэтичен, чем собственно философичен» и потому в его философии мало толку. Считается, что система философских идей Эмпедокла не вырастает с логической необхо-

димостью, а постулируется поэтической прихотью, ибо он, как полагает А. Муллах, пользуется не столько органом мышления (meditato rationis iudicio), сколько божественным вдохновением [46]. Разнообразие его научных интересов стало квалифицироваться как лишенная глубины мировоззренческая всеядность. «Его интерес, — замечает Ж. Биде, — слишком рассеивается на многообразии объектов, чтобы сосредоточиться на их существе» [47] Результатом полигисторских усилий Эмпедокла и явилась его система, которая, хотя и отличается некоторой новизной, тем не менее, по утверждению У Стейса, не заключает в себе ни одной собственной мысли [48] В современной науке оценка Эмпедокла как философа-эклектика переросла рамки профессиональных мнений и приобрела форму не требующей обоснования хрестоматийной характеристики [49]

Не менее привычно обвинять Эмпедокла в механицизме. Аристотель и здесь выступает зачинателем традиции. Опираясь на неустановившуюся терминологию Эмпедокла, в частности на механистически звучащие понятия «смешение» (μίξις) и «разделение» (διάλλαξίς), он истолковал его картину мира в последовательно механистическом духе, распространив на нее принципы атомистической онтологии. Именно ему принадлежит аналогия Эмпедоклова мироустройства с кирпичной кладкой: космос механически складывается из строительного материала вселенной (элементов-кирпичиков) по типу строящегося здания; все вещи, как и мироздание в целом, состоят из первоисходных частиц, подобно тому как стена складывается из кирпичей и булыжников (καθάπερ ἐκ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος) [50] В таком же монтажном стиле интерпретирует Эмпедоклов космос Клавдий Гален: элементы, встречаясь друг с другом, не смешиваются до неразличимости, но всего лишь, как при возведении постройки, укладываются один возле другого, слегка касаясь друг друга (κατὰ μικρὰ μόρια παρακειμένων τε καὶ φαυόντων) [51].

В последующей историко-философской мысли физикалистская (механистическая) трактовка Эмпедокловой онтологии претендует на безраздельное научное признание. Натурфилософии сицилийского мыслителя приписываются типичные черты позднейшего (новоевропейского) механистического редукционизма. Так, У Стейс утверждает, например, что материальная основа, из которой формируется многообразие космических явлений, мыслится Эмпедоклом как совершенно мертвая и непроницаемая для жизни стихия, лишенная какой бы то ни было внутренней самоактивности [52] Если она и движется, то не иначе, как с помощью внеположных ей механических сил Любви и Ненависти. Сама же по себе она, как полагает В. Капелле, пребывает в состоянии полной неподвижности: «Все видимые вещи отличаются друг от друга только по количеству и способу комбинации первичных четырех элементов, смешение которых, как это явствует из свидетельства Аристотеля, Эмпедокл мыслит чисто механически. Так что все изменения в чувственно воспринимаемом мире в конце концов сводятся

к перемещению мельчайших неподвижных и неизменных материальных частиц» [53]

Разумеется, в историко-философской традиции были спорадические попытки осознать философскую оригинальность Эмпедокла, заметить под видимой эклектической разобщенностью его идей и представлений здоровую и теоретически насущную тенденцию. Первый, кто в западноевропейской философской историографии отметил эту положительную тенденцию, был Гегель. При всем третирующем отношении к сицилийскому мыслителю он все же угадал под поэтическим покровом его умозрения настойчивую и опередившую свое время волю к философскому синтезу. Слова Гегеля: «Эмпедоклово понятие синтеза не потеряло значения до настоящего времени» — и сейчас звучат свежо и актуально: в них предчувствуется своеобразие и сложность «загадки» Эмпедокла; они предвосхищают современные историко-философские усилия реставрировать самобытный и в своей противоречивости конкретный стиль его философствования.

В западной историко-философской науке складывается несколько подходов к реконструкции мировоззренческого единства Эмпедокла. Один из них в прошлом веке разработан в монографиях Б. Ломматша и Э. Бальтцера. Оба автора истолковывают Эмпедокла в духе идеалистического, точнее сказать, теософического монизма, что искажает (особенно в сочетании с панегирическим тоном изложения) действительные предпосылки, состав и функции Эмпедокловой философии. Как справедливо заметил еще Э. Целлер [54], им обоим не хватает чувства исторической критики. Книга Б. Ломматша «Мудрость Эмпедокла» [55] исходит из оккультистского понятия мудрости, выводимого автором из орфико-пифагорейской мистики (к тому же понятой Ломматшем неадекватно, с оглядкой на Я. Бёме). Ионийский просвещенческий и естественнонаучный пласт изымается из системы идей Эмпедокла, а сам философ превращается в надуманную фигуру отрешенного от мира теурга и тайновидца. Такова же работа Эдуарда Бальтцера, в которой он вслед за Ломматшем абсолютизирует орфико-пифагорейский элемент Эмпедокловой философии (называя его ключом к Эмпедоклу), причем разбавляет этот элемент инородными для раннегреческой философии теософическими спекуляциями, навеянными Шеллингом и Океном. Эмпедокловой онтологии, например, предпосылается в качестве заглавной категории понятие вечной и невидимой первосущности мира, имманентное самооткровение которой составляет вечно длящуюся сущность мирового процесса [56]

В нашем столетии отчетливо выделяются три направления в реконструкции (истолковании) концептуального единства Эмпедокла: гносеологическое, онтологическое и культурологическое. Попытку гносеологически обосновать Эмпедоклов мировоззренческий комплекс предпринял Р. Брамбо [57] Он дедуцирует воззрения философа из характера его интеллектуального дарования, из его субъективного склада. С этой точки зрения, бытие в натур-

философии Эмпедокла представляется результатом специфической для философа «проективной методологии», согласно которой структура и содержание вселенной понимаются как перенесенные (спроецированные) на внешний мир внутренние переживания субъекта. Учитывая поэтический и вообще духовный индивидуализм Эмпедокла, эту попытку можно оценить как весьма обещающую. Однако инициатива Р Брамбо остается всего лишь заявкой на научное объяснение, поскольку всю философию Эмпедокла он выводит в конечном счете из «непомерного воображения» мыслителя, которое в своей активности беспредпосылочно, неуправляемо и развертывается вне каких бы то ни было исторических или природных ограничений.

Более веско заявляет о себе онтологическая версия реконструкции, цель которой сводится к тому, чтобы нащупать общую онтологическую почву обеих поэм Эмпедокла и тем самым примирить его натуралистическую физику и антропологическую метафизику. Это примирение достигается, во-первых, через психо-органическое (гилозоистическое) истолкование четырех Эмпедокловых элементов — истолкование, объединяющее космос и ценности, тело и душу в непрерывный, природно-человеческий ряд существования. Мысли о точках соприкосновения и пересечения внешней (физической) и внутренней (антропологической) реальностей в Эмпедокловой философии высказывали А. Кинкель, Е. Миллерд, Т. Гомперц, А. Франкиан, Дж. Бернет. Современный специалист по досократовской философии А. Лонг именно с реконструкцией подлинного смысла четырех стихий связывает будущее «эмпедоклеады»: «Самый остронасущный вопрос, с которым должны столкнуться будущие исследователи Эмпедокла, — это вопрос об отношении его натурфилософской и религиозной поэм; и прежде всего должна быть точно установлена природа элементов у Эмпедокла» [58] Во-вторых, к единой онтологической реальности Эмпедокла предлагается идти не через истолкование вещественных стихий, а через реконструкцию Эмпедоклова понимания души. Наиболее внушительна в этом отношении попытка Г. Лонга [59] Он полагает, что душа человека, т. е. субъективно-антропологическая реальность в учении Эмпедокла, — величина онтологическая, поскольку она идентифицируется с предсуществующим духом-демоном, который, в свою очередь, является частью космической Любви, пространственно-материальной по своей субстанциональной природе. В-третьих, мировоззренческое единство учения Эмпедокла разыскивается на путях реконструкции периодической структуры его космоса, его циклической космогонии, объединяющей в едином генезисном ритме вселенную и человека. О плодотворности такого подхода свидетельствует капитальный труд Д. О'Брайена, специально посвященный периодике космических циклов у Эмпедокла [60]

Заслуживает внимания и культурологический способ объяснения философии Эмпедокла, предложенный виднейшим представителем кембриджской школы Ф. Корнфордом, а также В. Егером и

У К. Гатри. Философская противоречивость сицилийского мыслителя объясняется всем комплексом социокультурных традиций и влияний, в том числе и первобытно-мифологических. Эмпедокл рассматривается как носитель и одновременно объединитель двух противоположных культуротворческих начал в развитии эллинского гения: иррационально-романтического (дионисийского) и рационально-гармонического (аполлонийского). Эти начала разнородны, но в то же время и неотделимы друг от друга, ибо «и Аполлон, и Дионис были греками» [61] У К. Гатри так говорит о внутренней противоречивости греческого духа, сознательно приурочивая свои слова к философскому феномену Эмпедокла: «Мы слишком долго привыкали отождествлять „греческое" с „классическим" Восхищаясь точными пропорциями, чистой красотой формы Парфенона (нам недоступны роскошные краски, которые когда-то украшали его), мы думаем о его строителях как о людях, придерживавшихся правила: „ничего через меру", забывая при этом, что то же самое место, где были начертаны эти слова, изображало сцену ночных вакхических оргий, во время которых всякие сдерживающие начала отбрасывались в очистительных эмоциях экстаза и энтузиазма — „выхождении из себя" и „богоуподоблении" Так что эллинское сознание имеет свой романтический, как и свой классический, аспект, и оба эти аспекта достигают своей кульминации — причем без какого бы то ни было несоответствия — в гении этого замечательного сицилийца» [62]

Таким образом, начатые со времен Гегеля разыскания мировоззренческого единства Эмпедокла пока еще далеки от завершения, однако направление, двигаясь в котором историко-философское исследование вправе рассчитывать на искомый результат, обозначается довольно отчетливо. Разумеется, описанными подходами не исчерпываются попытки разгадать «загадку» Эмпедокла, согласовать мировоззренчески конфронтирующие фрагменты его сочинений. С ростом исследовательской культуры приемы и процедуры историко-философского труда, по-видимому, будут умножаться и обновляться. Применительно к Эмпедоклу здесь хотелось бы назвать две еще не испробованные методологические возможности.

Одна из них касается генезиса философии Эмпедокла. Последняя обычно рассматривается как явление возникшего, состоявшегося философского сознания, в то время как у нас имеются достаточные основания видеть в ней формообразование становящегося, еще не принявшего строгие мировоззренческие очертания рефлексирующего Логоса. Другими словами, решение «загадки» Эмпедокла тесно переплетается с общей проблемой философского антиковедения — проблемой исторического начала философии. По своему содержанию начало философии является понятием амбивалентным, понятием-проблемой, включающим в себя как отрицание предшествующих религии и мифа, так и генезисную с ними преемственность. Поскольку речь идет о начале *философии,* то ее возникновение (начало) безусловно мыслится как движение собст-

венно философского сознания т. е. как неразвитое бытие самой философии. Когда же речь идет о *начале* философии, совестливый наблюдатель оказывается в замешательстве: при разыскании более или менее определенных идейно-хронологических границ возникновения философии его мысль неизбежно выходит за пределы собственно философской культуры и упирается в дофилософскую мировоззренческую жизнь. Понятие начала приобретает подвижный, незавершенный смысл, становится шире и глубже его буквального, формально-рассудочного значения. Начало оказывается не точкой, а интервалом с трудно уловимыми временны́ми границами, в котором философия формируется раньше, чем исчезает мифология,и в котором они сосуществуют в неразрывном синкретическом единении. Этот длительный интервал далеко не покрывается милетской школой; во всяком случае, философский эпос [63] Эмпедокла не оставляет на этот счет никаких сомнений. С моей точки зрения, многие противоречия и странности, придающие специфически мозаичный оттенок философскому учению Эмпедокла, становятся понятными, как только мы посмотрим на них как на продукты еще не завершенного исторического становления философского сознания. Эмпедоклов мировоззренческий комплекс развертывается как промежуточное звено при переходе сознания от мифопоэтической культуры мышления к научно-философской рациональности. При этом Миф и Логос противостоят друг другу не по упрощенной схеме: по одну сторону отживающий реакционный Миф, по другую — зарождающийся критический Логос. Миф и философская рефлексия в Эмпедокловом комплексе идей присутствуют как органически сопричастные друг другу мировоззренческие ипостаси, образуя пеструю, но органически цельную картину переходных от мифологии к философии теоретических представлений [64]

Вторая методологическая возможность касается теоретически исходного пункта изучения наследия Эмпедокла. В качестве центра исследовательской перспективы (не обязательно связанного с порядком изложения) предпочтительнее всего взять субъектно-объектное отношение Эмпедокловой философии. Такой выбор обусловливается как спецификой досократовского мировидения вообще, так и самобытностью философского зрения Эмпедокла в частности. Субъектно-объектное отношение в философии Эмпедокла отличается особой дистантностью, задающей направление интересов и возможности его философской мысли. Эта дистантность характеризуется прежде всего двумя взаимосвязанными параметрами: минимальной (по крайней мере в пределах античной философии) опосредованностью отношений и структурным изоморфизмом онтологических и антропологических представлений. Субъект философии Эмпедокла не столько познает бытие как нечто ему внеположное и чуждое, сколько *узнает* в нем однотипную с ним реальность, моделирует внешне-физическое существование в категориях индивидуального или социального умственно-технологического опыта. Отсюда принципиальная социоморфичность Эмпе-

доклова умозрения (реликтовый след мифологического антропоморфизма), лежащая в основании не менее принципиальной идеи Эмпедокловой и в целом досократовской философии — идеи тождества (морфологической соотнесенности) макро- и микрокосмоса, вселенной и человека. Мыслительный процесс в пространстве этой чрезвычайно авторитетной среди досократиков идеи осуществляется по не укладывающимся ни в какую логику правилам: здесь господствует не столько дискурсивная последовательность, сколько интуитивно-образотворческий концепт; не столько определение, сколько метафора; не столько нормативная логика, сколько ассоциативная аналогика.

Исследовательский акцент на субъектно-объектном отношении позволяет глубже понять и точнее описать основное противоречие философии Эмпедокла — противоречие между свободой этического выбора и необходимостью, точнее, роковой заданностью мирового процесса, между религиозно-нравственной программой «Очищений» и натуралистическим рационализмом поэмы «О природе». Только через анализ этого отношения и его специфики можно, по-видимому, преодолеть видимую эклектическую беспорядочность Эмпедокловых мыслей и подметить за ними сквозную в мировой философии проблему, постановка и решение которой, собственно, и образуют реальный философский процесс, — проблему неустранимой антиномичности и взаимной нередуцируемости субъекта и объекта познания (и действия). Степень осознания этой проблемы в философии разных эпох различна, но роль ее в истории философии от этой степени фактически не зависит: над ее разрешением мыслители бились задолго до того, как осознали ее значимость, подобно тому как мы в состоянии мыслить логично до нашего знакомства с законами формальной логики. (В этом смысле позволительно говорить об интуитивно-подсознательном разрешении субъектно-объектной антиномии в мифотворческом процессе.) Новейшие и современные успехи и затруднения в освоении субъектно-объектного противоречия восходят к его диалектике теоретического и практического разума. В античной философии нераздельность и неслиянность познавательных и ценностных установок сознания отчетливо осознал и драматически пережил Платон; весь его идеализм и социологический утопизм в конечном счете есть не что иное, как поиск единства истины (теоретического знания), добра и красоты (ценности). Эмпедокл, в сущности, подходит к решению той же проблемы, что и Платон, хотя — если судить по оставшимся фрагментам — вряд ли он осознал ее в качестве собственно теоретической задачи. Для него двуединство познавательного и ценностного, теоретического (всеобщего и необходимого) и практического (свободного) не внешняя, т. е. теоретически объективированная загадка, а внутренняя мука сознания, страдающего от невозможности ни соединить раздельное, ни разделить соединенное. Существующие между этическими и натурфилософскими суждениями отношения комплиментарности (говоря о природе, Эмпедокл постоянно прибегает

к антропоморфным ассоциациям, и наоборот, субъективная реальность у него максимально онтологизирована) только подчеркивают драматизм философской ситуации и направление ее развертывания. Следовательно, мировоззренческая разнородность («эклектизм») Эмпедокла не более чем видимость, лежащая на совести его интерпретаторов [65] Несогласованные идеи двух его поэм отнюдь не производят — если к ним присмотреться внимательно и без предубеждения — впечатления бездумного многоразличия. Теоретические суждения сущности и религиозно-этические (экзистенциальные) суждения ценности в его философии противостоят друг другу не с большей откровенностью, чем во всей последующей, в том числе и современной, философии. Но это противостояние и есть порядок их существования. Все они объединены реальной, притом смыслообразующей проблемой, покоящейся на сущностном своеобразии природы и свободы, мира и человека; так что там, где привыкли видеть бессистемность и слабость мысли («эклектизм» Эмпедокла), следовало бы увидеть движущий мотив становящейся философии.

Cornford F. M. The unwritten philosophy and other essays. Cambridge, 1950. P. 28.

[2] *Cherniss H. F.* The characteristics and effects of presocratic philosophy // Studies in presocratic philosophy / Ed. D. J. Furley, R. E. Allen. L., 1970. Vol. 1. P. 2.

[3] Система взглядов Эмпедокла изложена мною в работе «Эмпедокл» (М., 1985). Данные заметки сконцентрированы вокруг основного противоречия Эмпедокловой философии и возможностей его истолкования (преодоления) в историко-философском исследовании.

[4] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1920. T. 1, H. 2. S. 1001.

[5] *Kahn Ch. H.* Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul // The pre-socratics: A coll. of crit. essays / Ed. A. Mourelatos. N. Y., 1974. P. 426.

[6] *Lactant.* Int. div. 11, 12, 4.

[7] *Karsten S.* Empedoclis Agrigentini carminum religuiae de vita eius et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit S. R. Amstelodami, 1938. P. 307.

[8] *Arist.* Poet. I, 1447 b 17.

[9] *Nélod G.* Empedocle d'Agrigente. Bruxelles, 1959. P. 40.

[10] *Jevons F.* A history of Greek literature. L., 1886. P. 107.

[11] *Burnet J.* Greek philosophy: Thales to Plato. L., 1960. P. 71.

[12] *Guthrie W. B.* A history of greek philosophy. Cambridge, 1965. Vol. 2. P. 124—125.

[13] *Diels H.* Über die Gedichte des Empedokles // S.-Ber. Dt. Akad. Wiss. Berlin. 1898. N 31. S. 396 ff.

[14] *Kern O.* Die Religion der Griechen. B., 1935. Bd. 2. S. 146.

[15] *Bider I.* La biographie d'Empedocle. Ghent, 1894. P. 162; *Kranz W.* Die Katharmoi und die Physik des Empedokles // Hermes. 1935. Bd. 70. S. 11—119.

[16] *Dels H.* Op. cit. S. 406; *Wilamowitz-Maellendorf U.* Die Καθαρμοι des Empedokles // Kleine Schriften. B., 1935. Bd. 1. S. 473 ff.

[17] *Nestle W* Griechische Studien: Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen. Stuttgart, 1948. S. 157; *Cleke F. M.* The giants of pre-sophistic greek philosophy. The Hague, 1965. P. 338; *Reinhardt K.* Empedokles, Orphiker und Physiker // Class. Philol. 1950. Bd. 45. S. 170—179.

[18] *Dellate J.* Conceptions de l'enthousiasme. P., 1954. P. 25.

[19] *Rohde E.* Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 3. Aufl. Leipzig, 1903. Bd. 2. S. 182.

[20] *Dodds E. R.* The Greeks and the irrational. Boston, 1957. P. 146.

[21] *Vlastos G.* Theology and philosophy on early greek thought // Studies in presocratic philosophy. Vol. 1. P. 125.

[22] *Rohde E.* Op. cit. S. 184.

[23] *Zeller E.* Op. cit. S. 1018.
[24] *Neumann I. G.* Programma de Empedocle philosopho. Wittenberg, 1690; *Alearius G. Ph.* Programma de morte Empedocles. Leipzig, 1733; *Harles G. C.* Programma de Empedocle, num ille merito possit magiae accusari. Erlangen, 1790.
[25] *Scherman S. P.* Empedocles on Etna // Encycl. Amer. 1955. Vol. 10, N 4. P. 300.
[26] *Adam A.* The religions teachers of Greece. Edinburgh, 1908. P. 244—255.
[27] *Leisegang H.* Der Gottmensch als Archetypus // Eranos. 1950. N 18. S. 13—22.
[28] *Wachsmutu G.* Empedocles der faustische Mensch vor Christus // Goethaneum: (Intern. Woch.-Schr. Antroposophie). 1923. Th. 1, N 18. S. 140—142.
[29] *Tourney G.* Empedocles and Freud, Heraclitus and Jung // Bull. Hist. Med. 1956. N 30. P. 109.
[30] *Rolland R.* Empedocle d'Agrigente et l'Age de la Haine. P., 1918. P. 46.
[31] *Me Lunan M.* Empedocles and T. S. Eliot // Lambridis H. Empedocles. Alabama, 1983. P. XV
[32] *Williamson G.* A reader's guide to T. S. Eliot. N. Y., 1953. P. 221.
[33] *Plut.* Quaest. conv. 683 E.
[34] *Bergk Th.* Commentatio de Empedoclis proemio // Kleine philologische Schriften. B., 1886. Bd. 2. S. 8—43.
[35] *Struve K.* De elementis Empedoclis dissertatio. Dorpati, 1805. S. 28.
[36] *Zeller E.* Op. cit. S. 1005 ff.
[37] *Burnet J.* Op. cit. P. 71.
[38] *Cleke F.* Op. cit. P. 329 ff.
[39] *Rosset C.* L'anti-nature: Eléments pour une philosophie tragique. Lille, 1973. P. 198—219.
[40] *Plato.* Soph. 242CD.
[41] *Arist.* Rhet. 1, 5, 1407 a 31.
[42] *Arist.* Metaph. 1, 4. 985 a 4.
[43] *Arist.* Metaph. 1, 3. 984 a 11.
[44] *Stace W* A critical history of greek philosophy. L., 1965. P. 81.
[45] *Zeller E.* Op. cit. S. 1019.
[46] *Mullach A.* Quaestionum Empedoclearum specimen secundum. B., 1853. S. 4.
[47] *Bidez J.* Observations sur quelques fragments d'Empedocle et de Parménidi // Arch. Ges. Philos. 1896. N 9. S. 303.
[48] *Stace W* Op. cit. P. 80.
[49] Grand Larousse encyclopèdique: 10 vol. P., 1961. Vol. 4. P 411.
[50] *Arist.* De gen. et corr. B 7.334 a 26.
[51] *Galen.* Intlipp. de nat. h. XV 49 K.
[52] *Stace W.* Op. cit. P. 83.
[53] *Capelle W.* Die Vorsokratiker. B., 1958. S. 184.
[54] *Zeller E.* Op. cit. S. 939.
[55] *Lommasch B.* Die Weisheit des Empedokles nach ihren Quellen und deren Auslegung philosophisch bearbeitet. B., 1830.
[56] *Baltzer E.* Empedokles: Eine Studie zur Philosophie der Griechen. Leipzig, 1879. S. 82—85.
[57] *Brumbaugh R.* The philosophus of Greece. L., 1965. P. 76 ff.
[58] *Long A. A.* Empedocles' cosmic cycle on the sixties // The pre-socratics. P. 425.
[59] *Long H. S.* The unity of Empedocles' thought // Amer. J. Philos. 1949. Vol. 70. P. 142—158.
[60] *O'Braen D.* Empedocles' cosmic cycle: Reconstruction from the fragments and secondary sources. Cambridge, 1969.
[61] *Guthrie W R.* Op. cit. P. 126.
[62] Ibid.
[63] Ср. характеристику Эмпедокла как «натурфилософского Гомера» в кн.: *Bollack J.* Empedocle. Introduction a l'ancienne physique. Vol. I. Univ. de Lille, 1965. P 277.
[64] Об отношении (сравнительно с другими досократиками) циклической космогонии Эмпедокла к мифологии см.: *Богомолов А. С.* Диалектический Логос. М., 1982. С. 125—135; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Matson W J.* A history of Philosophy. N. Y., 1968. P. 35—41; *O'Brien O.* Op. cit. P. 156 ff.
[65] Этот момент выразительно подмечен А. Ф. Лосевым в его критике механистических и эклектических толкований Эмпедокла. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963. С. 403.