

С.Ю. Бородай
(Институт философии РАН)

ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ МОТИВАХ В РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Един огонь, многоразлично возжигаемый,
Едино Солнце, всепроникающее,
Едина Заря, все освещающая,
И едино то, что стало всем [этим миром].
Ригведа VIII.58.2

Философия не рождается в вакууме, но всегда прорастает в конкретном интеллектуальном пространстве и потому несет на себе его печать. Это справедливо для ранней греческой мысли, поскольку многие ее представители являлись одновременно и философами, и поэтами, а их связь с греческой поэтико-религиозной традицией не вызывает сомнений. Однако констатации данного факта недостаточно, ведь у греков имеется более глубокая историческая идентичность, объединяющая индоевропейские культуры и отделяющая их от неиндоевропейских культур. К сожалению, до сих пор никто не пытался заглянуть вглубь истории и определить, в чем ранние философы были задеты тем пластом поэтико-религиозного наследия, которое имеет индоевропейские истоки. Это важно, поскольку только в такой перспективе мы можем увидеть, в какой степени греческие мыслители продолжают индоевропейскую мифопоэтическую традицию, а значит, оказываются помещены в границы характерного для нее *мировидения*. Иначе говоря, таким путем обнаруживается более глубокая идентичность раннего греческого мышления – индоевропейская идентичность, отличающая его от других интеллектуальных и культурных моделей.

В данной статье мы попытаемся показать, как некоторые общиндоевропейские мотивы преломились в ранней греческой философии и как они повлияли на развитие философской мысли. В § 1 и § 2 будут

рассмотрены представления о первоначале и творении. В § 3 мы проанализируем идею изоморфизма человеческого тела и Вселенной. В § 4 и § 5 внимание будет уделено качествам проявленного космоса – гармоничности и мерности. В § 6 мы проанализируем крайне популярную метафору творения – образ плотнической деятельности. Наконец, в § 7 будут рассмотрены те космологические мотивы, которые не попали в другие разделы. В процессе анализа мы намеренно опускаем подробный разбор индоевропейских реконструкций, поскольку это привело бы к перенасыщению статьи лингвистическим материалом.

§ 1. Первоначало

Изначально у индоевропейцев существовало несколько вариантов космогонии, что нормально для многих мифопоэтических традиций¹. Описание первичного состояния, предшествовавшего творению, реконструируется на основе ведийских, германских и греческих источников. Так, в одном из наиболее известных гимнов Ригведы (Х.129.1–2) описывается состояние, предшествующее дифференциации бытия, когда существовало лишь «одно»:

Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами.
Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была бездонная, глубокая?

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто
Одно (*tad ekaṃ*),
И не было ничего другого, кроме него.

Этому описанию соответствует древневерхненемецкий фрагмент из Вессобрунской молитвы (кон. VIII в. н. э.), который формально относится к христианской модели сотворения мира, однако во многом еще воспроизводит мотивы языческого эпоса:

¹ Например, в Ведах насчитывается пять версий космогонии. См. краткий анализ: Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М., 2001. С. 207–210. В последующем развитии ведийской религии ситуация только усложнилась: хотя нам неизвестны специальные исследования на эту тему, но в процессе работы над материалом брахман возникает ощущение, что в них можно выделить несколько десятков вариантов космогонии.

Это я узнал от людей как величайшую мудрость:
Что не было ни земли здесь, ни неба наверху,
Ни дерева, ни холма,
Ни звезд; и солнце не светило.
Не было света луны, ни соленого моря,
Ничего не было: ни предела, ни границы.
Был лишь Один Всемогуший Бог.

Сходные обороты при описании космогонии обнаруживаются в классическом произведении германского эпоса – «Старшей Эдде», в песне, известной как «Прорицание Вёльвы» (кон. X в. н. э.):

В начале времен, когда жил Имир,
Не было в мире ни песка, ни моря,
Земли еще не было и неба наверху,
Лишь зияющая бездна (*Ginnunga Gap*) была,
трава не росла.

Наконец, два других подобных фрагмента мы находим у греков: в поэме Аристофана (V–IV вв. до н. э.), которая пародирует существовавшие в то время космогонии, и в поэме Эмпедокла (V в. до н. э.), где описывается состояние неразличенности, возникшее в период доминирования Любви как космической силы:

Были Хаос и Ночь, темный Эреб и широкий Тартар,
Но ни земли, ни воздуха, ни неба не было (Aristoph. Av. 693).

Не видны там ни блистательный облик Солнца,
Ни косматое тело Земли, ни море.
В столь сильную потаенность Гармонии погружен
Круглый Шар, наслаждающийся радостным одиночеством
(Emp. fr. 27 DK).

При сличении этих пяти фрагментов обращает на себя внимание явный параллелизм мотивов, доходящий порой до буквального соответствия формул. В первом, втором и пятом фрагментах утверждается предсуществование Единого (хотя в Вессобрунской молитве мы имеем явную христианизацию), а в фрагменте из Ригведы как будто предполагается существование первичных вод. И идея первичного океана, и идея Первоединого получают подробную разработку в греческой философской мысли – от Фалеса до

поздних неоплатоников¹; обе идеи также будут объектом спекуляций в индийской метафизике, при этом между ходами мысли представителей недугалистических направлений индийской философии и представителей элейско-платоновской школы обнаруживается много параллелей, что подталкивало некоторых авторов к утверждению о наличии взаимных влияний². И все же трудно доказать как то, что такие влияния имели место, так и то, что указанные протомонистические концепции восходят к праиндоевропейскому времени. Более надежной представляется реконструкция, согласно которой в индоевропейской картине мира (или, по крайней мере, в одной из космогоний) первоначально являлся «хаос»: в фрагментах из «Прорицания Вёльвы» и из греческих космогоний мы имеем не только близкие по смыслу понятия, но слова, производные от одного корня – $*\hat{g}^heh_1i-$ «зиять» > нем. *Ginnunga Gap*, греч. $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$.

Индоевропейский глагол $*\hat{g}^heh_1i-$ породил следующие производные формы: лат. *hiō* «зиять», лит. *zióju* «открывать, раскрывать, отворять», др.-исл. *gīta* «открытие, отверстие», др.-в.-нем. *giēn* «зевать», др.-сканд. *gina* «зиять». К нему восходит слав. $*zijati$, откуда русск. *зиять*, болг. *зея* «зияю, зеваю», с.-хорв. *zijati* «зиять, зевать», *зјало* «пасть, устье печи, жерло вулкана», словен. *zijati* «зиять, зевать», польск. *ziac* «пыхать, извергать, зиять»³. Из этих примеров видно, что уже для праиндоевропейского периода мы должны реконструировать двойственное значение глагола $*\hat{g}^heh_1i-$ – «зиять» и «зевать».

Наряду с $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$, от глагола $*\hat{g}^heh_1i-$ производны следующие греческие формы: $\chi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$ «зевать», $\chi\acute{\alpha}\iota\nu\omega$ «разверзаться, раскрывать рот», $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ «яма, пропасть, расщелина, пасть, пучина, бездна», $\chi\eta\rho\alpha\mu\acute{o}\varsigma$ «дыра, нора, логово, пещера», $\chi\eta\rho\alpha\mu\acute{\upsilon}\varsigma$ «большая раковина», $\chi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$ «сундук». Похоже, исконным значением $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ было «дыра, пустое пространство, зияние»⁴. Впервые это понятие фиксируется в «Теогонии» Гесиода. На вопрос Гесиода о том, что возникло первым ($\acute{o}\tau\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$), музы отвечают, что «перво-на-перво возник Хаос» ($\eta\tau\omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\iota\sigma\tau\alpha\ \chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau'$; Theog. 115–116). Здесь Хаос мыслится как *нечто* и как *нечто возникшее*. Возможно, концепция

¹ См.: Виллер Э.А. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб., 2002. Также см. ниже § 7.

² Показательный пример: McEvilley T. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy. New York, 2002.

³ Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. Wiesbaden, 2001. P. 173–174; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. P. 419–420; Derksen R. Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008. P. 544.

⁴ Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010. P. 1614.

Гесиода испытала влияние более ранних космогоний, например, спекуляций Гомера об Океане как о «прародителе богов (θεῶν γένεσιν)» (Ил XIV.201), мощной и неистощимой бездне, вмещающей в себя все сущее (Ил XIV.246; XXI.195–197, XVIII.607–608). Впрочем, Гесиод хорошо отличает Хаос от самой фигуры Океана, последний мыслится в качестве порождения Урана и Геи (Theog. 133). Хаос же возник первым, позже появились Гея, Тартар и Эрос (Theog. 115–122). От этих четырех богов произошел весь греческий пантеон. Единственная эксплицитная характеристика Хаоса у Гесиода – это «темный» (ζοφερός; Theog. 814). Для него χάος – это темная зияющая пустота, и именно этим мотивировалось использование данного термина в связи с начальными этапами теогонии; притом парадоксальным образом оказывается, что у Хаоса есть пределы, границы: именно «по ту сторону (πέραν) темного Хаоса» обитают титаны (Theog. 814). Учитывая контекст, можно сказать, что χάος употребляется Гесиодом как в смысле первичного божества – олицетворения бесконечного пространства, так и в смысле самого темного зияющего пространства.

Показательно, что термин χάος не встречается ни у Гомера, ни у лириков, ни у трагиков. По-видимому, в смысле пространственной протяженности он употребляется однажды Еврипидом в фрагменте, цитируемом Пробом: речь идет о пространстве (χάος) между землей и небом (fr. 448). Среди досократиков о хаосе в философском смысле говорили Акусила, Ферекид и Лин. Платон утверждает, что Акусила согласен с Гесиодом по поводу того, что первым возник Хаос (Symp. 178b), то же самое об Акусиле говорит Дамаский, передавая следующую схему: первым рождается Хаос, от Хаоса появляются Эреб (мужское начало) и Ночь (женское начало), от их сокоупления рождаются Эфир, Эрос и Метис (fr. 1 DK). О Ферекиде мы имеем следующее свидетельство: «Фалес Милетский и Ферекид Сиросский полагают началом всех вещей воду, которую Ферекид называет также Хаосом, заимствовав это у Гесиода» (fr. 1 DK). Лин же считал, что «боги произошли из Хаоса» (fr. 12 DK). Таким образом, досократическая концепция хаоса тесно связана с аналогичной концепцией Гесиода. Определенный интерес представляет тот факт, что у Ферекида χάος ассоциируется с водой; впоследствии некоторые стоики выводили слово χάος из глагола χέω «лить», что позволяло им связывать его с водной стихией.

Термин χάος не попал ни в метафизическую модель Платона, ни в учение Аристотеля. Аристотель, рассматривая мнения физиологов, несколько раз упоминает χάος Гесиода: в «Метафизике» он утверждает, что концепция хаоса явилась следствием рефлексии над «второй причиной», т. е. причиной движения и соединения (κίνησει καὶ συνάξει; Met. 984b.25–30); также он утверждает, что хаос является тем «ничто» (οὐδέν), из которого возникает

любое «нечто», т. е. хаос трактуется как ничто (De Xen. 975a.12). В другой работе он понимает χάος просто как место, в котором находятся тела:

«Гесиод правильно говорит, делая Хаос первым (πρῶτον)..., как если бы существам надлежало раньше дать место (χώραν), ибо, как и большинство людей, он считал, что все предметы находятся где-нибудь и в каком-нибудь месте (πάντα εἶναι που καὶ ἐν τόπῳ)» (Phys. 208b.30–33).

Приведем также мнение Секста Эмпирика:

«Древние мыслители относительно распорядка целого предположили в качестве принципа всего место (τὰ ὅλα διακοσμήσαντες ἀρχὴν τῶν πάντων ὑπέθεντο τόπον)... Хаос есть место, вмещающее в себя целое (τὸν χωρητικὸν τῶν ὅλων τόπον). Если бы он не лежал в основании (μὴ ὑλοκειμένου), то ни земля, ни вода, ни прочие элементы, ни весь космос не могли бы возникнуть. Даже если мы по примышлению устраним все, то не устранился место (τόπος), в котором все было» (Adv. Math. X.11–12).

Таким образом, в ранний и классический периоды χάος ассоциировался преимущественно с *открытостью, зиянием, возможностью вмещения*. Истолкование этого понятия в качестве «беспорядка», «неустроенности» относится к более позднему времени – его истоки нужно искать у стоиков, а именно – в их оригинальной интерпретации досократической космогонии¹. Стоит отметить, что у ряда ранних авторов воспроизводится устойчивая ассоциация между хаосом и первичными водами (или океаном)². Как мы уже говорили, надежно установить, что эта идея восходит к праиндоевропейскому времени, вряд ли возможно, однако в качестве гипотезы такое рас-

¹ Ср. у Лосева: «Стоики не ушли далеко [в проблеме определения хаоса] от классического учения об элементах. Но они весьма его углубили, а главное, они близко объединили хаос с элементами, так что хаос оказался у них как бы пределом разреженного состояния элементов и, с другой стороны, тем творческим началом разделения элементов, хотя сам он и лишен всякого разделения и расчленения. Стоики поэтому делают значительный шаг вперед в смысле объединения хаоса как пустого пространства и хаоса как принципа мировой жизни и жизнетворения» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 2000. С. 429).

² См. многочисленные примеры: West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 11–12.

суждение вполне допустимо: во-первых, трудно видеть в этой устойчивой ассоциации случайность; во-вторых, происхождение сущего из первичных вод – это распространенный индоевропейский мотив, и имеются основания полагать, что в индоевропейской мифологической картине мира космос был окружен водами; в-третьих, один из главных героев индоевропейской мифологии – змей, убийство и расчленение которого также является важным космогоническим сюжетом, – часто связывается с водной стихией (согласно Ригведе, он рожден в водах и прячется в темных пучинах рек; VII.34.16).

§ 2. Творение

У индоевропейцев существовало два способа описания космогонии, которые иногда могли сочетаться. В первой модели сотворение кодируется глаголами, связанными с ремесленнической деятельностью. Так, когда в Авесте говорится о создании неба, земли и отдельных вещей, то используется глагол *taš-* «тесать, творить» (Яш 13.3, Яс 29.1, 44.6, 51.7); его аналогом является греч. τίκτω «рождать, создавать», которое, наряду с однокоренным τέκτων «плотник, творец», употребляется в ряде архаичных космогоний и даже в «Тимее» Платона (29c, 30b, 33b и т. д.). Базовый глагол, к которому восходят обе формы, реконструируется как **tetk-* «тесать, творить»¹. Интересно, что он используется также в формуле, касающейся поэтического творчества, – **uekulos-* & **tetk-* «вытесать слово», «вытесать гимн». На основании этого и других примеров предполагается, что индоевропейцы были склонны переносить ремесленническую терминологию в мифопоэтическую сферу. В качестве философской параллели можно привести тот факт, что ремесленническая терминология иногда используется в ранних космогониях²; наиболее ярким примером является «Тимей» Платона, где творец именуется δημιουργός – словом, которое в бытовой сфере обозначает ремесленника. Стоит отметить, что слова с ремесленнической семантикой (ср. τέχνη, σοφία) вообще получают широкое распространение в философском дискурсе Платона и Аристотеля, по поводу чего в исследовательской литературе имеется немало интересных наблюдений.

Другая индоевропейская модель сотворения космоса выражается с помощью лексики, кодирующей рождение и порождение. Для описания этого процесса чаще всего используется глагол, который реконструиру-

¹ Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 638–639; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 1058–1059.

² См.: Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. СПб., 2014. С. 87–89.

ется как **ĝenh₁*- «рождать»¹. В греческом языке к нему восходит γίγνομαι «рождаться, происходить» (здесь же – γένεσις «возникновение, становление»). Органицистская метафора космогонии очень популярна у досократиков. Она также активно используется поэтами. О ранних стадиях космогонии Гесиод сообщает, что сначала был рожден (γένετ') Хаос, затем были рождены Эреб и Ночь и т. д. (Theog. 116–125). В Ригведе глагол *jan*- «рождать» (< **ĝenh₁*-) и его производные также употребляются для описания космогонического процесса (IV.48.22, II.19.3, II.20.7 и др.). Как свидетельствует следующий стих, ремесленническая метафора и органицистская метафора могли объединяться: «Тот был мастером (*suárā*) среди существ, / Кто породил (*jajāna*) эти небо и землю» (РВ VI.48.22). Аналогичные попытки синтеза обнаруживаются в Авесте, у досократиков и в орфической теогонии².

Вероятно, именно ремесленническую модель космогонии репрезентирует наиболее частотный индоевропейский глагол, который используется при описании сотворения мира, – и.-е. **d^heh₁*- «класть, ставить; делать». Этот глагол оказался очень устойчивым, поскольку он сохранился в подавляющем большинстве индоевропейских языков (греч. τίθημι, др.-инд. *dhā*-, авест. *dā*-, лат. *facere*, русск. *делать*, хетт. *tēzi*, лит. *dėti* и др.) и породил множество производных форм³. Он употребляется в ряде идиоматических выражений: **k_uento*- & **d^heh₁*- («сделать священное; освятить»), **h₃nomn_o*- & **d^heh₁*- («установить имя»), **men*- & **d^heh₁*- («установить ум; быть мудрым»), **kleçes*- & **d^heh₁*- («установить славу; прославить»), **kêrd*- & **d^heh₁*- («установить сердце; поверить»), **pent*- & **d^heh₁*- («проложить путь»). По словам Э. Бенвениста, **d^heh₁*- значит «устанавливать творчески, вводить в бытие, а не просто класть нечто на землю»⁴. Когда в Ригведе упоминается космогонический акт жертвоприношения Первочеловека, то говорится, что боги его «расставили» (*vyadadhur*), т. е. расчленили (РВ X.90.11). О хеттских богах говорится, что они «установили» небо и землю (*nēbis dēgan dāir*). Аналогичная лексика используется в Авесте и в древнеперсидских надписях. Греческое τίθημι употребляется при описании космогонического процесса у Гесиода и Алкмана. Кроме

¹ Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 163–165; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 373–375.

² West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 355.

³ Wodtke D. et al. Nomina im Indogermanischen Lexicon. Heidelberg, 2008. P. 99–116; Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 136–138; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 235–239.

⁴ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 300.

того, в оригинальной космогонии Алкмана имеется фигура Фетиды, Θέτις (< **d^heh₁*-), выступающей всеобщей «установительницей»; ей соответствует др.-инд. *Dhātṛ*. Таким образом, в космогонических контекстах **d^heh₁*- обозначает акт творческого положения. Учитывая семантические оттенки, связанные с говорением (на них указывают хеттские и балто-славянские формы), можно также допустить связь **d^heh₁*- с неким устным положением, законом, фундированным в космогоническом мифе по типу «творения словом» или «установления имен».

От глагола **d^heh₁*- происходят обозначения социального закона («установления») в греческой и древнеиндийской традиции: греч. θέμις, др.-инд. *dhāman*-. Существуют устойчивые формы ἢ θέμις ἔστί «как следует, как положено», θεμιστῶς «законно», οὐ θεμιστὸν ἔστιν «не позволено». В языке Гомера θέμις связано с правами и обязанностями каждого – в частности, в социальном аспекте. Этот аспект специально анализируется в одной из глав книги Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов»: французский исследователь связывает θέμις с семейным правом в противоположность δίκη – межсемейному, родовому праву, при этом полной параллелью θέμις на социальном уровне является др.-инд. *dhāman*- – семейный закон Митры и Варуны¹. Однако было бы неверно сводить семантику θέμις только к социальному уровню, поскольку в действительности она несколько шире. Рассмотрим следующий пример: Патрокл успешно сражается с троянцами, но ему уготована неожиданная смерть, о чем он еще не знает, ибо сам Аполлон вмешивается в битву. Гомер продолжает:

Быстро по праху катясь, зазвучал под копытами коней
Медяный шлем; осквернились волосы пышного гребня
Черною кровью и прахом. Прежде не суждено было
Шлему сему знаменитому прахом земным оскверняться
(Ил XVI.794–797).

«Прежде не суждено было», οὐ θέμις ἦεν, здесь означает «прежде не положено было», что равносильно «не было воли богов на это». В данном случае семантика θέμις не ограничивается социальным уровнем, это понятие употребляется в гораздо более широком смысле – в смысле вселенского закона. Семейное право и вообще любого рода социальная норма в конечном счете возводятся к сакральной сфере: так, Атрид, являющийся βασιλεύς, выступает как хранитель θέμις, переданного ему от

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 299–305.

Зевса (Ил IX.97). Следовательно, значение *θέμις* как «божественного установления, божественного порядка» оказывается первичным. Далее стоит отметить, что со времен Гомера известно олицетворение *θέμις*-закона – богиня Фемида, отвечающая преимущественно за правосудие. В античности имела тенденция к «специализации» *θέμις* в сторону семантики «суда, человеческого права», пусть и имеющего божественные истоки.

Понятие *θέμις* – как в его персонифицированном, так и не персонифицированном варианте – является наиболее ярким дериватом от глагола *τίθημι*. Однако существует еще одна важная словоформа, которая в античности сближалась с областью значений указанного глагола. Мы имеем в виду слово *θεός* «бог». Связь между *θεός* и *τίθημι* нащупывается на народно-этимологическом уровне уже начиная с архаического периода. У Гомера, например, говорится, что бог установил (*θήκε*) для Пелея злополучие (Ил XXIV.538); лирический поэт Мимнерм пишет: «Такой болезненной бог старость установил (*οὕτως ἀργαλέον γῆρας ἔθηκε θεός*)» (fr. 1.10). У Софокла Одиссей хочет установить (*τίθης*) бремя лжи с помощью богов (Philoct. 990–993). В свете такой смысловой игры нас не должно удивлять следующее повествование Геродота:

«В прежние времена, как я узнал в Додоне, пеласги совершали жертвоприношения богам, вознося молитвы, но не призывали по именам отдельных богов. Ведь они не знали еще имен богов. Имя же “боги” (*θεοὺς*) пеласги дали им потому, что боги установили мировой порядок (*κόσμον θέντες*) и распределили все блага по своей воле» (II.52.1–5).

Возможно, эта смысловая игра не так уж далека от истины. В наиболее свежем этимологическом словаре древнегреческого языка представлена попытка вывести греч. *θεός* из и.-е. **d^heh₁s-*, которое в свою очередь является производным от глагола **d^heh₁-*. Бекес предлагает отбросить старую прагреческую реконструкцию **θ_ῑεσός* как несостоятельную и сопоставить *θεός* с лат. *fēriae* «праздник», *fēstus* «праздничный», *fānum* «храм», арм. *dik’* «боги», др.-инд. *dhiṣana-* «сильный», на основе чего можно реконструировать **d^heh₁s⁻¹*. В пользу такой реконструкции говорят и микенские данные, и сохранившиеся сложные слова типа *θέσκελος* «богоподобный», *θέσπις* «вещий», *θέσφατος* «предопределенный», доказывающие наличие -σ-, выпавшего в интервокальном положении. Таким образом, в *θεός*, по-видимому, отразилось специфическое понимание бога

¹ Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. P. 540.

как «установителя», которое – на уровне этимологической мотивировки, но не в смысловом плане – отличается от наиболее распространенной индоевропейской интерпретации¹.

Итак, резюмируя представленный материал, можно сказать, что в греческой мысли получили отражение обе индоевропейские метафоры сотворения космоса – ремесленническая метафора и органицистская метафора, при этом сохранились формы, восходящие к исконной лексике, кодировавшей эти модели сотворения. Наибольшей значимостью в данном плане обладает глагол **d^heh₁-* и его производные, среди которых особенно важны *θεμς* и *θεός*, притом синхронная связь *θεός* и *τίθημι* позволяет утверждать, что для греков было характерно понимание бога как «установителя».

§ 3. Изоморфизм человеческого тела и Вселенной

В индоевропейской мифологии существовало два самостоятельных космогонических представления: с одной стороны, представление о двуполом первосуществе, которое породило из себя людей (мужчину и женщину); с другой стороны, представление о великане, который был принесен в жертву и из тела которого были созданы отдельные части Вселенной. В ряде традиций эти концепции слились в единый образ². В германской традиции – это инеистый великан Имир, от которого произошли люди и великаны; из его отдельных частей тела Один и его братья создали Вселенную: из плоти – землю, из костей – горы, из волос – деревья, из черепа – облака, из крови – моря и реки. В римской традиции этот космогонический мотив отразился в предании о Ромуле и Реме, а расчленению тела великана соответствует убийство Ромула и значимость его жертвы для основания Рима, олицетворяющего собой Вселенную. В иранской традиции исконный мотив был переработан в предание о ритуальном убийстве первичного быка и первочеловека Гайомарта. В древнеиндийской традиции интересующий нас сюжет получил подробное развитие в гимне, повествующем о ритуальном убийстве Пуруши (первочеловека), а также в последующих брахманических и философских размышлениях о Пуруше, Праджапати и Брахмане как о первоначале Вселенной. В гимне Ригведы (X.90) подчеркивается мас-

¹ Индоевропейское обозначение «бога», **deĩuos-*, скорее всего, было произведено путем неправильной внутренней деривации от и.-е. **d̥ieu-* «небо, день» (из этого можно заключить, что божественное трактовалось как «небесное»). В греческом языке ему родственны *δῖος* «божественный» и *δῆλος* «ясный, очевидный». Существовали попытки вывести греч. *θεός* из и.-е. **deĩuos-*, но фонетически это невозможно сделать, не прибегая к малоубедительным допущениям.

² West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 356–359.

штабность фигуры Пуруши, он имеет тысячу голов, тысячу глаз, тысячу ног, покрывает собой всю землю; он олицетворяет собой Вселенную, которая была и которая будет¹. Когда боги принесли его в жертву, то из него родились гимны и напевы, стихотворные размеры, ритуальные формулы, разнообразные виды животных; его рот стал брахманом, руки – раджаньей, бедра – вайшьей, ноги – шудрой; из его духа родилась луна, из глаза – солнце, из головы – небо, из ног – земля и т. д. Таким образом, представленные космогонические сюжеты предполагают ассоциацию отдельных элементов Вселенной с частями тела принесенного в жертву великана.

Идея об изоморфизме Вселенной и тела находит подтверждение в ряде устойчивых индоевропейских оборотов. Так, например, солнце часто именуется «глазом бога» (РВ I.50.6, I.115.1, VI.51.1, X.37.1; Яс I.11, III.13, VII.13). Небо мыслится имеющим выгнутую форму и подобным человеческой спине, что засвидетельствовано на древнеиндийском и греческом материале (РВ I.125.5, III.2.12; Eur. El. 731, Plat. Phaedr. 247b). Считается, что «спина» есть также у моря (Aesch. Ag. 286) и у земли (AB IV.14.3) – в обоих случаях имеется в виду их поверхность. Кроме того, у земли есть «волосы», т. е. растительность (РВ I.65.8; Eur. Hel. 1107), «кости», т. е. камни (Yngl. 19.10), и «пуп» (РВ I.59.2, IX.72.7, X.1.6). Все это позволяет утверждать, что для индоевропейцев была характерна склонность к проекции на Вселенную частей человеческого тела, и это также отразилось в системе пространственных наречий, нередко восходящих к обозначениям частей тела², что, впрочем, в типологической перспективе является широко распространенным феноменом.

В греческой нефилософской литературе идея об изоморфизме Вселенной и человека встречается лишь спорадически и не получает специального осмысления. Она также несколько раз фиксируется у досократиков. Анаксимен утверждал: «Как душа наша, суцая воздухом, скрепляет нас во едино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» (fr. 2 DK). Согласно Конгеру, который специально исследовал эту тему, уже пифагорейцы считали, что «космос имеет правую и левую стороны, небеса представляют собой тело, при этом солнце, луна, звезды и небесные элементы образуют глаза и другие члены, подобно человеческим»³. Аналогия между человеком и Вселенной неявно проводится у Эмпедокла, взгляды которого Вебер реконструирует следующим образом: «Человек является копией Шара; четыре

¹ Отсюда следует, что гимн повествует о вневременном событии.

² Mallory J.P., Adams D.Q. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2006. P. 288–293.

³ Conger G.P. Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy. New York, 1922. P. 3.

базовых элемента представлены в нем»¹. У Гераклита интересующая нас идея не встречается в явном виде, однако она подразумевается в его рассуждении о человеческой речи и вселенской речи-логосе (fr. 1 L); ее можно также косвенно вывести из других его рассуждений, на что обратил внимание Бернет: «Ночь и день, лето и зима чередуются таким же образом, как сон и бодрствование, жизнь и смерть»².

Параллелизм между микрокосмом и макрокосмом служит специальной темой нескольких глав псевдо-гиппократовского трактата «О диете», испытавшего сильное влияние Гераклита. Похоже, это первый в истории греческой мысли случай явной формулировки указанной идеи. В трактате развивается оригинальная натурфилософская модель, согласно которой все процессы в мире сводятся к взаимодействию двух начал – огня и воды (в этих понятиях воплощена идея о космических силах, а не о конкретных «элементах»). Человеческое тело также содержит огонь и воду, и в этом оно подобно космосу, притом процесс созревания эмбриона во всем аналогичен космогоническому процессу, а внутренняя связность Вселенной и организма именуется термином ἀρμονία (De Victu IX–X). Смысл «диеты», о которой говорит автор трактата, состоит в том, чтобы посредством гармонизации процессов, происходящих в организме, воспроизвести в себе связное устройство Вселенной; для обозначения такого «воспроизведения» используется понятие подражания, μίμησις / ἀπομίμησις. В представленном ниже фрагменте автор проводит явную аналогию между отдельными частями тела человека и морем, землей, луной, звездами и пр.:

«Огонь сам собой упорядочил в теле все части как полагается, в подражание Вселенной, [сообразовав] малое с великим и великое с малым. Величайшему чреву, хранилищу сухой и влажной воды, всем дающему и ото всех берущему, он придал силу моря, подходящих животных кормильца, неподходящих губильца. Вокруг него он устроил сплочение холодной и влажной воды, проход холодного и теплого воздуха, в подражание земле, которая превращает все, что в нее попадает. И, одно тратя, другое умножая, он учинил рассеяние тонкой воды и воздушного огня, незримого и зримого, – выделение твердого образования, перемещаясь в котором, всякая [часть] выходит наружу в предназначенный срок. В нем огонь устроил три

¹ Weber A. History of Philosophy. New York, 1908. P. 47.

² Burnet J. Greek Philosophy. Part I. From Thales to Plato. London, 1914. P. 60. Более подробно об этом см.: Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 82–87.

кругооборота, смыкающихся между собой, и внутри, и снаружи: одному, ближе к полости влаги, он придал силу Луны; другому, ближе к внешней периферии, к объемлющей тверди, – силу звезд, а среднему, доходящему и внутрь и вовне, – силу Солнца. Самый горячий и самый сильный огонь, который господствует над всем, проникая все по природе, неприкосновенный ни взору, ни касанию, в нем – душа, ум, сознание, рост, убыль, движение, перемена, сон, пробуждение. Он правит всеми вещами всегда, и этими [= наземными] и теми [= подземными], никогда не замирая» (De Victu X.1–26; пер. А.В. Лебедева).

Как показывает Л. Шлюдерер, соотношение микрокосма и макрокосма в рассматриваемом трактате является многоаспектным, и оно включает по меньшей мере три типа уподоблений:

«1) Космос является моделью, которой соответствует тело и которой оно подобно, будучи создано из тех же элементов и сил. В этом плане космос выступает активным фактором в детерминации физических состояний, которые соблюдающий диету должен знать и быть способен объяснить.

2) Космос является “оригиналом” тела, от которого тело берет свою форму и который лучше своей копии (и первичен по отношению к ней). В этом плане космос выступает примером сбалансированности, который должно воспроизводить тело, – в приближении к нему и состоит смысл диететики.

3) Космос – это норма, над которой нужно наблюдать, чтобы минимизировать дистанцию между копией (телом) и оригиналом (самим космосом). В этом плане он выступает моделью постоянных трансформаций, в соответствии с которыми соблюдающий диету должен формулировать свои предписания. Отношение имитации, таким образом, является одновременно асимметричным и динамичным»¹.

В развитом виде идею об изоморфизме Вселенной и человека мы находим в философии Платона. В «Тимее» говорится о том, что боги, подражая очертаниям Вселенной, создали округлое тело – голову человека, являющую

¹ Schluderer L.R. Imitating the Cosmos: The Role of Microcosm-Macrocosm Relationships in the Hippocratic Treatise “On Regimen” // The Classical Quarterly. 2018. 68 (1). P. 51–52.

собой «божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями» (Tim. 44d), при этом нижняя часть тела существует лишь для того, чтобы служить голове. Кровообращение в человеческом организме Платон сравнивает с периодическими процессами, происходящими во Вселенной (Tim. 81a–b). Вообще смысл жизни человека состоит в том, чтобы, наблюдая круговращения ума в небе, упорядочить непостоянные круговращения собственного мышления (Tim. 47b–c); кроме того, человеку следует привести собственное бытие в гармонию с вселенским бытием, и тогда он сможет добиться здоровья и счастья (Tim. 88d–e, 90d), – идея, уже известная нам из псевдо-гиппократовского трактата «О диете». В «Государстве» Платон проводит аналогию между трехсословным идеальным обществом и качествами человеческой души: сословию философов соответствует любознательность, сословию воинов – ярость, сословию ремесленников – корыстолюбие (Resp. 435b–e); смуту в городе-государстве он уподобляет болезни организма (Resp. 462c–d, 464b). В «Законах» Платон сравнивает город с туловищем, молодых воинов уподобляет глазам, а стариков – памяти (Leg. 628d, 735d). В «Филебе» высказывается следующее соображение: поскольку в человеческом теле есть элементы огня, воды, воздуха и земли, то они должны быть и во вселенском «теле», которое, подобно человеческому, также должно обладать душой и умом, притом качества вселенского «тела» первичны и являются источником атрибутов человеческого тела (Phileb. 29–30). Пожалуй, именно в этом диалоге Платон наиболее последовательно акцентирует параллелизм между микрокосмом и макрокосмом.

Впервые само понятие «микрокосм» фиксируется у Аристотеля. Рассматривая проблему произвольного движения, он пишет:

«Хотя иногда в нас нет никакого движения и мы находимся в состоянии покоя, все-таки когда-нибудь мы начинаем двигаться, и начало движения возникает в нас от нас самих, даже если извне нас ничто не привело в движение. Подобного этому мы не видим в [телах] неодушевленных, но их всегда приводит в движение что-нибудь внешнее, а живое существо, как мы говорим, само себя движет. Следовательно, если какое-то время оно находится в полном покое, движение возникнет в неподвижном [теле] от него самого, а не от внешней причины. Если же это возможно для живого существа, почему это не может происходить и со всей Вселенной? Ведь если это имеет место в маленьком космосе, значит, и в большом (εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται καὶ ἐν μεγάλῳ), и если в космосе, то и в бесконечном, если только возможно бесконечному двигаться и покоиться как целому» (Phys. 252b).

Более нигде у Аристотеля концепция изоморфизма человека и Вселенной не встречается, хотя, подобно Платону, он нередко проводит аналогию между человеческим организмом и государством (Polit. 1254a, 1277a; Eth. Nic. 1152a и др.). Идея о параллелизме между макрокосмом и микрокосмом получила широкое распространение в последующей греческой и римской мысли: в стоицизме, неопифагорействе, неоплатонизме, герметизме и иных направлениях¹.

Таким образом, в истории греческой философии интересующая нас концепция приобретала разнообразные формы: подчеркивалось сходство общего вида, отдельных частей, внутренней гармоничности, конкретных атрибутов, процессов и др. Ввиду того что в ранний период указанная идея встречается спорадически и – за редким исключением – не получает подробного развития, трудно установить внутригреческие пути ее распространения. Кроме того, не представляется возможным выявить прямую преемственность между индоевропейской склонностью к проекции частей тела на Вселенную и греческими концепциями изоморфности человека и Вселенной. Теоретически можно допустить существование ранних космогоний, которые бы транслировали индоевропейские представления о сотворении Вселенной из частей тела первосущества: так, неоплатоники нередко приводят орфическое предание, по которому Зевс отождествляется с телом Вселенной, небо именуется его головой, звезды – волосами, солнце и луна – глазами, а воздух – умом²; тем не менее нет надежных свидетельств того, что концепции такого типа существовали в ранний период. Следовательно, сходство индоевропейских и греческих моделей в данном случае нужно объяснять в целом широкой распространенностью идеи изоморфизма, которая встречается в том числе в ближневосточных космогонических мифах. Впрочем, прямая преемственность видна между индоевропейскими и древнеиндийскими представлениями: гимн Ригведы, посвященный Пуруше (X.90), породил обширную комментаторскую литературу и сыграл важную роль в формировании брахманических и философских монистических и мистических теорий.

§ 4. Гармония

В индоевропейском мышлении возникновение мира представляется как акт первичного разделения и последующего воссоединения уже на проявленном уровне. Разделенный космос существует в оппозициях, но при этом

¹ См.: Conger G.P. Theories of Macrocossms and Microcossms in the History of Philosophy. P. 11–28.

² Cornford F.M. Plato's Cosmology. New York, 1957. P. 55.

объединяется началом гармонии. Как справедливо отмечает Уэст, бинарные оппозиции являются фундаментальным структурирующим принципом индоевропейской мысли¹. Это заметно на примере устойчивых оборотов: представление обо всех разумных существах выражается фразой «боги и люди» (РВ I.35.2, Яс 29.4, Ил II.1), животный мир в его целостности кодируется фразой «четвероногие и двуногие» (РВ IV.51.5, Яс IX.18, Aesch. Supp. 895), все живое описывается как «движущееся и покоящееся» (РВ I.89.5, I.4.53); широко распространен способ сочетания противостоящих понятий по модели «X и не-X», для чего используется префикс отрицания **n̥-* (РВ I.35.2, Яс I.21, Aesch. Supp. 862, Soph. Ant. 1109); с помощью оппозиций выражается уникальность того, о чем идет речь, при этом задействуется модель «не X и не не-X, а Y» (РВ I.81.5, VII.32.23, Sappho fr. 56); активно используются такие оппозиции, как «день и ночь», «видимое и невидимое», «смертные и бессмертные», «прошлое и будущее». На бинарном принципе построена значительная часть индоевропейской мифологии, и как будет показано ниже, это оставило отпечаток на развитии ранней философской мысли. Тем не менее оппозиции не являются чем-то самодостаточным, они существуют лишь благодаря тому общему, что объединяет их – началу гармонии, представление о котором, по-видимому, существовало уже в праиндоевропейский период, поскольку в Индии, Иране и Греции эта идея кодируется с помощью понятий, восходящих к одному корню – и.-е. **h₂er-* «спланировать, соединять».

В древнеиндийском языке глагол **h₂er-* породил широкий спектр словоформ: др.-инд. *ṛtu-* «время ритуала», *ṛtena* «соответствующе», *ṛtí-* «способ, метод», *ṛtani* «правильно», *ṛtāvan-* «справедливо», *áram* «достаточно». От него производно ключевое понятие древнеиндийского мышления – др.-инд. *ṛtá-* букв. «слаженное, ладное». Этому термину невозможно подобрать адекватный перевод, однако было бы правильно сказать, что в наиболее общем смысле он означает «космический закон, миропорядок». Слово *ṛtá-* является крайне многозначным: в функции атрибута оно означает «упорядоченный, правильный, эффективный, истинный», в функции обстоятельства – «правильно, верно, соответствующе, эффективно», в именной функции – «закон, порядок, регулярность, истина, верный путь»². В индологии имела место дискуссия о том, следует ли толковать *ṛtá-* как «космический закон», или оно означает «истину» в смысле атрибута речи; высказывалась также компромиссная позиция, согласно которой *ṛtá-* характеризует космос,

¹ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 99–104.

² Более подробно см.: Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955. P. 282–287.

но и имеет отношение к «истине», поскольку сотворение космоса, по ведийским воззрениям, связано с магическим использованием истинных имен. По нашему мнению, более адекватным является истолкование *ṛtá-* как космического закона, хотя в ряде контекстов это слово может означать и атрибут речи, ее «истинность», поскольку оно тесно связано с индоевропейскими представлениями об истине и вообще характеризует бытие сущего, его принципиальную «истинность», «подлинность», «ладность».

В наиболее общем плане *ṛtá-* выражает порядок и регулярность или, как отметил Я. Гонда, «структуру-и-реальность, обуславливающую нормативное и правильное, естественную и подлинную организацию космоса, ритуала и человеческого поведения»¹. Благодаря *ṛtá-* движется солнце, идет дождь, текут реки, льется жертвенный жир, живут люди, действуют боги; *ṛtá-* распространяется и на социальный уровень, являясь там в образе *vrata-* «социального порядка»; *ṛtá-* обеспечивает правильное чередование дней и ночей, месяцев, времен года, а значит, оно есть не что иное, как нормальное течение времени, установленное в момент творения (и вновь устанавливаемое при каждой имитации творения, т. е. в ритуале). С этим понятием связана богатая образность, оно существует в контексте ведийского «вещного» космоса. Устойчивостью обладают следующие выражения: «путь *ṛtá-*» (РВ I.79.3, III.12.7, VII.44), «сидение *ṛtá-*» (III.62.18, IV.1.9), «колесо *ṛtá-*» (I.164.11), «поток *ṛtá-*» (I.67.7, V.12.2). В данном плане показательна попытка одного современного исследователя (пусть и спорная) интерпретировать *ṛtá-* в свете номадического образа впереди идущей «невидимой» коровы, за которой следует все стадо². Важной особенностью *ṛtá-* является то, что оно мыслится как принцип, скрепляющий бинарные оппозиции. Эти оппозиции возникают вместе с рождением космоса: в данном плане показателен гимн Х.129, где описывается переход от состояния первичной неразличенности к миру оппозиций, таких как бытие и небытие, свет и тьма, день и ночь, смерть и бессмертие. Из других частотных противопоставлений, встречающихся в Ригведе, можно выделить оппозиции неба и земли, ограниченного и безграничного, а также фундаментальное противопоставление между асурами и дэвами. Стоит отметить, что в ведийском мышлении *ṛtá-* не просто указывает на гармонию оппозиций, но воплощает идею специфического баланса, при котором имеет место доминирование одного из членов бинарной оппозиции. А. Чатурведи пишет:

¹ Gonda J. The Vedic God Mitra. Leiden, 1972. P. 109.

² Jurewicz J. The Concept of *ṛtá-* in the *R̥gveda* // Seaford R. (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. Edinburgh University Press, 2016. P. 28–39.

«Для того чтобы Вселенная была в упорядоченном, а не в хаотичном состоянии, необходима определенная организация существующих оппозиционных начал. В Ригведе такая организация предполагает доминирование одного начала над другим, притом без ликвидации второго. Целью является не равенство между оппозиционными началами, а состояние, при котором они находятся в должном соотношении. Именно *rtá-* управляет преобразованием, гармонизацией и прилаживанием противостоящих сил. Это не просто “порядок” в смысле “космической нормы”; скорее, нужно вести речь о динамическом принципе упорядочивания, регулирующем постоянную борьбу оппозиционных сил, составляющих саму структуру космоса»¹.

Греческой параллелью др.-инд. *rtá-* является ἄρμονία букв. «соединенность, слаженность, связь». Вообще в греческом языке индоевропейский корень **h₂er-* дал множество интересных производных форм с явно или неявно выраженной соединительной семантикой: базовый глагол ἀραρίσκω «тесно укладывать, смыкать, сплачивать, прилаживать, соответствовать, подходить»; назальный презенс ἀρτύνω «располагать, приводить в порядок, прилаживать»; деноминативный глагол ἀρμόζω «скреплять, прилаживать, слагать, сочинять, соединять, обручать»; существительные ἄρμός «связь, скрепка», ἄρθρον «член тела, сустав, орган», ἄρθμός «союз, дружба». Сюда же относятся частица ἄρα «таким образом, и, а вот, следовательно», указывающая на последовательность, соединение разных частей нарратива, и наречие ἀμαρτῆ «одновременно, тут же», указывающее на соединенность, скрепленность, одновременность событий².

Понятие ἄρμονία сохраняет явную соединительную семантику, характерную для и.-е. **h₂er-* и его дериватов. У Гомера несколько раз встречается его бытовое употребление: однажды оно появляется в смысле «соглашения», «договора» между Гектором и Ахиллом (Ил XXII.255); в другом месте говорится о «перекладинах» (ἀρμονιείσι), которыми Одиссей скрепляет (ἀραρίσκω) свой корабль (Од V.248; V.361). Также интересно употребление у Гомера деноминативного глагола ἀρμόζω: богиня рассказывает Одиссею, что для того, чтобы выбраться с острова, необходимо «сколотить», «сладить» (ἀρμόζεο) плот (Од V.162); в другом месте говорится, что панцирь «подошел» по размеру Ахиллу, хорошо «сидел на нем» (ἤρμοσε δ' αὐτῷ;

¹ Chaturvedi A. Harmonia and *rtá-* // Seaford R. (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. P. 40–54.

² См. другие производные: Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. P. 123, там же ссылки.

Ил III.333). Как отмечает Лосев, на протяжении всей античной эпохи слово ἁρμονία употреблялось в многочисленных смыслах и контекстах: связь сухожилий и членов тела, пластырь, шов между костями черепа, щель между предметами, пазы на корабле, музыкальная слаженность, лад, мелодия, музыкальное искусство и т. д.¹ Во всем этом обнаруживается единая идея «ладности, скрепленности». Интересно, что со времен Гесиода в греческой мифологии существует богиня, которую зовут Гармония: она дочь Ареса и Афродиты (Theog. 933–937) или рождена от Зевса (Bibl. Hist. V.48.2), наряду с другими богами она участвует в увеселительном танце под аккомпанемент играющего на лире Аполлона (Hom. Hymn III.179–206), она спутница Афродиты (Aesch. Suppl. 1042), мать муз (Eur. Med. 830–834), также и мать всего, всеобщая кормилица, хранительница космических законов (Dionys. XLI.275–427).

Философское учение о гармонии, вероятно, имеет пифагорейские истоки². Из дошедших до нас фрагментов мы впервые находим его у Гераклита. Космологические представления Гераклита базируются на идее о существовании оппозиций («день и ночь», «низ и верх», «жизнь и смерть», «бодрствование и сон», «юность и старость» и пр.). Их динамическое противоборство разрешается в принципе гармонии, в соответствии с которым утверждается сущностное единство противоположных начал. Можно согласиться с Лосевым, что здесь предполагается совпадение вещей «не внешнее и частичное, но в самих их понятиях, в самих их категориях, в самих их субстанциях», т. е. в гармонии совпадают «не части одной и той же вещи в самой вещи, а вся вещь целиком – с другой такой же цельной вещью, и все вещи вместе – со всеми вещами вообще»³. Критикуя натуралистическую и чисто внешнюю интерпретацию принципа гармонии у Гераклита, Лебедев отмечает: «Для того чтобы быть “связанными”, *x* и *y* должны существовать отдельно друг от друга. Но именно это Гераклит и отрицает своим учением о *coincidentia oppositorum*. В аутентичных фрагментах мы находим другую формулировку: противоположности “тождественны” (τὸὐτόν) или суть “одно” (ἓν)»⁴.

У Гераклита можно обнаружить два вида интерпретации гармонии: как третьего принципа в рамках триадической структуры и как связи, доходящей

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. С. 16–18.

² Косвенные свидетельства в пользу этого представлены в работе: Kahn Ch. Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History. Cambridge, 2001. P. 35–38.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М., 2000. С. 375.

⁴ Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 111.

в глубинном плане до тождества. Первый случай относится к фрагментам, в которых над противоборствующими началами Гераклит ставит третье начало: Солнце (fr. 55 L), Войну (fr. 32 L), Время (fr. 33 L) и др. Второй случай касается фрагментов, в которых встречается само понятие ἁρμονία: «Они не понимают, как враждующее между собой находится в согласии, единое: на-оборотный лад (ἁρμονίη), как [лад] лука и лиры» (fr. 29 L); «Незримый лад (ἁρμονίη) превосходнее зримого» (fr. 30 L). Вопреки многим интерпретаторам, фрагмент 29 должен истолковываться не в том смысле, что луку и лире присуща внутренняя гармония, а в том смысле, что гармония существует между луком и лирой, которые являются двумя атрибутами Аполлона, символизирующими войну и мир¹. Что касается фрагмента 30, то он, по-видимому, является скрытой полемикой с другими досократиками, допускавшими существование явной гармонии («связи») между противоположными элементами, но так и не понявшими, что противоположности суть одно (ср. полемику с поэтами: fr. 14–17 L). Стоит отметить, что, как и в Ригведе, в философии Гераклита имеет место устойчивое доминирование одного из противоборствующих начал над другим. В явном виде об этом свидетельствуют две парафразы, содержание которых должно восходить к Гераклиту: «Для бога все вещи прекрасны, добры и справедливы, а люди одно считают справедливым, другое – несправедливым» (fr. 86L); «Мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьяной и в мудрости, и в красоте, и во всем прочем» (fr. 84 L). Иными словами, справедливое доминирует над несправедливым, мудрое – над глупым, бог – над человеком. Из других фрагментов косвенно следует, что речь доминирует над немотой (fr. 10 L), слух – над глухотой (fr. 2, 9 L), истина – над ложью (fr. 100 L), знание – над незнанием (fr. 97, 99 L), единое – над многим (fr. 1 L), согласие – над враждой (fr. 29 L) и т. д. Таким образом, мы видим, что основную трудность в истолковании философии Гераклита представляет вопрос о том, как соотносятся полностью дуалистические, ценностно нагруженные дуалистические, триадические и монистические структуры его дискурса.

Понятие гармонии являлось также важной частью пифагорейского учения, где оно находилось в тесной связи с представлением о числе, ἁριθμός. Уже начало не дошедшего до нас сочинения Филолая «О природе», согласно Диогену Лаэртскому, имело следующий вид: «Природа в космосе гармонически сладилась (ἁρμόχθη) из безграничных и ограничивающих [элементов]: и весь космос в целом и все вещи в нем» (fr. 1 DK). В другом месте говорится: «Космос и вещи в нем были гармонически слажены (συναρμόχθη)

¹ См. вполне правдоподобную интерпретацию: Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 298–302.

из ограничивающих и безграничных [элементов]» (fr. 2 DK). По пифагорейским воззрениям, первоначалами космоса являются предел (πέρας) и беспредельное (ἄπειρος), а число выступает их гармоническим слиянием (ср. выше употребление форм глагола ἀρμόζω). Сам термин ἀρμονία употребляется в дошедших до нас фрагментах Филолая в нескольких местах: «Вещи подобные и однородные нисколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неединородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке» (fr. 6 DK); «Гармония есть единение многих [элементов] смеси и согласие несогласных (καὶ τῶν δίχα φρονοῦντων συμφρόνησις)» (fr. 10 DK). Суть пифагорейского учения о числе раскрывается наиболее полно в следующем рассуждении Филолая:

«Природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей – ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, – если бы не было числа и его сущности. На самом же деле оно прилаживает к ощущению в душе все [вещи] и делает их познаваемыми и взаимосообразными согласно природе гномона, сообщая им телесность и разделяя порознь отношения вещей как безграничных, так и ограничивающих. Ты можешь наблюдать природу и потенцию числа имеющими силу не только в демонических и божественных вещах, но и во всех без исключения человеческих делах и словах, и в ремеслах во всех, и в искусствах, и в музыке. А лжи вовсе не допускают природа числа и гармония, ибо она им не свойственна. Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимого и немислимого. Ложь вовсе не овекает числа, ибо ложь враждебна и супротивна природе, а истина свойственна и прирождена роду числа» (fr. 11 DK).

Обращает на себя внимание то, что в этом рассуждении базовому противопоставлению предела и беспредельного соответствует противопоставление истины (ἀλήθεια) и лжи (ψεῦδος), что, вероятно, является отражением архаичной индоевропейской оппозиции. Как следует из рассуждения Филолая, «число» своей «прилаживающей», «гармонизирующей» природой делает все вещи познаваемыми и вообще сущими, при этом «истинность» понимается как атрибут числа. Лосев предлагает толковать это через призму онтологического значения слова «истина» (= «то, что есть»): «Когда вещь развилась до момента, что она – “истина”, т. е. когда она есть именно она, – она определенным образом установила свои пределы, свои границы,

свой облик, фигуру и размеры, т. е. определенным образом выделила и вырезала себя на фоне беспредельного. Предел и беспредельное образовали в ней нечто единое, а именно гармоническое целое. Число, возникшее здесь в ней как результат гармонического ее самоопределения, и есть истинное, прекрасное число»¹.

В пифагорейском учении о гармонии обнаруживается и «психологическая» перспектива: «Душа проникает в тело посредством числа и посредством бессмертной и бестелесной гармонии» (fr. 22 DK). «Пифагор и Филолай [полагали душу] гармонией» (fr. 23A DK). Одним из средств достижения внутренней гармонии является музыка: так, пифагореец Дамон утверждал, что «музыка делает характер гармоничнейшим и размереннейшим» (fr. 4 DK). Сама душа, согласно Филолаю, есть число или соотносится с числом (fr. 15, 22 DK), ум тоже есть число (fr. 4 DK), при этом также получило развитие представление о космическом уме-демиурге (fr. 21 DK). Таким образом, учение пифагорейцев об ἀριθμός и ἁρμονία является результатом переосмысления архаической космогонии. Лежащие в ее основе дуальные категории были осмыслены в пифагореизме как предел и беспредельное. При этом хотя и утверждается, что число образуется из слияния предела и беспредельного, а это значит – только благодаря космическому дуализму и космической гармонии возможно нечто подобное структуре и отношению, все же очевидна тенденция соотносить принцип числа и порядка с «пределом», а «беспредельное», «непостижимое», «немыслимое» понимать как хаотическое. Следовательно, у пифагорейцев, как и у Гераклита, базовые дуальные категории неравноправны, поскольку категория предела явно доминирует в онтологическом и ценностном плане над категорией беспредельного.

Оригинальный вариант учения о гармонии представлен у Эмпедокла. Космология Эмпедокла базируется на идее четырех предвечных элементов – огня, воды, земли и воздуха, которые соединяются и разделяются началами Любви и Вражды (fr. 39 DK). В зависимости от доминирования одного из этих начал выделяются четыре периода: период чистой Любви, для которого характерно полное единение сущего и абсолютная слитность; период чистой Вражды, во время которого элементы разъединены; периоды доминирования Любви над Враждой и Вражды над Любовью, характеризующие привычное для нас «динамическое» существование космоса. В этом контексте гармония указывает на принцип связности элементов, и она то отождествляется с Любовью (fr. 20 DK), то ставится рядом с ней как самостоятельный принцип (fr. 96 DK). Как отмечает Лосев, о красоте и

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. С. 291.

гармонии Эмпедокл говорит в пяти взаимосвязанных смыслах: во-первых, они характеризуют неразличенное состояние космоса, когда имеет место взаимопроникновение всех элементов; во-вторых, они могут быть поняты как пропорциональное взаимоотношение элементов в границах конкретного тела; в-третьих, красота и гармония характеризуют хорошее интеллектуальное и физическое состояние человека; в-четвертых, они относятся к области познания, описывая симметрическое равновесие элементов в органах чувств и соответствие им истечений, исходящих от вещей; наконец, в-пятых, красота и гармония характеризуют конкретную историческую эпоху – эпоху Золотого века¹. Важно, что в философии Эмпедокла понятие гармонии имеет устойчивые «эротические» коннотации, что объясняется его близостью к понятию Любви: нередко говорится о «влечении» стихий друг к другу, их «взаимном вожделении», при этом используется лексика из эротической сферы (fr. 27, 73 DK). И все же нельзя сказать, что гармония у Эмпедокла всецело тождественна принципу Любви. Некоторые фрагменты свидетельствуют о том, что, в отличие от Любви, стремящейся к полному слиянию элементов, гармония, скорее, обладает семантикой *равноправного* баланса (fr. 23, 96 DK). Следовательно, в данном плане Эмпедокл вносит существенное новшество в пифагорейское истолкование гармонии.

Итак, резюмируем рассмотренные материалы. Налицо явный параллелизм между ведийским и греческим философским пониманием структуры космоса. В обоих случаях мы сталкиваемся с идеей о том, что до проявления имеется состояние первичной неразличенности, а проявленный космос существует в оппозициях, характеризующихся ценностной нагруженностью, когда один из членов оппозиции доминирует над другим; при этом противостоящие начала объединяются принципом гармонии. Учитывая это смысловое сходство, а также то, что ведийские, иранские и греческие обозначения гармонии (др.-инд. *ṛtá-*, авест. *aša-*, греч. *ἀρμονία*) представляют собой субстантивные образования от одного и того же корня (и.-е. **h₂er-*), имеются все основания реконструировать указанную космологическую модель – в ее самом общем виде – для праиндоевропейского периода. Дополнительным аргументом в пользу этого является то, что, как видно на примере ведийского противопоставления *ṛtá-* / *ánṛta-* («лад / разлад», «истина / ложь»), индоевропейская концепция гармонии была тесно связана с индоевропейской концепцией истины; возможно, отражение именно этой идеи мы находим у Филолая, где соответствием оппозиции предела и беспредельного выступает дихотомия истины и лжи – архаичная и крайне устойчивая индоевропейская оппозиция. В заключение данного параграфа

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. С. 445–446.

отметим, что продолжением индоевропейской склонности осмыслять мир как организованный и гармонически сложенный является не только греч. ἄρμονία, но и греч. κόσμος – слово, исконно обозначающее «порядок, организацию, красоту», но благодаря Пифагору ставшее основным обозначением мироздания¹.

§ 5. Мера

Индоевропейский космос мыслится как определенным образом структурированный, «мерный». Идея мерности кодируется многочисленными производными от глагола **meh₁-* «мерить, отмерять», среди которых встречаются как слова с пространственной семантикой, так и слова с временными значениями, в том числе обозначения месяца (**meh₁nes-* букв. «измеритель») и года (**meh₁to-* букв. «размеренное»)². В ведийской традиции понятие меры, *mātrā-*, выполняет важную космологическую функцию. Согласно Ригведе, могучие поэты-риши «мерами измерили» (*mātrābhir tamire*) просторы Вселенной (III.38.3); земля и небо называются «мерами» бога Индры (X.29.6), а сам Индра описывается как превосходящий других богов своею мерою (III.46.3) и растущий телом сверх меры (VII.99.1). Ведийский космос парадоксальным образом сочетает в себе, с одной стороны, мерность, ограниченность, стабильность, а с другой стороны, сверхмерный рост, избыток, изобилие, притом последние качества (в том числе применительно к богам) оцениваются ведийскими поэтами положительно.

Иную ситуацию мы имеем в случае с ранней греческой интеллектуальной традицией, где чрезмерность оценивается в основном негативно, а понятие меры, μέτρον (также из и.-е. **meh₁-*), выступает одной из ключевых этических категорий. В статье, посвященной сопоставлению ведийских и греческих лирических представлений о мере, Топоров отмечает, что Пиндар осмысляет μέτρον в контексте вопроса о том, «каким быть человеку в мире, когда мир меняется и мера может оказаться под боем, когда боги не открывают знамений людям, когда, наконец, предвиденье будущего, на которое ориентируется человек, часто не соответствует этому будущему». Самое разумное в такой ситуации, согласно Пиндару, – это «руководствоваться

¹ Ср. у Платона: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость (τὴν κοινωσίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην), по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядок” (κόσμον), а не “беспорядок” (ἄκοσμίαν), друг мой, и не “бесчинство”» (Gorg. 508a).

² Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 424–425; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 703–704.

некоей мерой, умерить себя в своих желаниях, страстях, планах, легко оказывающихся несбыточными»¹. Интересно, что у Пиндара *μέτρον* несколько раз фигурирует в связке с *καίρός* «мера, пора, время»: «Всему своя мера: / Должный срок (*καίρός*) – превыше всего!» (Ol. 13.47–48); «Людскому случаю недолог срок (*καίρος*), коротка мера» (Pyth. 4.286). Такое «антропологическое» осмысление *μέτρον* у лирического поэта укоренено в более ранней традиции, восходящей к «семи мудрецам», в уста которых влагаются следующие высказывания о мере / умеренности: «Мера лучше всего» (Клеобул); «Пользуйся мерой» (Фалес); «Ничего сверх меры» (Солон). У раннего лирического поэта Архилоха *μέτρον* понимается как ключевой принцип человеческой жизни: «В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй. Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт» (fr. 67). Известно также высказывание Гесиода о мере: «Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай» (Op. 694). Из всего этого можно заключить, что этико-антропологическое осмысление *μέτρον* было характерно уже для самого раннего периода греческой мысли.

Кроме того, на стихийно-языковом уровне видно, что имелась тенденция к семантическому развитию греческих производных от и.-е. **meh₁-* в сторону этико-антропологических значений. Достаточно посмотреть на следующие примеры: *μέτριος* «средний, умеренный, правильный», *μετρίότης* «умеренность, сдержанность», *μετρικός* «метрический, размеренный», *μετρίαῖω* «быть умеренным, сдержанным», *συμμετρία* «соразмерность, правильное соотношение, пригодность», *συμμέτρος* «соразмерно, складно, вовремя», *συμμετρέομαι* «соразмерять, исчислять», *μετριοπάθεια* «умеренность в страстях, выдержка», *μετριοπαθέω* «быть сдержанным, снисходительным», *μετριοφροσύνη* «смирение, благоразумие», *μῆτις* «мудрость, разум, намерение», *μητιάω* «обдумывать, замышлять», *μετίετα* «мудрый», *μητίζομαι* «изобретать, создавать». Обращаясь даже к материалам русского языка, можно увидеть, что смысловая связь меры и этико-антропологической сферы является на стихийно-языковом уровне если не универсальной, то точно общеиндоевропейской. Об этом свидетельствуют такие русские производные от корня **meh₁-*, как *заметить*, *приметить*, *наметить*, *намерение* и *умеренность*.

Впрочем, у греков развитие этико-антропологической семантики *μέτρον* точно является вторичным. Исконные значения *μέτρον* вполне конкретны: «мерило», «измерительная линейка», «единица измерения».

¹ Топоров В.Н. О понятии «меры» в гимновой поэзии Пиндара и Ригведы // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. М., 2006. С. 514.

У Гомера μέτρον называется прибор, который используют крестьяне для измерения границ своих владений (Ил XII.422); также очень часто это слово имеет смысл единицы измерения (Ил VII.471, XXIII.741, Од IV.389, IX.209, X.539). Отталкиваясь именно от этих базовых значений, интересующее нас понятие употребляют некоторые досократики. Оно встречается в одном из самых известных фрагментов Гераклита, где говорится: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно-живой огонь, мерно вспыхивающий и мерно уга-сающий» (ἀπτομενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα; fr. 37 L)¹. Плутарх сообщает, что, согласно Гераклиту, солнце в своем движении не может преступить должной меры (μέτρα), иначе его разыщут Эринии, союзницы Правды (fr. 56 L). Один из доксографов передает, что Гераклит считал логос «мерой назначения круга времени» (fr. 8A DK). Кроме того, у самого философа можно найти употребление термина λόγος в значении, близком μέτρον: «Море расточается и возмещается до той же самой меры (λόγον), какая была до того, как оно стало Землей» (fr. 45 L). Из других досократиков космологическую значимость понятия меры мы должны реконструировать также для Филолая, о котором Стобей сообщает: «Филолай посредине, в центре [космоса, помещает] огонь, который он называет “Очагом” Вселенной, “домом Зевса”, “Матерью богов”, “алтарем”, “связью и мерой природы” (συνοχήν καὶ μέτρον φύσεως)» (fr. 16A DK). Похоже, у остальных досократиков понятие μέτρον не играет большой роли.

Посмотрим теперь, как мыслят μέτρον классики античного философствования. У Платона в «Политике» мы находим следующее рассуждение: одни виды измерительных искусств измеряют и сравнивают конкретные величины, но другие виды пытаются понять соразмерность вещи своему предназначению; во втором смысле мера вещи пересекается с идеей вещи, и уже говорит нам о сущности той или иной вещи; эти виды искусств можно было бы назвать «практическими» и «идеальными» (Politic. 283d–284e). Согласно Платону, мерой вещи в каком-то смысле оказывается ее идея, ведь «ничто несовершенное ни для чего не может быть мерой» (Resp. 504c); все, что относится к сфере ума и ноэтического, связано с мерой (Phileb. 65d); кроме того, «все относящееся к мере, умеренности и своевременности (καίριον)² и все то, что подобно этому, принадлежит вечности» (Phileb. 66a);

¹ По поводу этого фрагмента Лебедев отмечает: «Μέτρα означает не “мерами” (квантами или порциями вещества), а “мерно, размеренно”, т. е. с регулярной периодичностью во времени... В доксографии и античных парафразах μέτρα Гераклита правильно понимается как περίοδος» (Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 117).

² Ср. с отмеченным выше сближением μέτρον и καίρος у Пиндара.

не удивляет и то, что божество определяется как мера всего (Leg. 716c). Платону знакомо и вполне конкретное понимание *мётров*: например, мера веса и мера жидких и сыпучих тел (Leg. 746d); стихотворный размер (Lys. 205a); мера музыкального интервала (Phileb. 17d) и т. д. Вообще же сами философские искусства «отличаются необычайной точностью и истинностью в отношении мер и чисел» (Phileb. 57d), а «мера, вес и число – от природы» (Leg. 757b). Хотя *мётров* и связывается Платоном с *эйдосом* *эйдосов*, все же само Единое выше вещей и выше меры (Parm. 140c).

Взгляды Аристотеля на меру подробнее всего изложены в первой главе десятой книги «Метафизики». Термин *мётров* рассматривается им в связи с проблемой единого (*ἓν*). По Аристотелю, быть единым – значит «быть целым и неделимым», «быть первой мерой для каждого отдельного рода» (*ἡ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαρέτω, μάλιστα δὲ τὸ μέτρω εἶναι πρῶτῳ ἐκάστου γένους*; Met. 1052b.18). Мера – это то, чем познается количество, мера первична в сравнении с числом и тождественна единому. В конечном счете, мерой-единым называется то первое, чем каждая вещь познается (1052b.24). Согласно Аристотелю, «единое есть мера всех вещей» (1053a.18), ведь даже при измерении линий мы пользуемся некоей фиксированной и неделимой величиной: «Всюду в качестве меры ищут нечто единое и неделимое» (1052b.34). Чисто формально Аристотель, как и Платон, связывает меру с единым. Но для Платона единое – это запредельный *эйдос*, служащий мерой и образцом для физического космоса; в то время как для Аристотеля единое – это мера вещей в смысле некоей структуры, имманентной вещам, «закон» вещей, «порядок» вещей. Аристотель относит меру вообще ко всему, что может быть познано. В этом плане интересно отметить, что знаменитое изречение Протагора о человеке как о «мере всех вещей» он считает «ничего в себе не содержащим», хотя и «может показаться, что оно содержит в себе нечто особенное» (1053b.3). Аристотель характеризует это высказывание как банальное и само собой разумеющееся, поскольку для него самого знание и чувственное восприятие есть мера всех вещей, ибо только посредством них что-то познается (определение же меры связывает ее с тем, чем каждая вещь познается).

Таким образом, если в ведийской традиции сохранились исконные индоевропейские представления о мере, ассоциирующие ее с организацией космоса, то у греков уже в ранний период мера стала осмысляться в этико-антропологической перспективе, о чем свидетельствуют как стихийно-языковые, так и лирические и философские материалы. Космологическое понимание меры было возрождено у нескольких досократиков и впоследствии – на новом витке осмысления – у Платона и Аристотеля. Однако космологический аспект этого понятия оказался в ран-

ней греческой мысли намного менее значимым, чем мы могли бы ожидать, учитывая характер исконного индоевропейского наследия.

§ 6. Плотничество

Индоевропейцы осмысливали поэтическое ремесло в связи с метафорой плотничества. Корень **tētk-* «тесать» (греч. *τίκτω*, др.-инд. *takṣ-*, авест. *taš-*), который используется для обозначения плотнической деятельности, встречается в ряде устойчивых оборотов, касающихся поэзии. В Ригведе поэт возвещает: «Небывалые, лучшие из многих слова, / Самые благодатные для этого великого героя, / Для сильного, (всех) превосходящего, избильного громовержца / Я хочу вытесать (*takṣam*) устами – для крепкого» (VI.32.1). Или в другом месте: «(Вот) эти (люди) все превзошли блеском: / (Те) доблестные, что вытесали (*ataṣan*), как следует, песнь (*māntram*)» (VII.7.6). Словосочетанию *māntra-* & *takṣ-* имеется полное соответствие в Авесте: «Господин, вытесавший (*tašaṭ*) эту песнь (*mąθrām*) с возлиянием жертвенного масла» (Яс 29.7). Реконструируется индоевропейская формула **mentlo-* & **tētk-* «вытесать песнь». Как уже говорилось, имеется также формула **uekulos-* & **tētk-* «вытесать слово», которая реконструируется на основе ведийских, авестийских и греческих соответствий (ср. греч. *ἔλος* & *τίκτω*: Pind. Pyth. 3.113, Nem. 3.4; это сочетание встречается у Демокрита, fr. 21 DK). Осмысление поэтического творчества через призму плотнической деятельности характерно также для кельтской и германской поэзии, хотя там исконные лексические обороты не сохранились¹.

Если поэт является плотником или ремесленником, то его произведение, гимн тоже должно пониматься в свете указанной метафоры. Так и происходит. Чаще всего гимн сравнивается с кораблем, колесницей или другим средством передвижения, при этом выявляется устойчивая смысловая структура: гимн – это то, что делает поэт и направляет отсюда (из земного мира) туда (в мир небесный); иными словами, происходит осмысление творчества в контексте метафоры движения, поэтические же состязания нередко сравниваются с соревнованиями колесничих. Приведем характерные примеры из Ригведы²:

Это ему я слагаю хвалу,
Как плотник (делает) колесницу, тому, кто вознаграждает,

¹ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 39–40.

² См. параллели в Авесте (Яс 50.6, 30.10), у Пиндара (Ol. 9.81, 6.22–25, Isthm. 8.61) и Вакхилида (Od. 5.176, 10.51).

И хвалебные песни с удачными речами, Индре, плененному
хвалебными песнями,
Все приводящую в движение (хвалу) – мудрому (I.64.4).

Вверх воспаряют эти сладчайшие
Песни и восхваления,
Сразу побеждающие, добывающие богатство, приносящие
неисчерпаемую помощь,
Словно колесницы, стремящиеся к награде (VIII.3.15).

Я отправляюсь, словно на колесницах, стремящихся к добыче.
(С Агни) с правой стороны я хочу дать процветание хвале Марутов!
(V.60.1)

Из досократиков образ колесницы встречается у Эмпедокла, притом в поэтическом фрагменте, воспроизводящем исконную индоевропейскую концепцию. Эмпедокл обращается к музе: «Я молю о словах, которые дозволено слышать эфемерным существам: / Правь, погоняя, послушной вожжам колесницей [поэзии] из страны Благочестия» (fr. 3 DK). Более сложным является образ колесницы, нарисованный в прологе к поэме Парменида (fr. 1 DK). Парменид описывает движение в колеснице, которую несут «сверхпроницательные кони», из тьмы к Свету, в дом Богини, которая посвящает философствующего поэта в тайные учения о бытии и небытии. В эллинистический период это довольно подробное и красочное описание было истолковано как метафора души, влекомой порывами страсти, но направляющейся в конечном счете к разуму и принимающей учение об интеллигибельном бытии, противоположном становлению¹. В современной филологической литературе доминирует интерпретация, предложенная еще Г. Дильсом, согласно которой Парменид, прибегая к метафорическому языку, описывает свой собственный мистический опыт, притом метафорический код заимствуется им из греческой поэзии². Как отмечает Уэст, предложенная Парменидом метафора опирается на самостоятельное направление в мистической традиции, которое выросло из более общей теории поэтического возникшества, и она находит прямую параллель, скорее, не в поэтических текстах ведийского периода, а в Рамаяне, где утверждается, что мистики, достигшие посредством аскетизма высших миров, облада-

¹ См. трактовку Секста Эмпирика: Adv. Math. VII.111.

² Diels H. Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch. Berlin, 1897. P. 46; Mourelatos A. The Route of Parmenides. Las Vegas, 2008. P. 12–13.

ют колесницами (т. е. душами), летающими там, где они пожелают (Рам 3.33.19, 46.6, 49.14)¹. Таким образом, мистическому истолкованию образа колесницы, характерному для Парменида, имеется прямая параллель в индийской традиции.

Другая параллель, уже довольно рано попавшая в поле зрения исследователей, – это уподобление устройства души колеснице, с чем мы имеем дело у Платона и в Катха-упанишаде. В «Федре» Платон сравнивает душу с крылатой парной колесницей и возничим (246b). В отличие от богов, у которых и кони, и возничий имеют благородное происхождение, у человеческой колесницы один конь прекрасен и благороден, а другой – противоположен ему. Платон описывает движение божественных и человеческих колесниц по краю поднебесного свода, при этом божественные колесницы совершают свой путь легко, а человеческие – с трудом, поскольку «конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил», отчего «душе приходится мучиться и крайне напрягаться» (247b). Люди и боги направляются к «занебесной области» (ὕπερουράνιος τόπος), где находится «луг истины» (ἀληθείας πέδιον). По словам Платона, занебесную область не воспел никто из поэтов, да и никто из них не был в состоянии сделать это по достоинству, ведь эту область занимает «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания» (247c). Узрев этот луг истины, благородная человеческая душа через какое-то время вновь возвращается на землю, а менее благородные души не достигают занебесной области и возвращаются на землю быстрее, поскольку их тянет к земле дурной конь. Все последующее изложение, касающееся природы любви, подразумевает метафору колесницы (247c–257b). Резюмируя, можно сказать, что для Платона блаженная жизнь предполагает рост разумного контроля над душой посредством усмирения низшей чувственной природы, символизируемой буйным конем.

В Катха-упанишаде (3.3–9) метафора колесницы тоже используется для описания конституции человека. Приводим этот фрагмент полностью:

Знай же, что Атман – владелец колесницы; тело, поистине, – колесница;
Знай, что рассудок (*buddhi*) – колесничий; разум (*manas*), поистине, –
поводья.
Чувства (*indriyāṇi*) называют конями, предметы [восприятия] –
их путями.
[Атмана], соединенного с телом чувствами и разумом, мудрые называют

¹ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 43.

наслаждающимся.

Кто не наделен распознаванием, чей разум никогда не сосредоточен,
 Чувства у того не знают узды, словно дурной конь у колесничего.
 Кто же наделен распознаванием, чей разум всегда сосредоточен,
 Чувства у того знают узду (*ayuktena*), словно добрый конь у колесничего.
 Кто непонятлив, неразумен, всегда нечист,
 Тот не достигает того места и возвращается в круговорот бытия.
 Кто же понятлив, разумен, всегда чист,
 Тот достигает того места, откуда он больше не рождается.
 Человек, у которого распознавание – колесничий, а разум – словно поводья,
 Достигает конца пути этой высшей обители Вишну.

Сходство между платоновским и упанишадовским описанием вызывало недоумение у многих исследователей, и здесь были предложены различные варианты решения проблемы: объяснение через влияние индийских учений на Платона, объяснение через обратное влияние, объяснение через общее индоевропейское наследие и др.¹ Как отмечает П. Магноне, сходство не ограничивается отдельными элементами, но касается также общего представления о том, куда движется колесница: платоновской *ὑπερουράνιος τόπος*, занебесной области, соответствует *parama pada*, высшая область Вишну; последнюю нужно понимать в контексте мифологемы о «трех шагах» Вишну. Магноне указывает на следующие параллели:

«1) Занебесная область, *ὑπερουράνιος τόπος*, в смысловом плане идентична высшей обители Вишну, *parama pada*; последняя, как мы видели, с одной стороны, подразумевает след (*pada*) от третьего шага (*pada*) Вишну, “чей глаз – это солнце”, а с другой стороны, представляет собой высочайший шаг, следовательно, *parama pada* соответствует зениту, или *ὑπουράνιος ἀψίς*, являющемуся порогом на пути к загробному миру.

2) Вполне возможно, что это всего лишь причудливое совпадение, но в характеристике “занебесной области” как “луга истины”, т. е. (*ἀληθείας*) *πέδιον*, слово *πέδιον* является когнатом слова *pada* (из *parama pada*).

3) Согласно “Федру”, в *ὑπερουράνιος τόπος* боги и следующие за ними души посвящают себя созерцанию истинных сущностей. В похожем стиле о *parama pada* в Ригведе (I.22.20) говорится, что эта

¹ См. обзор: *Magnone P. Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? // Seaford R. (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. P. 149–153.*

область беспрестанно созерцается богами (или мудрецами).

4) В ὑπερουράνιος τόπος боги и следующие за ними души наслаждаются радостями от пира. Сходным образом в Ригведе говорится, что боги и поклоняющиеся им радуются в *parama pada*, где текут реки меда: “Я хотел бы достигнуть этого милого убежища его, / Где опьяняются мужи, преданные богам: / В самом деле, ведь там родство широко шагающего. / В высшем следе Вишну – источник меда” (VIII.29.7, I.154.5).

5) После достижения ὑπερουράνιος τόπος колесницы останавливаются и уносятся по кругу вращениями небесной сферы. Это напоминает один (пусть и не до конца ясный) фрагмент, в котором говорится, что владыка *parama pada* “подтолкнул своих коней к стремительному движению, подобному вращающемуся колесу” (RV I.155.6)»¹.

Вне зависимости от того, как объяснять поразительное сходство между платоновским описанием и упанишадовским описанием (для наших целей важно то, что оно вряд ли может объясняться общим индоевропейским наследием), стоит отметить, что обе интерпретации оказали большое влияние на последующую мысль. В эпоху эллинизма платоновская метафора оказалась крайне востребованной – как мы уже видели, через ее призму был даже реинтерпретирован образ, представленный у Парменида. В индийской мысли упанишадовская метафора подверглась многочисленным истолкованиям в рамках классических даршан; кроме того, она получила дальнейшую разработку в Махабхарате (III.202.20–23), а вокруг корня *uij-* «впрягать, соединять» и его производных разрослась богатая символика, что особенно активно использовалось в йоге (само слово *yoga* – производно от корня *uij-* и обозначает «соединение, обуздание»; впервые в образном смысле «обуздания чувств» это понятие употребляется именно в процитированном фрагменте из Катха-упанишады).

И Платон, и автор Катха-упанишады выступили как новаторы, когда сравнили душу (или структуру души) с колесницей, однако они частично опирались и на предшествующую традицию. У греческих поэтов метафора колесницы встречается неоднократно, хотя и не получает специального осмысления (Ил V.745–752, VIII.41, VIII.381, XIII.23 и др.). В самхитах и брахманах метафора колесницы используется в связи с поэтическим сло-

¹ См. обзор: *Magnone P. Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? // Seaford R. (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. P. 160–161.*

вом и жертвоприношением. В Джайминья-брахмане говорится: «Кто знает божественную колесницу, становится колесничим; божественная колесница воистину есть жертвоприношение» (I.129; также см.: ТБр I.3.5.4, I.7.9.6, КаушБр XVIII.3.4). Согласно Шатапатха-брахмане, бог Агни, который доставляет жертву на небо, является «колесничим жертвоприношения» (I.4.2.11). Эти брахманические замечания дополняют традиционное для самхит использование образа колесницы в качестве метафоры поэтического слова, поскольку ключевым элементом жертвоприношения (жертвой *rag excellence*), по ведийским воззрениям, является именно слово, обрядовая же часть выступает по отношению к нему всего лишь внешней иллюстрацией, опорой, *pratiṣṭhā*¹.

Итак, начиная с индоевропейского периода и вплоть до складывания интерпретаций Платона и автора Катха-упанишады, мы имеем дело с единой *смысловой структурой*, закодированной в образе колесницы, движущейся по направлению к некой желаемой области. В эту структуру входят поэт или философ, посылающий колесницу (либо едущий в ней сам), четкое разграничение «здесь» и «там», представление о движении отсюда туда, понимание целевой области как сакральной, понимание необходимости контроля над движением колесницы. Безусловно, имеется существенное различие между исконным использованием этой метафоры в контексте архаического гимнотворчества и ее последующим мистическим истолкованием в рамках платоновской и упанишадовской метафизики, однако, учитывая сложную функциональность гимнов в архаическом ритуальном комплексе, здесь можно обнаружить точки пересечения. Так, некоторые контексты Ригведы (см., например, VI.9) позволяют утверждать, что к богам не просто направляется гимн, но в каком-то смысле движется и сам исполнитель гимна, а поэтическое и ритуальное пространство представляет собой сферу тотального преобразования, где уже трудно провести различие между «здесь» и «там»². По крайней мере для некоторых контекстов вполне справедливо утверждать, что слово-колесница перемещается вместе с самим исполнителем гимна, и в этом опыте содержится потенциал для развития мистической метафоры колесницы души. Возможно, ее появление в двух мало связанных интеллектуальных пространствах отчасти объясняется именно наличием общего индоевропейского поэтического базиса³.

¹ Подробнее об этом см.: Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана. Кн. I. Кн. X (фрагмент). М., 2009. С. 13–17.

² Эта тема была подробно развита в более поздней ведийской литературе.

³ Эта точка зрения (в несколько иной перспективе) также высказывается в работе: McEvilley T. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy. P. 185.

§ 7. Другие космологические идеи

В раннем греческом языке отсутствовало слово для обозначения мира в целом. Вместо этого использовались описательные выражения: «земля и небо», «земля, море, небо и Тартар» и др. К индоевропейскому времени восходит композит «земля и небо» (ср. РВ I.35.9, X.65.4), а также выражения «все это», «это целое» и, возможно, «все то, что движется», – эти формы засвидетельствованы в Ригведе и Авесте (РВ I.98.1, II.24.11, VIII.40.4; Яш X.95). В греческом языке их продолжают обороты, встречающиеся у ряда философов и поэтов. По свидетельству Феодорита, Ксенофан говорил: «Это все (τάδε πάντα) из земли и в землю все возвращается» (fr. 27 DK). Аналогичный оборот использует Эмпедокл: «Когда Вражда достигла самого дна / Вихря, а в середине круговерти оказалась Любовь, / Тогда в ней все это (τάδε πάντα) сходится вместе, чтобы быть Одним-единственным» (fr. 35.5 DK). У него же находим: «Но что бы тогда давало прирост этому всему (τοῦτο τὸ πᾶν), и откуда бы оно взялось?» (fr. 17.32 DK). Парменид использует просто указательное местоимение для обозначения всего сущего: «Так, к твоему сведению, согласно мнению, родились эти-вот [вещи] (τάδε) и существуют теперь» (fr. 19.1 DK). Гераклит, с одной стороны, употребляет устоявшийся оборот: «Этим всем (τάδε πάντα) правит Громовой Удар» (fr. 40 L). С другой же стороны, он уже несколько модифицирует его, подставляя вместо «всего» одно из обозначений Вселенной или, скорее, принципа организации как такового: «Этот космос (κόσμον τόνδε), один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет (ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται) вечно-живой огонь, мерно вспыхивающий и мерно угасающий» (fr. 37 L)¹. Другой особенностью данного высказывания Гераклита является то, что в нем оригинальным образом употреблен еще один оборот: «Было, есть и будет» (или «было и будет»), – традиционный индоевропейский способ описания целокупности сущего (как в пространственном, так и во временном плане). Из досократиков его также употребляет Эмпедокл, который утверждает, что элементы образуют «все, что было, есть и будет» (πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται; fr. 21.13 DK)². В следующем гимне Ригведы обе

¹ Как справедливо замечает Лебедев, полной параллелью «этому космосу» является «этот-вот логос» из фрагмента 1 (Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 315). Использование Гераклитом клишированного оборота, указывающего на целокупность сущего, является дополнительным аргументом в пользу того, что слово κόσμος у него уже обозначает «мироздание» или «миропорядок» (вопреки некоторым интерпретаторам, считающим, что Гераклит еще не использует это слово в указанном значении).

² Возможно, он также подразумевается в одном из фрагментов Парменида: fr. 8.4–6 DK (его разбор см. ниже).

формулировки объединены в одну фразу: «В самом деле, Пуруша – это все, / Что было и что будет» (*idāṃ sárvaṃ yád bhūtaṃ yác ca bháviyam*; X.90.2). Оборот «было, есть и будет» встречается также у нартов и славян¹. Таким образом, говоря о Вселенной, как об «этом всем» и о том, что «было, есть и будет», ранние греческие философы употребляют устойчивые космологические выражения, имеющие индоевропейские истоки.

Другой мотив, который, возможно, восходит к праиндоевропейскому периоду, – это понимание любви в качестве одного из космогонических принципов. В известном гимне Ригведы описывается состояние до сотворения мира, когда «дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно» (X.129.2). Космогонический процесс начинается с того, что у Единого пробуждается желание (*kāma*-), которое является «первым семенем мысли». Слово *kāma*- обозначает и сексуальное желание, и любовь, и желание в более абстрактном смысле, т. е. волю (здесь мы сталкиваемся с полисемией, характерной для многих языков). В классическом индуизме понятие *kāma*- осмыслялось преимущественно в социально-этическом, нежели в метафизическом ключе. Метафизический же аспект любви получил развитие в Греции, где уже в ряде ранних космогоний эрос «любовь, желание» понимается как одно из древнейших божеств и двигатель космогонического процесса. В «Теогонии» Гесиода говорится, что Эрос родился после Хаоса и Геи (119–121). В поэме Парменида утверждается, что рождающая сила «первым из богов сотворила Эроса» (fr. 13 DK). Платон в «Пире» подчеркивает, что Эрос является древнейшим богом (178b–c). Параллель этому мы находим в «Махабхарате», где Кама также называется древнейшим богом (*sanātanatamaḥ*; XIII.85.11). Важную космогоническую функцию любовь играет в поэме Эмпедокла, хотя там она обычно именуется не словом эрос, а словом φιλότης. Таким образом, можно выделить два нетривиальных сходства между ранними индийскими и греческими представлениями о любви: во-первых, любовь мыслится как один из космогонических принципов, двигатель космогонического процесса; во-вторых, любовь персонифицируется в виде божества, которое считается древнейшим. Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с общими индоевропейскими воззрениями или нужно предполагать параллельное развитие указанных идей на основе одного поэтического базиса.

В процитированном выше гимне Ригведы говорится о том, что возникновению мира предшествовало «Нечто Одно», или «Единое» (*tad ekaṃ*;

¹ Более подробно о нем см. нашу статью «Об индоевропейском мировидении». Там же список литературы.

PBX.129.2)¹, притом описание явно предполагает состояние первичной неразличенности. В последующей индийской мысли это «Единое» окажется предметом многочисленных спекуляций, кульминацией чего станет монистическое учение адвайта-веданты о Брахмане. В Греции имела место параллельная линия интеллектуального развития, и ее основу также составило учение о Едином (ἕν), которое почти одновременно фиксируется у Гераклита, Парменида и Эмпедокла и, возможно, имеет пифагорейские истоки². Согласно Гераклиту, Единое тождественно Логосу, являющемуся принципом динамического слияния противоположностей, из которых состоит феноменальный мир (fr. 1 L); при этом, как уже говорилось, для Гераклита важно, что подразумевается не просто связность, а именно сущностное тождество – в этом смысл различия между явной гармонией и скрытой гармонией³. Ключевое понятие метафизики Парменида – τό ἓν (Бытие) – мыслится как неизменный, неподвижный шар, каждая точка которого находится на одинаковом расстоянии от центра. Парменид описывает его следующим образом: «Целокупное, однородное, бездрожное и законченное / Оно не “было” некогда и не “будет”, так как оно “есть” сейчас – все вместе, / Единое, непрерывное» (fr. 8.4–6 DK). У Эмпедокла этому недифференцированному состоянию соответствует σφαῖρος «шар», который именуется «единящей Любовью», «огнем» и «единым» (fr. 19 DK). Примечательно, что между Ригведой и ранними греческими философами обнаруживается сходство в

¹ Ср. также с описанием актуального состояния мира: «Един (*eka*) огонь, многоразлично возжигаемый, / Едино Солнце всепроникающее, / Едина Заря, все освещающая, / И едино то, что стало всем [этим миром] (*babhūva sarvam*)» (RV VIII.58.2).

² Ср. у Филолая: «Одно (τὸ ἕν) – начало всех [вещей]» (fr. 8 DK).

³ Обращая внимание на то, что Гераклит употребляет глагол бытия εἶναι лишь применительно к единому, а в случае двойственных или множественных феноменов опускает его (либо замещает другими глаголами), Лебедев пишет: «Это указывает на то, что Гераклиту было известно различие бытия и становления, вопреки распространенному мнению о том, что оно было изобретено Парменидом. Причем и у Гераклита, и у Парменида бытие соответствует “единому”, а становление – “многому”, понимаемому как совокупность всех пар противоположностей. И опять же, в обоих случаях единое понимается как умопостигаемая истина, а многое – как иллюзия, вызываемая обманом чувственного восприятия (у Гераклита – ἀλᾱτή τῶν φανερόν). Единственное различие в том, что у Парменида онтологический абсолют неподвижен и неизменен, а у Гераклита – полон энергии, движения и непрерывного циклического изменения. Не исключено, что Гераклит оказал какое-то влияние на Парменида, но более вероятным представляется наличие общего источника, а им может быть только пифагорейская традиция, точнее – Пифагор из Самоса» (Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 53).

употреблении онтологической лексики. В ведийском космогоническом гимне говорится о том, что до сотворения мира «не было ни сущего (*sat*), ни не-сущего (*asat*)», при этом «происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, ища в сердце (своем)» (X.129.1–4). Парменид же вопрошает в поэме: «Ибо что за рождение (*γένναν*) будешь выискивать ему [Бытию]? / Как и откуда оно выросло? Из не-сущего (*ἐκ μὴ ὄντος*)? / Этого я не разрешу тебе высказывать или мыслить» (fr. 8.6–8 DK). И др.-инд. *sát-* и греч. *ἔόν* являются причастиями настоящего времени от глагола бытия, восходящего к индоевропейскому **h₁es-* «быть, находиться». Хотя Ригведа и Парменид, по сути, дают разные ответы на вопрос о возможности происхождения бытия из небытия, все же сходства в ходах мысли, в лексике и в представлениях о едином недифференцированном первопринципе не могут не интриговать¹. Трудно доказать общее индоевропейское происхождение рассуждений такого типа, однако в качестве гипотезы эта идея вполне может быть принята.

Еще один мотив, который, вероятно, восходит к праиндоевропейскому периоду, касается космологического понимания речи. На эту тему не реконструируется ни один конкретный мифопоэтический сюжет, однако в пользу более общей реконструкции, предполагающей связь слова и творения, говорят следующие свидетельства: 1) миф об установлении имен («ономатетический миф»), многочисленные прямые и косвенные примеры связи слова и сотворения – в частности, двойственная семантика космологически значимого глагола **d^heh₁-*, означающего как «установить, сделать», так и «сказать»²; 2) индоевропейская концепция истины, предполагающая наделение атрибутом «истинности» как бытия, так и слова; 3) употребление одних и тех же метафор применительно к сотворению космоса и к сотворению слова – в частности, метафоры плетения (**uebh^h-*), плотничества (**tetk^h-*), установления (**d^heh₁-*) и др.; 4) фиксируемое уже в ранний период индийской мысли космологическое понимание речи. В последнем слу-

¹ Лексические сходства касаются не только слов с семантикой бытия, но и концепта «рождения», который в обоих случаях кодируется производными от корня **ǵenh₁-* «рождать» (> др.-инд. *jan-*, греч. *γίγνομαι*). У Парменида говорится о *γέννα* «рождении, происхождении», а в гимне Ригведы утверждается: «В первом поколении богов / Из небытия бытие родилось (*asataḥ sat ajāyata*). / Следом за ним стороны света родились. / Это (бытие родилось) от (существа) с ногами, простертыми кверху» (X.72.3). О значимости корня **ǵenh₁-* «рождать» для кодирования космогонических процессов в индоевропейский период см. § 2.

² Богатый материал и интересные размышления на тему сакрализации слова у индоевропейцев см. в статье: Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М., 2006. С. 371–380.

чае имеется в виду известный ведийский гимн, посвященный богине Речи (*vāc-*), в котором она описывается как космологический принцип, пронизывающий все сущее и обеспечивающий бытие Вселенной, при этом для выражения ее универсальности (X.125.3) используется та же лексика, что и в космогонических гимнах, посвященных расчленению Первочеловека (X.90.11) и убийству Индрой хтонического змея Вритры (I.32.7); иначе говоря, Речь неявно отождествляется с первичной жертвой и той «плотью», из которой сотворен мир. Эта идея получает дальнейшее развитие в брахманах, где Речь прямо отождествляется с Вселенной (ШБр VI.1.1.9, XI.1.6.18 и др.) и с потусторонним Словом-Ведой, из которого жертвующий должен создать себе тело-атман, чтобы попасть на небо. Как можно заметить, уже здесь имеются все предпосылки к осмыслению Речи в качестве сверхсущего Абсолюта, и именно это произойдет в поздних брахманах и ранних упанишадах, где Абсолют будет обозначен понятием *brāhman-* – термином, исконно значившим «священное слово»¹. Не фундировано ли параллельное греческое истолкование слова в качестве космологического принципа в общем индоевропейском наследии? Мы имеем в виду философскую концепцию Гераклита, согласно которой вселенское слово-логос является перманентной «собранностью» вещей (λόγος < λέγω «собирать»), скрытой гармонией, возводящей множественное сущее к исконному единству (fr. 1–2, 7 L)². В отличие от индийской традиции, где эволюция представления о слове в сторону философского концепта прослеживается достаточно хорошо, в греческой традиции философское учение появляется в готовом виде как будто из ниоткуда. Одно из возможных объяснений могло бы состоять в том, что Гераклит опирался на не дошедшую до нас космогонию, в которой индоевропейский сюжет творения словом (или из слова) играл важную роль³. Впрочем, альтернативные гипотезы – о местном происхождении и о восточном влиянии – исключить тоже нельзя.

¹ В индологии отсутствует четкое понимание тех процессов, которые привели к такой смысловой эволюции. См. обсуждение: Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы. С. 77–110.

² Оригинальная интерпретация логоса как собирания представлена у Хайдеггера: Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. Также см. истолкование логоса в контексте метафоры «книги природы»: Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 61–69, 103–114 (эта метафора отмечена и в индийской философии).

³ Мы обнаружили следующую почти дословную параллель между Гераклитом и Ригведой: «Непонимающие, слушая, подобны глухим; это о них свидетельствует пословица: “Они тут, но их нет”» (fr. 9 L); «Кто-то, глядя, не увидел Речь, / Кто-то, слушая, не слышит ее» (РВ X.71.4). Возможно, специальное исследование на эту тему позволило бы выявить еще ряд параллелей.

Заключение

На основе анализа, проведенного в данной статье, можно выделить несколько индоевропейских мотивов, которые, по-видимому, получили отражение в ранней греческой философии.

1) В рамках индоевропейской протокосмогонии существовала концепция хаоса как первичной бездны, предшествующей всему сущему. Это представление сохранилось в греческой мысли, где значение понятия $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ эволюционировало от бездны и пустого пространства к беспорядочному смешению элементов. Имеются косвенные свидетельства того, что уже в индоевропейский период хаос ассоциировался с первичными водами, и эта ассоциация сохранилась в греческой философии – у досократика Ферекида и в стоицизме.

2) У индоевропейцев существовало две метафоры сотворения мира: ремесленническая метафора, которая, среди прочего, кодировалась глаголами $*tetk\hat{-}$ «тесать, творить» и $*d^heh_1-$ «устанавливать, делать», и органицистская метафора, выражавшаяся глаголом $*\acute{g}enh_1-$ «рождать». Обе метафоры сохранились в греческой мысли, в частности у досократиков и Платона, при этом распространение получили словоформы, восходящие к исконной лексике, кодировавшей эти модели сотворения. Наибольшей значимостью в данном плане обладает глагол $*d^heh_1-$ (> греч. τίθημι) и его производные, среди которых особенно важны θέμις «установление, право» и θεός «бог». Некоторые фрагменты позволяют утверждать, что связь между θεός и τίθημι ощущалась греками на синхронном уровне, т. е. для них было характерно специфическое понимание бога как «установителя».

3) Для индоевропейского мышления была характерна склонность к проекции частей человеческого тела на Вселенную, или, говоря шире, к подчеркиванию изоморфизма между микрокосмом и макрокосмом. Это получило отражение в мифах о сотворении Вселенной из тела первочеловека, в метафорических оборотах («глаз бога», «пуп земли», «волосы земли» и т. д.) и в грамматикализации пространственных наречий. В истории греческой философии идея изоморфизма микрокосма и макрокосма приобретала разнообразные формы: подчеркивалось сходство общего вида, отдельных частей, внутренней гармоничности, конкретных атрибутов, процессов и др. Она встречается у досократиков, в платонизме, перипатетизме, стоицизме, неопифагорействе, неоплатонизме, герметизме и иных направлениях. Ввиду того что в ранний период указанная идея фиксируется лишь спорадически и – за редким исключением – не получает подробного развития, трудно определить внутригреческие пути ее распространения. Кроме того, надежно установить прямую преемственность между индоев-

ропейской склонностью к проекции частей тела на Вселенную и греческими концепциями изоморфности человека и Вселенной не представляется возможным; по указанной причине эта преемственность должна считаться гипотетичной.

4) Согласно индоевропейским космологическим воззрениям, до проявления имеет место состояние первичной неразличенности, проявленный же космос существует в оппозициях («день и ночь», «небо и земля», «боги и люди», «видимое и невидимое»), характеризующихся ценностной нагруженностью, когда один из членов оппозиции доминирует над другим; при этом противостоящие начала объединяются принципом гармонии. Ведийские, иранские и греческие обозначения гармонии (др.-инд. *r̥tá-*, авест. *aša-*, греч. ἁρμονία) представляют собой субстантивные образования от одного и того же корня – и.-е. **h₂er-* «сплавивать, соединять». Греческая философская мысль с ее тягой к гармоничности, структурности, размеренности, похоже, наследует индоевропейскую модель. Учение о гармонии имеет пифагорейские истоки, и оно занимает центральное место у Гераклита, Эмпедокла и Филолая, а от них попадает в последующие направления греческой философии. Интересно, что у Гераклита и Филолая воспроизводится архаичная индоевропейская модель аксиологически нагруженного дуализма, когда один из членов оппозиции доминирует над другим; при этом представленное у Филолая противоположение «истины» и «лжи», ассоциируемое с оппозицией «предела» и «беспредельного», находит прямое соответствие в ведийском противопоставлении *r̥tá-* и *ánr̥ta-* («истина» / «ложь», «космос» / «хаос»).

5) Вселенная мыслилась индоевропейцами как определенным образом структурированная, «мерная». Понятие мерности кодируется многочисленными производными от глагола **meh₁-* «мерить, отмерять», среди которых встречаются как слова с пространственной семантикой, так и слова с временными значениями, в том числе обозначения месяца и года. В ведийской традиции понятие меры, *mātrā-*, выполняет важную космологическую функцию. Его специфическое использование позволяет утверждать, что ведийский космос сочетает в себе, с одной стороны, мерность, ограниченность, стабильность, а с другой стороны, сверхмерный рост, избыток, изобилие. Похоже, ведийская ситуация наиболее близка к исконной индоевропейской ситуации. С особой эволюцией понятия меры мы сталкиваемся в греческой традиции. У греков уже в ранний период мера, μέτρον, и другие многочисленные производные от корня **meh₁-* стали осмысляться в этико-антропологической перспективе, о чем свидетельствуют как стихийно-языковые, так и лирические и философские материалы. Космологическое понимание меры было возрождено у нескольких досократиков и впоследствии – на но-

вом витке осмысления – у Платона и Аристотеля. Таким образом, индоевропейское наследие оказалось преломлено в греческой мысли, при этом, по-видимому, в индоевропейских языках в целом имеется тенденция к семантическому развитию от конкретного значения «меры» в сторону этико-антропологических значений (*намерение, умеренность* и пр.).

6) В поэтико-религиозной традиции индоевропейцев активно использовалась метафора колесницы (изначально же, скорее, повозки). Ремесленнический глагол **tetk-* «тесать» употреблялся не только в буквальном значении, но и в метафорическом: **mentlo-* & **tetk-* «вытесать песнь», **uek^uos-* & **tetk-* «вытесать поэтическое слово». Реконструируется устойчивая смысловая структура: гимн – это то, что делает поэт и направляет отсюда (из земного мира) туда (в мир небесный); осмысление творчества осуществляется в контексте метафоры движения, поэтические же состязания нередко сравниваются с соревнованиями колесничих. Эта смысловая структура, в основе которой лежит метафора колесницы, воспроизводится в греческой философии – у Парменида и Платона, притом в обоих случаях колесница символизирует душу, параллель чему имеется в индийской философии. Такое сходство в направлениях смыслового развития не может объясняться наличием прототипической идеи в законченном виде или влиянием одной традиции на другую; скорее, нужно говорить об общем поэтико-религиозном базисе и о существующей в его рамках вполне конкретной смысловой структуре, которая сыграла ключевую роль в становлении греческих и индийских представлений.

7) К этому можно добавить еще четыре мотива: истолкование целокупности сущего как «того, что было, есть и будет»; понимание любви в качестве космогонического принципа; представление о Едином; космологическое понимание речи. Все эти идеи, получившие развитие как в Индии, так и в Греции, с той или иной долей вероятности могут восходить к праиндоевропейскому времени.

Можно выделить и другие праиндоевропейские мотивы, получившие отражение в ранней греческой философии и последующей западной мысли: глубинная связь бытия и истины, полифункциональность глагола бытия, концепция «поэтической истины»; имплицитное противопоставление постоянного и непостоянного, нашедшее выражение как в мифологии, так и на языковом уровне (ср. функциональную дистрибуцию глаголов **h₁es-* и **b^heh₂u-*), и явившееся основой метафизической оппозиции бытия и становления; доминирование зрения среди других перцептивных механизмов и распространение соответствующих метафор на сферу интеллектуального; детальная лексическая система позиционных глаголов («стоять», «сидеть», «лежать»), метафорический перенос семантики этих глаголов и их произво-

дных в область абстрактной мысли, в том числе при создании философской терминологии; развитая лексическая система пространственных наречий, перенос характерной для нее имплицитной категоризации в сферу абстрактного. Тем не менее это далеко не исчерпывающий список. В данной статье мы лишь наметили перспективную в исследовательском плане проблематику и выделили наиболее общие и яркие мотивы. В идеале необходимо масштабное исследование, предполагающее 1) детальную реконструкцию индоевропейского мировидения; 2) выявление как масштабных, так и менее значительных мотивов, получивших продолжение в последующей греческой и западной мысли; 3) реконструкцию и выявление лексико-грамматических особенностей праиндоевропейского языка, а также тенденций грамматикализации и семантических переходов в отдельных языках, которые позволили бы судить об общих интеллектуальных наклонностях индоевропейцев; 4) сличение получившейся картины с мировоззренческими моделями и путями интеллектуального развития других крупных языковых семей и культур – в особенности семитской, сино-тибетской и юто-ацтекской, которые породили собственные философские традиции (иногда под влиянием греков): иудейскую, арабскую, китайскую и философию науа. Такое детальное исследование позволит более точно определить истоки западной мысли, а также то универсальное и уникальное, что досталось нам от индоевропейцев. Это значит, что оно позволит лучше понять нашу собственную интеллектуальную идентичность. Между тем оно потребует не только нетривиальной философской и лингвистической подготовки, но и наличия столь же детального научного материала, касающегося неиндоевропейских языковых семей и философских традиций. К сожалению, нет уверенности в том, что в наше время такое исследование выполнимо.

ЛИТЕРАТУРА

- Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010.
- Burnet J.* Greek Philosophy. Part I. From Thales to Plato. London, 1914.
- Chaturvedi A.* Harmonia and ἁρμονία // *Seaford R.* (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. P. 40–54.
- Conger G.P.* Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy. New York, 1922.
- Cornford F.M.* Plato's Cosmology. New York, 1957.
- Derksen R.* Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008.
- Diels H.* Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch. Berlin, 1897.

- Gonda J.* The Vedic God Mitra. Leiden, 1972.
- Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955.
- Jurewicz J.* The Concept of *ṛtá-* in the *R̥gveda* // *Seaford R.* (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. Edinburgh University Press, 2016.
- Kahn Ch.* Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History. Cambridge, 2001.
- Magnone P.* Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? // *Seaford R.* (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. Edinburgh University Press, 2016.
- Mallory J.P., Adams D.Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2006.
- McEvelley T.* The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy. New York, 2002.
- Mourelatos A.* The Route of Parmenides. Las Vegas, 2008.
- Pokorny J.* Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.
- Rix H. et al.* Lexikon der Indogermanischen Verben. Wiesbaden, 2001.
- Schluderer L.R.* Imitating the Cosmos: The Role of Microcosm-Macrocosm Relationships in the Hippocratic Treatise "On Regimen" // The Classical Quarterly. 2018. 68 (1). P. 31–52.
- Weber A.* History of Philosophy. New York, 1908.
- West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.
- Wodtko D. et al.* Nomina im Indogermanischen Lexicon. Heidelberg, 2008.
- Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Виллер Э.А.* Учение о Едином в античности и средневековье. СПб., 2002.
- Лебедев А.В.* Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. СПб., 2014.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М., 2000.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 2000.
- Романов В.Н.* К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана. Кн. I. Кн. X (фрагмент). М., 2009.
- Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М., 2006.
- Топоров В.Н.* О понятии «меры» в гимновой поэзии Пиндара и Ригведы // *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. М., 2006.
- Хайдеггер М.* Гераклит. СПб., 2011.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1. М., 2001.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ – «Атхарваведа»
Ил – «Илиада» (Гомер)
КаушБр – «Каушитаки-брахмана»
Од – «Одиссея» (Гомер)
Рам – «Рамаяна»
РВ – «Ригведа»
ТБр – «Тайттирия-брахмана»
ШБр – «Шатапатха-брахмана»
Ясна – «Ясна» («Авеста»)
Яш – «Хом-яшт» («Авеста»)
Aesch. Ag. – «Агамемнон» (Эсхил)
Aesch. Supp. – «Просительницы» (Эсхил)
Adv. Math. – «Против ученых» (Секст Эмпирик)
Aristoph. Av. – «Птицы» (Аристофан)
Bibl. Hist. – «Историческая библиотека» (Диодор)
De Xen. – «О Зеноне» (Аристотель)
DK – нумерация фрагментов досократиков по изданию Дильса-Кранца
Dionys. – «Деяния Диониса» (Нонн Панополитанский)
Emp. – Эмпедокл
Eth. Nic. – «Никомахова этика» (Аристотель)
Eur. El. – «Электра» (Еврипид)
Eur. Hel. – «Елена» (Еврипид)
Eur. Med. – «Медея» (Еврипид)
fr. – обозначение фрагмента
Gorg. – «Горгий» (Платон)
Hom. Hymn – «Гомеровские гимны»
Isthm. – «Истмийские оды» (Пиндар)
L – нумерация фрагментов Гераклита по изданию Лебедева
Leg. – «Законы» (Платон)
Lys. – «Лисид» (Платон)
Met. – «Метафизика» (Аристотель)
Nem. – «Немейские оды» (Пиндар)
Od. – «Оды» (Вакхилид)
Ol. – «Олимпийские оды» (Пиндар)
Op. – «Труды и дни» (Гесиод)
Pyth. – «Пифийские оды» (Пиндар)
Phaedr. – «Федр» (Платон)
Phileb. – «Филеб» (Платон)

Phys. – «Физика» (Аристотель)

Polit. – «Политика» (Аристотель)

Politic. – «Политик» (Платон)

Resp. – «Государство» (Платон)

Soph. Ant. – «Антигона» (Софокл)

Symp. – «Пир» (Платон)

Theog. – «Теогония» (Гесиод)

Tim. – «Тимей» (Платон)

Yngl. – «Перечень Инглингов» (Теодольв из Хвинира)