

О. Б. ФЕДОРОВА

ЧЕТЫРЕ ЭЛЕМЕНТА ЭМПЕДОКЛА: ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФРАГМЕНТОВ

Понятие «элемент»

¹Ε. μὲν οὖν ᾧκειεν ἐν πολλοῖς διαμαρτάνειν.

Итак, похоже на то, что Эмпедокл во многом ошибается¹.

Теофраст. Об ощущениях 24

Вполне вероятно, что в этом и других случаях наши представления о достоинствах и недостатках свидетельствуют об определенной узости взгляда: мы всего лишь принимаем за точку отсчета одну из множества форм, которая по той или иной причине стала канонической.

Грегори Надь. Греческая мифология и поэтика

Каждый, кто изучал когда-нибудь курс истории античной философии, знает об учении Эмпедокла следующее: «в основе мироздания лежат четыре стихии: огонь, воздух, вода и земля»² и «происхождение всех природных вещей есть сложение и разложение от века существующих элементов»³. Без этих клише не обходится ни одно изложение или даже упоминание «философии» Эмпедокла. Так, в словаре Лидделла–Скотта, в статье «στοιχεῖον», это слово растолковано следующим образом: «The components into which matter is ultimately divisible, elements, reduced to four by Empedocles, who called them ῥιζώματα»⁴. Характерно, что в данном определении латинский эквивалент греческого термина «стихии» – «элементы» и слово Эмпедокла – «корни» выглядят как полные синонимы. Им дано определение: «конечные компоненты, на которые делима материя». В той же статье приводятся сведения о терминологическом употреблении слова «στοιχεῖα» впервые у Платона и Аристотеля, а в дальнейшем у Теофраста и в доксографии (Диоген Лаэртский и Плутарх). Тому факту, что отнесение понятия «στοιχεῖα» («стихии, элементы материи») к «философии» Эмпедокла и других ранних философов является анахронизмом, просто-напросто не придается значения. Проблема не только в том, что в ранних философиях отсутствует представление и о самой материи, и ее физической делимости, но и в том, что понятия-символы ранних философий имеют совершенно другой, можно сказать, «противоположный» тип обобщения, чем привычные нам термины.

¹ Здесь и далее переводы автора статьи.

² Семушкин А. В. Эмпедокл. М., 1985. С. 86.

³ Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 191. (Переиздание 1915 г.)

⁴ «...Конечные компоненты, на которые делима материя, элементы, сведенные Эмпедоклом, который называл их ῥιζώματα (корни), к четырем» (Liddell, H. G.; Scott, R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1647).

Суть архаических учений именно потому до сих пор не поддается адекватной интерпретации, что сами они изначально были изложены принципиально иным языком, чем язык перипатетической традиции, в лоне которой они дожили до наших дней.

Все унифицированные изложения просто невозможны без модернизирующей терминологии. Но и в объемных научных исследованиях, как правило, используются те же перипатетические понятия. И это не ошибка и не произвол, а необходимый, хотя и бессознательный выбор всех авторов учебных пособий и научных исследований, которые в рамках традиции, восходящей к Аристотелю, стремятся интерпретировать смысл ранних «философий», минуя особенности поэтики и языка их создателей. Так, в бесконечном вариативном повторении одной и той же «аксиомы», – в нашем случае: «Эмпедокл первым назвал четыре материальных элемента» (Аристотель. *Метафизика* 985 а 31), – живет устойчивая «школьная» традиция, порождая курьезные оценки и ложные «научные» проблемы⁵.

Однако, может быть, при отсутствии в концепции «собственной» терминологии применение позднейшего обобщающего нейтрального термина для ее интерпретации (а при выстраивании «истории философии» это даже неизбежно) не порождает само по себе дополнительных, произвольных для нее смыслов? Другими словами, позволяет ли восходящий к перипатетикам терминологический инструмент адекватно понимать и разъяснять смысл ранних учений, не искажая их⁶? Сама постановка этого вопроса существенно меняет позицию исследователя, поскольку лишает его бессознательной уверенности в универсальности смысла традиционных натурфилософских терминов.

⁵ В качестве примера приведем цитату из книги Семушкина «Эмпедокл»: «...Все стихии поочередно были выдвинуты до него, и он ничего к ним не прибавил. Он только механически соединил их вместе, скомбинировал, и в этом все его творчество. В самом деле, что нового и примечательного в том, что он первый назвал четыре материальных “элемента”...» (С. 86). Так и хочется продолжить: «...которые давно уже всем набили оскомину». Совершенно очевидно, что оценка вклада Эмпедокла исходит не из анализа внутренних смыслов его системы и ее реальной роли в становлении греческой натурфилософии, а из ее места в «школьной» традиции, упрощающей его учение до клише. Эта точка зрения далеко не оригинальна, она была высказана в популярной книге *Burnet, J. Early Greek Philosophy*. 4th ed. London, 1930. P. 228, а затем воспроизведена в знаменитых книгах *Kirk, G. S.; Raven, J. E. The Presocratic Philosophy*. Cambridge, 1957. P. 119, 329; *Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1965. Vol. 2. P. 142. Очевидно, этот «научный» топос восходит к ученическому чтению Аристотеля и представляет собой близкий к тексту пересказ. Сравните: «Некоторые принимают только один [элемент], из коих одни полагают его водой, другие – воздухом, третьи – огнем, а четвертые – веществом более тонким, чем вода, но более плотным, чем воздух...» (О небе 303 b 11–14). Цитата из книги Семушкина – словно возможный вариант продолжения приведенного фрагмента Аристотеля.

Хотя у Аристотеля нет ни единого указания на учение, в котором земля рассматривалась бы как первоэлемент (О небе 303 b; Физика 187 а; Метафизика 989 а; сравни также у Симпликия «Комм. к “Физике”» 25.1; 149.5, или по изданию досократиков Дильса–Кранца – А 645; 63; такая же нумерация фрагментов сохранена в книге «Фрагменты ранних греческих философов», М., Ч.1, 1989), еще доксографы занимались поисками этой «утраченной» доктрины – она была приписана Ксенофану (А 21 36), Архелаю (А 60 9), Гиппону (А 38 6). Как возможная «научная» проблема этот вопрос возникает и у современных авторов (*Guthrie. A History of Greek Philosophy*... Т. 1. Р. 384). Методологический изъян такого рода изысканий в их неисторичности. Описывая становление греческой философии с точки зрения «бессознательного» аристотелизма, историк философии, часто основываясь лишь на поверхностном сходстве, не замечает, что выделяет в ней только те аспекты, которые логически подводят к формированию аристотелевской концепции четырех элементов, опуская другие как второстепенные. Таким образом, сама ретроспективная точка зрения уже задает ценностную оценку ранних философий. Современная традиция здесь непосредственно примыкает к античной.

⁶ Отрицательный ответ на этот вопрос был дан еще в 1935 г. в книге *Cherniss, H. F. Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins press, 1935. В отечественной литературе также были сделаны попытки анализа соответствия укорененным в современном научном обиходе аристотелевских понятий представлениям ранних натурфилософов. Так, И. Д. Рожанский в книге «Анаксагор» (М., 1983) анализирует аристотелевский термин «гомеомеры», А. В. Лебедев в статье «Тὸ ἄπειρον: не Анаксисмандр, а Платон и Аристотель?» (Вопросы древней истории. 1978. № 1. С. 38–54; № 2. С. 43–58) – термин «апейрон». И тот и другой исследователи приходят к выводу, что оба термина существенно искажают смысл анализируемых концепций.

Ближайшая цель нашего исследования – уточнить смысл термина, восстановив историю его возникновения, а затем разобраться в том, чему он соответствует в «исходной концепции»: ведь приведенные выше ссылки, как, впрочем, и все другие изложения «сути» философии Эмпедокла, восходят в конечном итоге к формулировке Аристотеля и воспроизводят использованный им термин «στοιχεῖα» (стихии) или его латинскую кальку «элемент».

По своему происхождению термин – это авторское слово (метафора, реже неологизм), принятое каким-то интеллектуальным или профессиональным сообществом, внутри которого новый смысл становится не только понятным без пояснений, но и единственным. Способ перехода «естественного» слова в разряд терминов всегда один: на первом этапе – это перенос или расширение значения слова обывденного языка, на втором – узусное закрепление нового смысла. «Изобретатель» нового понятия всегда вынужден прибегать к сравнениям, описанию, подбору ряда синонимов или метафор – устойчивость термина указывает на то, что понятие уже укоренилось. Часто это происходит в более позднее время и фиксируется у других авторов, когда и смысл и найденное для него слово перестают быть новыми.

Вернемся к нашему примеру. Нижеизложенный чисто лексический анализ термина «στοιχεῖον», который, безусловно, не затрагивает учения Аристотеля об элементах, не более чем повод показать, что слово, стоящее в смысловом центре концепции, не может быть нейтральным и не связанным с другими ее смыслообразующими элементами. И даже такие формальные характеристики термина, как «место и время» его появления, вовсе не безразличны для понимания его смысла.

В обывденном языке слово «στοιχεῖον» обозначает один из объектов, расположенных в ряд, в определенном порядке или последовательности, например слог в произнесенном слове или букву в написанном⁷. В упомянутом ранее фрагменте Платона, который считается самым ранним примером «терминологического» его употребления, оно использовано только для сравнения: «τά μὲν πρῶτα οἶοντερεῖ στοιχεῖα, ὧν ἡμεῖς τε συγκεῖμενα καὶ τᾶλλα...» – «те начальные [вещи], **подобные элементам**, из которых состоим и мы и остальное...» (Теэтет 201 е 1–3). Немного ниже Платон называет элементы (τὰ στοιχεῖα) чувственно воспринимаемыми (αἰσθητά) (Теэтет 202 b 6). Но представление об исходных мельчайших телах, которые, несмотря на свою малость, все-таки сохраняют свойства физических или чувственных тел – форму, протяженность, плотность, – оформляется только у атомистов⁸. Это заставляет думать, что в изложенной анонимной концепции Платон воспроизводит некоторые детали учения атомистов, причем сохраняя их поясняющий пример.

В аристотелевском изложении учения Демокрита сравнение еще более подчеркнуто: «ἐκ τούτων [οὐσιῶν] οὖν ἤδη καθάπερ ἐκ στοιχείων γεννᾶ καὶ συνκρίνει [...] τοὺς αἰσθητοὺς ὄγκους» – «из них [сущностей] уже **будто бы из элементов** возникают и складываются [...] чувственные тела» (Симпликий. Комм. к «О небе» 295.1, DK A 37)⁹. Так же, как Платон, Аристотель приводит пояснение взаимного расположения «сущностей» атомистов на примере формы и последовательности букв

⁷ Однокоренное слово «στοῖχος» обозначает «ряд», в том числе «военный строй», а «στοιχεῖον» могло употребляться в значении «воин в строю», ср. русское «рядовой».

⁸ «Элементы» или «начала» более ранних учений никоим образом не характеризуются как физические тела, так как имеют смысл символа. Об этом см. ниже.

⁹ Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. Die Vorsokratischen Philosophen. Weimar, 2001 (1994). S. 451.

(по-гречески также «στοιχεῖα») (Метафизика А 4, 985 b 4 или DK 67 A 6)¹⁰. Присутствие одной и той же аналогии в самых ранних философских контекстах слова заставляет думать, что будущий перипатетический термин «στοιχεῖον» первоначально был применен у атомистов как «иллюстрирующий» пример (буквы, из которых складываются различные сочетания). Его повторяют и Платон, и Аристотель; а сравнения и примеры часто транслируются вместе с исходной концепцией¹¹. Укоренение термина начинается только с Аристотеля: у него употребление термина еще не является обязательным, вместо него в различных контекстах могут употребляться как синонимы либо цепочка перечислений: огонь, воздух, вода и земля (passim), либо «простые тела» – «πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἕκαστον τῶν ἀπλῶν σωμάτων» (О небе 305 a 1–6). А в «Тимее» Платона элементы названы просто «четырьмя родами» – «τὰ τέτταρα γένη» (Тимей 53 a 3). Однако представление об элементах унифицировалось еще до возникновения общего термина, вместо которого употребляется просто цепочка перечислений: огонь, вода, воздух, земля. В комментариях к трактату неизвестного автора из корпуса Гиппократов «О природе человека» его современный комментатор Ж. Жуанна¹², доказывая распространенность «формулы элементов», приводит в качестве примера фрагменты из Мелисса: «εἰ γάρ ἐστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ [...] καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ» – «ведь если существуют земля и вода, и воздух, и огонь [...] и остальное, о чем люди говорят, что оно существует на самом деле» (30 В 8(2)) и Диогена Аполлонийского: «εἰ γάρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἑόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἑόντα» – «ведь если то, что существует в этом космосе теперь, земля и вода, и воздух, и огонь, и остальное, что кажется существующим в этом космосе...» (64 В 2). Сам трактат «О природе человека» начинается с утверждения: «οὐτε γάρ τὸ πάμπαν ἤερα λέγω τὸν ἄνθρωπον εἶναι οὐτε πῦρ, οὐτε ὕδωρ, οὐτε γῆν, οὐτε ἄλλο» – «я говорю, что весь человек не есть ни огонь, ни вода, ни земля, ни что другое». Приведенные контексты доказывают предположение Жуанна, что перед нами всего лишь риторическая разработка литературного клише¹³, причем в массовой литературе, к которой принадлежит и данный трактат, оно устойчиво связывается с эмпедокловой натурфилософской традицией. Это действительно имеет некоторые основания, хотя «формула элементов» в чистом виде в фрагментах Эмпедокла отсутствует и, как мы попытаемся показать, вероятнее всего, не встречалась вообще. Но фрагментов с перечислениями «элементов» сохранилось довольно много, и мы уделим им в дальнейшем особое внимание.

Итак, слово в ставшем знаменитым сравнении атомистов, по сути случайное, становится важным, а затем необходимым общим термином – у Аристотеля. Потребность применения общего термина понятна: ведь Аристотель первым начал

¹⁰ Ibid.

¹¹ Эту особенность античной натурфилософской литературы можно наглядно продемонстрировать на примере теории смешения Аристотеля. В трактате «О возникновении и уничтожении», классифицируя типы смесей, Аристотель приводит те же самые литературные примеры, что и авторы исходных концепций: соположение (παράθεσις, σύνθεσις) (О возникновении и уничтожении 328 a) объясняется на примере смеси разных сортов злаков (атомисты), настоящая смесь (κράσις) (О возникновении и уничтожении 328 b) – на примере сплавов и разбавленного вина (медицинская традиция, Платон) и т. д.

¹² Hippocrate. La nature de l'Homme / Ed. par J. Jouanna // CMG I. 1. 3. Berlin, 1975. P. 229. Трактат написан раньше, чем «Тимей» Платона, и полемически направлен против сицилийской школы, которая как раз принадлежала к последователям Эмпедокла в медицине. См.: Федорова О. Б. Антропология Платона и медицинская традиция античности. Автореферат дисс. на степень к. филос. наук. М., 1993.

¹³ Можно заметить, что приведенные выше суждения Аристотеля (О небе 303 b 11–14) вполне созвучны современному ему натурфилософскому контексту.

заниматься классификацией и унификацией теорий предшественников, а значит, ему необходимо общее понятие, покрывающее своим семантическим полем все частные теории. Языковое значение слова «στοιχεῖον» (единица упорядоченного сложного целого) вполне удовлетворяет этим требованиям. Указывающее на некую целостность слово может быть применено или к наименьшим частям, физически неделимым, как у атомистов¹⁴, или к таким конечным элементам, которые как бы являются «предельными целостностями»¹⁵, воспроизводящими свою форму или качества при возможном делении.

Точка расхождения термина с концепцией Эмпедокла связана не с его изначальной семантикой, а с принципиально иным пониманием соотношения целого и части в его системе и в позднейшей натурфилософии, о чем речь пойдет ниже. Но как раз это обстоятельство не учитывается ни в перипатетической, ни в современной «школьной» традициях. Ведь если «корни» Эмпедокла с определенной осторожностью и можно называть «элементами», то атомами, то есть конечными неделимыми телами, они совсем не являются. У атомистов и позднее у перипатетиков в термине «στοιχεῖα» значения «единица упорядоченного целого» и «неделимое мельчайшее тело» оказываются сцепленными. Но в системе Эмпедокла отсутствует представление о конечной делимости вещества, которое логически связано с представлением о пустоте. И то и другое, причем одновременно, появляется только у атомистов. Об этом свидетельствует и Аристотель. В трактате «О небе», рассматривая вопрос о делимости элементов и считая конечный процесс единственно возможным, он приходит к заключению, что в результате него должно получаться либо «ἄτομον τὸ σμικρὸν» – «наименьшее неделимое тело», либо «διαίρετόν μὲν οὐ μέντοι διαίρεθῆσόμενον οὐδέποτε» – «делимое [тело], но такое, которое никогда не будет разделено» (О небе 305 а 1–6). Если первый случай, данный без всяких отсылок, мы сами легко можем идентифицировать с выбором атомистов, то второй пояснен Аристотелем: «как это, по-видимому, хочет сказать Эмпедокл». Нерешительность Аристотеля, очевидно, связана с тем, что у Эмпедокла, судя по сохранившимся фрагментам, вообще не стоит вопрос о делимости вещества. Он возникает как осознанная и, возможно, основная задача только в позднейших учениях Анаксагора и Демокрита. По способу разрешения этой проблемы эти две доктрины являются альтернативными по отношению друг к другу. Анаксагор сохраняет принцип отсутствия пустоты, как в ранних учениях Парменида и Эмпедокла, и поэтому приходит к идее бесконечной делимости вещества, но это в свою очередь приводит его к отказу от представлений о вечных «корнях», лежащих в основе всех природных вещей. Атомисты вводят новый для греческой натурфилософии принцип пустоты и тем самым – логически связанную с ним идею о неделимости конечных первичных «форм». Платон и Аристотель в известной мере пытаются согласовать эти два альтернативных вывода, относя бесконечное деление к разряду возможного, но не существующего в физическом мире.

¹⁴ Само сравнение с буквами подчеркивает как важную характеристику атомов их форму. Заметим, что первоначальным обозначением атомов у Демокрита было сочетание «ἄτομοι ἰδέαι» (неделимы виды или формы). Таким образом, даже в атомизме «неделимость» обозначает не только предельную плотность, но и конечную форму наименьшего тела.

¹⁵ Интересно развитие в позднем эллинистическом атомистическом учении Эпикура у слова «ἄτομοι» как раз значения «неделимой целостности», отображенного затем в латинском термине «individuum» (индивид). Притом что его выражение «ἄτομα στοιχεῖα» (наименьшие части, букв.: «неделимые элементы») (см.: *Vlastos, G. Minimal parts in Epicurean Atomism // Isis. 1965. Vol. 56. P. 121–147*) показывает, что нюанс значения неделимости последнего слова требует у Эпикура плеонастического уточнения. Ср.: в современном греческом языке слово имеет техническое значение «персона», – когда речь идет о группе людей.

Замечание Аристотеля, переводя проблематику в плоскость вопроса о делимости и неделимости, с этой точки зрения вполне справедливо характеризует учение Эмпедокла: части (*μεροί*) огня, воды, воздуха и земли, образующие при своих разнообразных сочетаниях все природные объекты, являются именно частями космических феноменов, но при этом они вечные, неподверженные «рождению» и «гибели» «корни всего». Но в то же время оно приводит к аберрации исторической перспективы: ведь у Эмпедокла есть только характерная для архаики проблема соотношения Целого и его частей, решенная также вполне традиционно – всякая часть гомоморфна своему целому.

Употребление анахроничного общего термина по отношению к Эмпедоклу, которого Аристотель таким образом делает родоначальником своей теории четырех первичных элементов, не мешает ему, однако, учитывать важные нюансы учения предшественника, притом что Аристотель вообще никогда не ставит задачи восстановления этого учения самого по себе. Он упоминает ранних натурфилософов только при решении актуальных для него самого задач.

Современный исследователь, напротив, ставит перед собой цель восстановить именно изначальный смысл доктрины изучаемого автора, предложить своим современникам как можно более адекватную ее интерпретацию; поэтому для него и сама традиционная терминология должна предстать как факт истории, подлежащий осмыслению, а не как отправная точка исследования. Это не означает, что она должна быть просто отвергнута, ведь чаще всего без нее трудно обойтись, но исследователь должен отдавать себе отчет в неполном соответствии между архаической концепцией и «чужим» для нее терминологическим аппаратом, которым он вынужден пользоваться.

К чему приводит беспечная доверчивость к общим местам «школьной» традиции, привитой нам в ходе нашего образования, лучше всего показать на примере. Так, в известной книге О'Брайена¹⁶, которая упоминается во всех списках литературы более поздних исследований, изложение материала имеет типичное расположение: сначала тщательно рассматриваются все свидетельства Аристотеля, затем, если они существуют, других поздних авторов – Симпликия, Плутарха, Аэция, и только после этого анализируются фрагменты самого Эмпедокла; в итоге правильность интерпретаций Аристотеля подтверждается. Стоит заметить, что теоретические вопросы, исследуемые автором, извлечены из трудов Аристотеля и также вырваны из своего контекста. Отталкиваясь от проблематики самого Аристотеля и пользуясь его понятийным аппаратом, исследователь действительно получает картину, вполне согласующуюся с интерпретацией Аристотеля. Примерно так же, как в приведенном выше примере: если бы Эмпедокл решал проблему бесконечной делимости вещества, то пришел бы к выводу, как и Аристотель, что части в принципе делимы, но никогда не будут разделены. Только вот такой проблемы Эмпедокл не решал. Точно так же, как невозможно научиться говорить на иност-

¹⁶ O'Brien. Empedocles' Cosmic Cycle. A reconstruction from the fragments and secondary sources. Cambridge, 1969. Автор стоит на крайне «реакционных» позициях, его основная идеологическая цель – восстановить авторитет Аристотеля как историка философии, несколько поколебленный книгой Черниса (*Cherniss. Aristototele's criticism...*), но в большей или меньшей мере на эту же идеологию опираются все классические «историко-научные» исследования Эмпедокла. Это действительно образцовая книга, с большим научным аппаратом, с исчерпывающим материалом по античным свидетельствам и интерпретациям Эмпедокла, с индексом, обширной библиографией и, конечно, без ошибок и опечаток. Разумеется, пользоваться этой книгой можно и должно, но желательно все-таки – компетентному читателю, с тем чтобы уметь извлечь из нее полезную информацию, не поддаваясь иллюзии истинности общих мест. То же можно сказать и о другой важной книге, имеющей отношение к нашей теме: Lloyd, G. E. R. *Polarity and Analogy*. Cambridge, 1966.

ранном языке, прекрасно выучив отдельно все его фонемы или даже слова, невозможно составить из интересных (с точки зрения Аристотеля) извлечений из учения Эмпедокла органичную картину философии последнего. Эмпедокл, как мы пытаемся показать, принадлежит совершенно иной культурно-исторической эпохе, и прежде чем понимать ее смыслы, надо научиться ее языку. К сожалению, изучение Аристотеля в этом отношении помочь не может. Доказательством этому служит полная беспомощность О'Брайена в интерпретации фрагментов Эмпедокла. Он, по-видимому, без помощи Аристотеля не может извлечь из них вообще никакого смысла. Так, при анализе фр. 25 (22), одного из важнейших фрагментов эмпедокловской доктрины, ему приходится «насиловать» текст, чтобы как-то понять «*obscure sense of these lines*»¹⁷. Его интерпретация, наряду с представлением о мировом цикле, восстанавливаемым в книге¹⁸, покоится на непроверенном, можно сказать, бессознательном, предположении о неделимости элементов, о которых якобы говорится во фрагменте. Ключевой термин «μέρη» («части») не принимается в расчет. Хотя, если иметь в виду, что речь идет именно о частях, или порциях, четырех перечисленных агентов, сразу снимаются все почти непреодолимые трудности прочтения фрагмента, предполагающего, что главным объектом описания у Эмпедокла являются неделимые элементы. Как следует из комментария О'Брайена, фрагмент описывает последовательно сменяющие друг друга фазы мирового цикла: царства Любви, когда элементы связаны и подогнаны друг к другу, и царства Вражды, когда элементы разрознены. Никакого другого содержания, по его мнению, фрагмент не имеет. Его не останавливает даже тот факт, что «рождение, смесь и отпечатанный облик» никак не могут характеризовать вечный элемент, так как это описание «рожденной» или смертной вещи¹⁹. Ограничимся пока толь-

¹⁷ O'Brien. *Empedocles' Cosmic Cycle...* P. 305–312.

¹⁸ Несуразность интерпретации О'Брайена в большей степени связана даже не с анахроничным понятием «элемент», а с особой архаической концепцией времени в системе Эмпедокла, вопрос о которой для интерпретатора просто не существует. По причине своей сложности эта тема не может быть затронута и в этом исследовании, так как она требует отдельного трудоемкого рассмотрения. Наша цель показать, что термин, некритически использованный, является симптомом методологической ошибки в целой концепции интерпретации.

¹⁹ Приведем фр. 25 в прозаическом переводе О'Брайена: «Sun, earth, sky and sea are all of them close fitting each with their own parts, while among mortal things they are made to wander separately from their own parts. The same is true of things more particularly suited for mixing. When they are made alike by Aphrodite, they cling to each other. When they are enemies, they most of all keep furthest apart from each other. In virtue of their birth, by their capacity for mixing, and by the shapes impressed upon them, in every way it is against their nature to come together, and very loth are they to do so. This is at the instigation of Strife, when Strife controls their birth» – «Солнце, земля, небо и море – все они плотно соединены со своими частями, в то время как среди смертных они вынуждены скитаться отдельно от своих частей. То же самое верно и в отношении вещей, наиболее подходящих для смешения. Когда они делаются похожими Афродитой, они соединяются друг с другом. Когда они враги, они держатся друг от друга дальше всего. В силу своего рождения, способности к смешению, формы, отпечатанной на них, в любом случае против их природы сходиться вместе, они несклонны к этому по научению Вражды, когда Она правит их рождением» (O'Brien. *Empedocles' Cosmic Cycle...* P. 312). Приведем также греческий текст фрагмента:

ἄρθμα ἐν γὰρ ταῦτα ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν
 ἡλέκτωρ τε χθὼν τε καὶ οὐρανὸς ἡδὲ θάλασσα,
 ὅσα φιν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα πέφυκεν.
 ὥς αὐτὼς ὅσα κρήσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν,
 ἀλλήλοισι ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.
 ἐχθρὰ (δ' ἂν) πλείστον ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι μάλιστα
 γέννῃ τε κρήσει τε καὶ εἶδεσιν ἐκμάκτοισι,
 πάντῃ συγγίνεσθαι ἀήθεα καὶ μάλα λυγρὰ
 Νείκεος ἐννεσίησιν, ὅτι σφίσι γένναν ἔοργεν (?)

Частичный комментарий и перевод см. в разделе «Структура Универсума: Целое и его части» настоящего исследования.

ко этими замечаниями. В ходе дальнейшего изложения, надеемся, будет все более ясно, насколько искусственна, неумела и наивна эта интерпретация фрагмента, хотя ее автора нельзя упрекнуть ни в отсутствии эрудиции, ни в отсутствии добросовестности. Причина только одна: комментатор слишком беспечно доверяет традиции, для него суть доктрины Эмпедокла известна еще до чтения самих фрагментов из других источников, в истинности которых он не может сомневаться.

«Корни» Эмпедокла

Целью предшествующего рассуждения была попытка доказать, что для адекватной интерпретации древнего текста надо вникнуть в особенности его языка и поэтики²⁰, рассматривая его на фоне однородного литературного контекста, то есть сопоставить памятник с исторически предшествующей или типологически сходной традицией. И только после этого можно использовать как исторический источник ценные свидетельства Аристотеля и его комментаторов. Только таким образом можно приблизиться к более адекватному пониманию и самого памятника, и интерпретаций перипатетиков, попутно распутав некоторые до сих пор нерешенные традиционные задачи.

Эмпедокл – последний и, возможно, самый выдающийся представитель культурно-исторической эпохи архаики, принципиально отличной от эпохи античной классики, и его язык, стиль, образность и обобщения отражают именно ее достижения. Раймонд Прайер в книге «Архаическая логика: символ и структура у Гераклита, Парменида и Эмпедокла»²¹ выделяет как особый этап в истории рациональности античности период «архаического способа мышления» («archaic mode of thought»), который характеризует следующим образом: «Склонность к дуализму, оппозициям и анпозициям, которая сопровождается аффективностью и особым пониманием времени, порождает проявления структуры и символизма, основанные на языке и стиле, радикально отличных от аристотелевского»²².

Прайер в вводной главе своей книги «Архаическая рациональность» («The archaic configuration of mind») рассматривает такое явление, не имеющее аналогов в современном мышлении, которому гораздо более созвучен аристотелевский способ мышления, как разделение некоего общего понятия на две противопоставленные по отношению друг к другу части или, наоборот, формирование общего (некой целостности) из двух противопоставленных друг другу частей. Эта бинарная комплементарная логика рассматривается им как мировоззренческий структурообразующий принцип архаической ментальности. Поясним это

²⁰ Традиционно все языковые особенности языка архаической философской поэзии кажутся современному читателю второстепенными и малосодержательными и списываются на «поэтический» язык. Этот подход отражен в современных, и не только русских, переводах. Например, содержательные сакрализованные эпитеты Эмпедокла передаются исключительно как «поэтические», то есть эстетические. В этом смысле художественный поэтический перевод Г. Якубаниса начала XX в. (Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Киев, 1906; переиздание 1994 г. под ред. Л. М. Гаспарова) ничем не отличается от научного прозаического перевода А. В. Лебедева конца XX в. (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 340–414).

²¹ Prier, R. A. *Archaic logic: symbol and structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*. Mouton, 1976 (Indiana University, Series Practica, 11).

²² «Tendencies towards dualism, opposition, and apposition with its accompanying vividness and particular time sense produce the structural and symbolic phenomena based on a language and style radically non-Aristotelian in nature» (Ibid. P. 16). О значении терминов, выделенных курсивом, см. ниже.

на простом примере древних реликтов в современном русском языке. Так, «день и ночь» или «отец и мать» являются противоположностями, но вместе образуют некую целостность, которую в данном случае можно выразить одним словом «сутки» и «родители»²³. Древнегреческий язык сохраняет рефлексy архаической бинарной логики даже на уровне морфологии: специальный союз «те» (в латыни – «que») и отрицательная частица, так называемая «a privativum», служат для выделения такого рода пар. Например, в выражении «θνητοῖ ἄθανατοῖ τε» («смертные и бессмертные») – синонимичном выражению «ἄνθρωποι τε θεοὶ τε» («и люди и боги») – однокоренные слова с помощью отрицательной частицы противопоставлены по признаку «смертность – бессмертие». Тем самым обозначена некая структурированная целостность: не просто «все», но – «и те и другие». Такого рода формулы характерны для эпической литературы. Следы семантической связанности двух противопоставленных друг другу по определенному признаку понятий сохраняет и особый суффикс: кроме слова со значением «другой» (т.е. «один из двух»), есть слова со значением «тот и другой, первый из двух, следующий из двух, который из двух и каждый из двух» и другие²⁴. Эти слова-заменители с нулевой семантикой лучше всего демонстрируют отношение понятий в такого рода бинарных связках. Каждый член пары «и А и не-А» одновременно подразумевает свою оппозицию и их общую совокупность, поэтому в этих выражениях парадоксальным образом соединены логические операции дизъюнкции и конъюнкции, различения и отождествления.

В связи с проявлением этого феномена на семантическом уровне Прайер делает свое основное открытие в структуре «архаической» логики: за парой важных символических оппозиций в любой системе ранних мыслителей всегда присутствует или намечается общий, объединяющий их «третий член» («the third term»), обозначающий общую область тождественности, за пределами которой оппозиции противоположны. Так, в гомеровском «Гимне Афродиты» символом объединения смертных и бессмертных становятся сама Афродита, акт ее соединения с Анхизом и их сын Эней. Целый ряд символов отождествления противоположностей дан у Гераклита (огонь, логос, круг). У Парменида за двойственным природным миром, где властвуют противоположности света и тьмы, существует самотождественное Единое. У Эмпедокла за антагонизмом Любви–Вражды возникает общая область Любви–Гармонии, придающей равновесие мировому процессу.

На уровне синтаксиса «опозиционный дуализм» проявляется как «аппозиция» (букв.: «приложение, соположение») ²⁵. Причинно-следственные отношения, выражаемые подчинительной связью между частями высказывания, характерные для перипатетической логики, просто не имеют в архаическом языке средств выражения; доминирует сочинительная, или «перечислительная», связь. Время при этом отображается как последовательность действий внутри одного замкнутого события или явления и поэтому обладает свойствами фрагментарности и качественно-го различия. Когда, как у Эмпедокла, сюжетного события нет, проявляется семантическая аппозиция – детализация одной и той же идеи, данная либо как дословные повторы, либо как отождествляющие уподобления, которые уточняют и иллюстрируют ее, но по сути являются тавтологиями. В результате, как пишет Прайер,

²³ Прайер приводит аналогичные примеры из греческого и санскрита (там же).

²⁴ Prier. *Archaic logic*... P. 9–10.

²⁵ Термин Прайера заимствован из книги Thornton, H., Thornton, A. *Time and Style*. London, 1962. P. 1.

возникают «кумулятивные пучки», многослойность и разнообразие выражения одной и той же идеи²⁶.

Можно согласиться с Прайером и в том, что противопоставление философии и поэзии или «изучения природы» и «мистики»²⁷ не имеют никакого смысла для литературы конца VI – начала V вв. до н.э.: вся натурфилософия этого периода строится по законам поэзии, – хотя бы потому, что обобщением в ней служит символ, а не термин, – и непосредственно связана с «мистикой», поскольку описывает природные процессы как выражение сакральных сил. Впрочем, и сами понятия «поэзия», «природа», «мистика» анахроничны для этого периода и нуждаются в уточнении. Традиция выделения памятников по «тематическому» признаку как философских, восходящая к Аристотелю, включает их в контекст «аристотелевской линии», игнорируя синхронный срез современной им языковой, литературной и ментальной культуры²⁸.

Школьная, или образовательная, традиция истории философии, основы которой заложены перипатетизмом, сыграла столь важную роль во всей последующей западноевропейской философии, что можно назвать ее «историческим выбором». Он доныне определяет как важные и очевидные именно те аспекты архаических учений, которые ею выделены и освоены. Мы начнем анализ относящихся к избранной теме фрагментов, отталкиваясь от некоторых общепринятых «фактов» традиционной истории греческой натурфилософии.

Со времен Аристотеля и Симпликия комментаторы, как правило, отмечают, что каждое из «первоначал» может обозначаться несколькими способами²⁹. «Научная» задача, возникающая в связи с этим наблюдением, сводится к установлению вариантов обозначения каждого элемента. Предполагается также существование обобщающего термина «корни»³⁰. Мы постараемся увидеть эту традиционную проблематику с точки зрения филолога, исследующего архаический текст.

²⁶ Развернуто и более точно это явление в древней поэзии и фольклоре описывается в филологии. Более удачный, на наш взгляд, термин «параллелизм» был введен в предисловии к английскому переводу книги пророка Исаии еще в 1778 г. епископом Робертом Лаутом на материале изучения древнееврейской поэзии (см.: *Якобсон Р.* Грамматический параллелизм и его русские аспекты // *Работы по поэтике.* М., 1987. С. 97). Только разрыв между разными дисциплинами современной гуманитарной науки длительное время препятствовал привлечению уже давно изученных логических схем древних литератур к материалу натурфилософских поэм.

²⁷ С этой темой связан самый продуктивный по объему написанной в XX в. научной литературы об Эмпедокле диспут о соотношении двух поэм Эмпедокла: «физической» – «О природе» и «мистической» – «Очищения». Мы не будем касаться этой темы, отсылая к корректному обзору Прайера (*Prier. Archaic logic...* P. 120–125). Отметим только чрезвычайно характерную черту: в разгар исследования этой трудноразрешимой «научной» проблемы была принята атрибуция к каждой из поэм только 24 из 153 фрагментов (*Long, H. S. The Unity of Empedocles* // *AJP.* 1949. Vol. 70. P. 144; определения «physical» и «religious» восходят к Скалигеру; сноска дана по: *Prier. Archaic logic...* P. 146).

²⁸ По этому поводу Прайер пишет: «I wish draw no dichotomies between the “poets” and “philosophers” and hence in any way support the historical trap of Aristotle in his *Metaphysics*. A. Heraclitus, Parmenides, and Empedocles do not somehow prefigure Aristotelian concepts. The “pre-Socratics” represent a culmination and reflection of language that must be traced back into the roots of Greek and not to ahead into the narrowly linear and causal modes of Aristotle» – «Я не хочу проводить разграничения между “поэтами” и “философами” и тем самым хоть каким-то образом углублять историческую ловушку, поставленную Аристотелем в первой книге его “Метафизики”. Гераклит, Парменид и Эмпедокл никоим образом не служат прообразом для аристотелевской концепции. Досократики – это кульминация и отражение языка, который должен быть возведен назад к корням греческого языка, а не вперед к узко линейной и каузальной “манере” Аристотеля» (*Prier. Archaic logic...* P. 16–17).

²⁹ См.: *Аристотель.* О возникновении и уничтожении 315 а 10–11; *Симпликий.* Комм. к «Физике» 159.10–12; 32.3–4; *Guthrie. A History of Greek Philosophy...* Vol. II. P. 141.

³⁰ См., например: *Guthrie. A History of Greek Philosophy...* или определение слова «στοχέϊον» в словаре Лиделла–Скотта. Там же отмечено использование слова «ῥίζα» (латинское «radix») как математического термина, обозначающего «корень или основание последовательности» уже в позднем неоплатоническом памятнике «*Theologumena Arithmeticae*» (Псевдо-Ямвлих, 9). Неоплатоническая математика через Платона восходит

Прежде всего разберем вопрос о значении и функциональности понятия «корни» у Эмпедокла, так как именно это слово рассматривается как авторский термин, соответствующий понятию «элемент». У нас имеются всего два примера употребления слова: фрагменты 7 (6) и 30 (54)³¹.

Фрагмент 7 (6), отнесенный Иоанном Цецом к I книге «Физики» (Περὶ φύσεως), был выбран в доксографии из всего наследия Эмпедокла как наиболее репрезентативный текст, вводящий тему четырех элементов: он происходит из различных списков, перечисляющих первоначала досократиков. И подход к проблематике фрагмента и его функция «репрезентации» учения Эмпедокла характерны и для современной науки. Но на самом деле смысл фрагмента не столь уж ясен, и если предположить, что главный культурный и философский вклад Эмпедокла состоит в том, что он вводит четыре элемента, то остается только удивляться невнятности способа выражения столь очевидной для нас идеи:

τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε.
Zeὺς ἄρχῃς Ἥρῃ τε φερέσβιος ἥδ' Ἀἰδῶνέυς
Νῆστις θ', ἥ δακρύοις τέγγει κρούνῳμα βρότειον.

О четырех всего корнях прежде послушай:
Ясный Зевс и Гера, несущая жизнь, да Невидимый Аид
И Нестида, слезами она проливает смертный источник.

Вне контекста фрагмент вообще непонятен. Метод интерпретации, начиная с античности и до наших дней, – это по сути всегда поиск контекста. Сопоставления,

к пифагорейской традиции, к ранней стадии которой относится сочинение Эмпедокла. Развитие значения математического термина вполне прозрачно и имеет семантические пересечения с исследуемым понятием. В указанном контексте «корнем» названа «диада», поскольку она лежит в основе образования расходящихся в противоположные стороны от «монады» (единицы) двух бесконечных последовательностей чисел, полученных делением пополам и удвоением (ῥιζα δ' οὗτοι τῶν ἐφ' ἑκάτερα ἀτελεῶς προϊόντων λόγων, ὥστε καὶ τῇ τῶν πολλαπλασίων τε καὶ ἐπιπλοίων ἡ αὐτὴ ἐστίν). Современный математический термин, обозначаемый словом «корень» (корень степени), заимствованный уже из арабского, в различных европейских языках близок по значению к античному термину (см.: *Cajori, F. A History of mathematical Notation. Vol. I. P. 336*). Отметим закрепление менее абстрактного значения в выражениях «корень зуба» (*Αριστημολὴ. Οὐκ ἐκ τῶν ζώων 789 a 13*), «корень пера, корень волоса» (*Αριστημολὴ. Ιστορία ζώων 518 b 14; Πλάτων. Φεδρ 251 b*). Общая область всех значений: «скрытое, непроявленное основание объекта, определяющее его явную структуру»; расхождение значений связано с тем, что в «биологических» терминах сохраняется связь смысла понятия с ориентацией в пространстве: корень – это то, что растет вниз и внутрь, или то, из чего нечто вырастает наружу. У Эмпедокла «корни» сохраняют такую характеристику природных вещей, как ориентированность в пространстве, что мы попытаемся доказать в ходе дальнейшего изложения. Можно предположить, что в системе Анаксагора, явившейся по сути развитием учения Эмпедокла, замена одного «растительного» понятия другим («семена») связана как раз с полной утратой мифологической пространственной ориентации.

³¹ Мы временно оставим в стороне фрагмент 30 (54), который обычно как раз подвергается «содержательному» анализу, поскольку имеет соответствия с употреблением слова у Гомера и Гесиода. На самом деле два эти фрагмента имеют отношение к разным темам, хотя и связанным друг с другом. Для нашей интерпретации возможен только выбранный порядок анализа.

Я пользовалась ценными комментариями к фр. 7 (6) М. Р. Райта (*Wright, M. R. Empedocles the extant fragments. Yale University, 1981. P. 164–166*); нумерация фрагментов Райта также оставлена, а в скобках указана нумерация по Дильсу–Кранцу; в переводе А. В. Лебедева (Фрагменты ранних греческих философов... С. 340–413) воспроизведена нумерация Боллака (см.: *Bollack, J. Empédocle. Paris, 1965–1969*), которую мы использовали в дальнейшем для свидетельств, не включенных в собрание Райта. Переводы далее в тексте везде авторские. Поскольку всякий перевод такого рода литературы есть интерпретация переводчика, я не нашла возможным пользоваться имеющимися русскими переводами А. В. Лебедева и Якубаниса–Гаспарова (*Якубанис. Эмпедокл: философ...*) по принципиальным соображениям, но учитывала их так же, как переводы на английский, французский и немецкий в вышеуказанных книгах; в моем распоряжении имелся еще немецкий перевод книги Кирка, Равена и Шофилда (*Kirk, Raven, Schofield. Die Vorsokratikischen Philosophen...*). Фрагменты цитировались по электронному изданию «*Tesaurus Linguae Graeca*» (TLG), версия 2000 г.

которые мы находим в доксографии, подчинены принципу свободной ассоциации: Секст Эмпирик (Против ученых X.315) сравнивает концепцию Эмпедокла с учением стоиков об элементах, аллегорист Гераклит (Аллегии 24) считает данный фрагмент подражанием Гомеру (Илиада 3.276–279), Ипполит (Опровержение всех ересей 7.29) разбивает элементы, названные именами богов, на два материальных (земля и вода) и два действующих (огонь и воздух). Климент Александрийский (Строматы VI.17) пытается прояснить смысл фрагмента с помощью самого Эмпедокла, присоединяя к нему вместо толкования 18-ю строку из фр. 8 (17), совпадающую с 14-й строкой фр. 14 (21):

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥερος ἄπλετον ὕψος,
ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται.

Огонь и вода, и земля, и воздуха высь необъятная,
из них ведь все, что было, что есть и что будет [потом]³².

Эта кумулятивная и фрагментарная природа древних комментариев словно демонстрирует нам главный принцип архаической ментальности: главное установить связь подобия между фактами, понимаемого как своего рода тождественность. Для Секста Эмпирика концепции Эмпедокла и стоиков, по сути, – одинаковы. Когда эта тождественность не столь очевидна, задача комментатора сводится к установлению прямых соответствий между языком Гомера и Эмпедокла (Гераклит) или Эмпедокла и Аристотеля (Ипполит). Все особенности такого рода комментариев логически связаны между собой: при отсутствии представления о постепенности и последовательности развития традиции и языка объяснительной схемой становится «архэ» (начало) той или иной доктрины, аналогичное «архэ» этиологических мифов, – где доподлинно известно, что греческую оливу первой посадила Афина, Гермес изобрел лиру, Пандора первой изготовила одежду из шерсти³³. В доксографии также известно, кто и что изобрел первым. Топосы античной истории философии, восходящей к Аристотелю: Фалес – первый философ, Эмпедокл первым назвал четыре материальных элемента, Сократ изобрел философский диалог и т.д., – имеют глубокие корни в греческой культуре. Естественно, что при таком подходе, где единственным критерием установления подлинности «архэ» служит авторитетность свидетельства, с расширением традиции, втягивающей в себя все больший и больший круг фактов, появляется много лакун. Своеобразным решением этой проблемы является феномен подложных текстов: фрагментов и целых поэм, имитирующих архаику³⁴, которые выполняют внутри традиции роль ее установленного начала. Так что в определенный период школьной традиции первоисточники не только находили, но и искусственно создавали.

Так, для интерпретации значения понятия «корни» самым важным контекстом у поздних античных комментаторов оказывается так называемая «пифагорейская клятва», текст ее приводят Аэций (1.3.8), Секст Эмпирик (Против ученых 7.94),

³² См.: Wright. Empedocles the extant fragments... P. 164.

³³ Хюбнер К. Истина мифа / Пер. И. Карсавина. М., 1996. С. 122–23. См. там же определение «архэ»: «...Это история происхождения. Когда какое-то нумиозное существо впервые совершило определенное действие, и с тех пор это событие идентично повторяется».

³⁴ Наряду с аллегорическими «физическими» толкованиями Гомера (см.: Фрагменты ранних греческих философов... С. 90), «создаются гексаметрические тексты, непосредственно описывающие строение мира из тех или иных стихий, причем эти тексты приписываются божественным мужам, жившим до Гомера» (Шичалин Ю. А. История античного платонизма. М., 2000. С. 118–119).

Порфирий (Жизнь Пифагора 20), Ямвлих (Жизнь Пифагора 150)³⁵:

οὐ, μὰ τὸν ἀμετέρᾳ γενεᾷ [ψυχῇ] παραδόντα τετρακτὸν,
παγὰν ἀνέδου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσαν.

Нет, клянусь данной нашему роду [душе] четверкой,
источником, владеющим корнями вечнотекущей природы.

Я разделяю мнение Райта о подложности данного фрагмента. В его комментариях применяются исторические критерии: он отмечает позднее появление этого фрагмента (в ранней традиции не зафиксирован), анахроническое употребление слова «φύσις» (природа)³⁶. Со своей стороны, я хочу обратить внимание на разницу в использовании образных понятий. У Эмпедокла «источник» (ср. фр. 15 (23). 10: «θνητῶν [...] πηγὴν [...]» – «смертных [...] источник») и «корни» принадлежат к параллельным рядам уподоблений и включены в контекст других «водных» и «растительных» метафор³⁷. У неизвестного автора оказывается, что «четверица» сама является «источником», имеющим в себе «корни». Это утверждение приобретает смысл только в том случае, если оба слова уже в достаточной степени утратили не только связь с исходной семантикой, но и свою образность, и у них уже сформированы синонимичные терминологические значения³⁸.

³⁵ Это является основанием для нашего современника Гатри (см.: *Guthrie. A History of Greek Philosophy...* Р. 144) считать и термин «корни», и саму концепцию четырех элементов заимствованными Эмпедоклом у пифагорейцев. В подтверждение он приводит совпадение запрета на употребление в пищу мяса и теории метемпсихоза (перемещения душ) у Эмпедокла и пифагорейцев, найденное сходство помогает забыть о «непреодолимой» пропасти между «мистическим» и «физическим» произведениями Эмпедокла: о том, что последние темы относят к поэме «Очищения», Гатри в ходе изложения аргументов о влиянии пифагорейцев на Эмпедокла не упоминает. Пифагорейцы устанавливают первую школьную традицию (см.: *Шичалин. История античного платонизма...* С. 119–123) и начинают популяризировать культивированные в их среде знания. Несмотря на первоначальную замкнутость пифагорейских союзов, к ним становится причастным все больший круг растущей интеллектуальной прослойки. Совпадение тем и мотивов вовсе не обязательно свидетельствует о личной зависимости одного автора от другого, чаще это отражение общей причастности авторов определенной культурно-исторической эпохи к одной ментальной системе. Кроме того, установление зависимости как приоритета одного из авторов часто ничего не объясняет, а только указывает на якобы тождественный элемент концепции, транслируемый от «изобретателя» к «подражателю». На самом же деле, удерживать постоянные смысловые элементы традиции довольно трудно, что как раз показывают имитации древних текстов. Они всегда выдают себя анахронизмами и расслоением формы и содержания; возникает плеоназм средств выражения при сужении их семантики. Как и перевод на другой язык, подражание – это всего лишь интерпретация чужого текста. Тем более наивно судить о смысле памятника, в котором совершенно явно отражены творческие усилия мысли для усвоения и развития традиции, только указанием на его предполагаемые первоисточники.

³⁶ О значении понятия «φύσις» см.: *Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности*. М., 1979. С. 65–114. Слово происходит от глагола «расти», производные от которого часто встречаются также у Эмпедокла, хотя и в переносном смысле, но всегда в контексте мифологического параллелизма растение – человек – универсум. До V в. до н.э. отглагольные существительные со значением «nomina actionis» (имена действия) – редкий словообразовательный тип. Слово у Гомера, Гераклита, Парменида и самого Эмпедокла соотнесено только с определенным контекстом. В ранних употреблениях доминирует глагольность значения: слово обозначает сам процесс роста, развития и жизни.

³⁷ Об отличии параллелизма, при котором уподобляются сами процессы единичной метафоре, см. ниже.

³⁸ Интересное соответствие в способе использования терминов я обнаружила в неоплатоническом математическом сочинении «*Theologumena Arithmeticae*» (Псевдо-Ямвлих), в начале которого рассматриваются свойства монады, диады и триады. В тексте (9, описание диады) одновременно используются как близкие синонимы «образная» терминология и абстрактные перипатетические термины: «ἀρχή, στοιχεῖον, πηγὴ, τὸ ἀρχοειδές, ῥίζα» – «начало, элемент, источник, прообраз, корень». Понятно, что никакого скрытого образного параллелизма в словах «источник» и «корень» нет, сохранен только плеоназм в обозначении одного и того же понятия. Соотношение терминов, а именно пояснение их друг через друга, принципиально иное, чем связь символов в арханке. Одновременное употребление синонимичных терминов «ῥίζα», «πηγὴ» и «ἀρχή» («корень», «источник» и «начало») устойчиво воспроизводится в греческой научной литературе. См.: *Аристотель. Метеорология* 353 b 1: «οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας ποιοῦσιν αὐτῆς πηγὰς, ἢ αὐτῶν ὄψιν ἀρχαῖ καὶ ῥίζαι ἧς καὶ θαλάττης» – «Древние, занимавшиеся теологией, чтобы объяснить начала и корни земли и моря, говорили об истоках [его рождения]». Ср.: у Галена (О элементах у Гиппократ 1.433.13): «ἃ ῥίζα γάρ τις αὐτῶν ἐστὶ καὶ οἶον πηγὴ πάντων ἢ αἰσθησις» – «Ведь ощущение это их корень [удовольствия, страдания, памяти и воображения] и как бы источник всего».

Наконец, Райт обращает внимание на употребление необычного слова «*ῥίζωματα*», что, вероятнее всего, свидетельствует о прямом заимствовании у Эмпедокла, а не *vice versa*. Забегая вперед, можно сказать, что многозначное и органичное для концепции Эмпедокла слово выглядит крайне неуклюжим в пифагорейской клятве. Слово не несет особой семантической нагрузки, как у Эмпедокла, поэтому, видимо, его употребление просто стилистическое подражание древнему памятнику.

«*ῥίζωματα*» Эмпедокла

С анализа значения слова «*ῥίζωματα*» у Эмпедокла мы перейдем к собственной интерпретации фр. 7(6).

Слово, которое мы до сих пор переводили как «корни», в русском языке не имеет точных соответствий, так как «корень»³⁹ обычно обозначает единичный объект и соответствует греческому «*ῥίζα*», в то время как «*ῥίζωμα*» имеет собирательное значение⁴⁰. Словарь Лидделла–Скотта приводит как основное позднее ботаническое значение из трактата «О причинах растений» Теофраста (3.3.4) «корни дерева» («the mass of roots of a tree»). Но по морфологическому типу можно восстановить изначальное, более широкое семантическое поле слова. Оно относится к продуктивному типу так называемых «*nomina acti*», имен существительных, образованных от глаголов со значением результата действия⁴¹. Если текст пифагорейской клятвы поздний, то данный фрагмент Эмпедокла – первое сохранившееся употребление слова, образованного по этому типу от глагола «*ῥιζόω*» – «прорастивать, укорен-

³⁹ Ср.: русское слово «корень» происходит от индоевропейского (далее и.-е.) корня *k r/*k m/ *kēr, производные которого в прибалтийских языках обозначают верхнюю разветвленную часть растения (куст), а в славянских – нижнюю (корень). Общая семантика производных от и.-е. корня для слов различных языков связана с обозначением разветвленной формы, а изначально самого процесса разветвления, т.е. разделения в процессе роста. См.: Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993.

⁴⁰ В современной медицинской «латыни» используются как слово «*radix*» («корень»), так и «*rhizoma*», которое обозначает объект со сложной структурой: нижнюю часть стебля (или стеблей) растения с верхней частью корня (или корней). Близкое ему современное русское слово «корневище» обозначает «подземный стебель, несущий почки и придаточные корни». Собирательность значения, отраженная в слове «корневище», точно соответствует иконографии греческого символа. Но «корневище» в современном русском языке обозначает конкретную вещь и, несмотря на явную глагольность своего происхождения, в отличие от слов «корень» или «грибница», не сохраняет никаких абстрактных рефлексов, поэтому при переводе лучше все-таки оставить «корни».

⁴¹ Своей морфологической формой и семантикой слово «*ῥίζωμα*» связано отношениями дополнительности со словом, которому была суждена долгая жизнь в качестве одного из основных понятий греческой философии, – «*φύσις*» – природа. Оба слова образованы от глаголов, обозначающих рост растения, один – вверх, другой – вниз. Абстрактное отглагольное существительное «*φύσις*» от глагола «*φύομαι*» (произрастать) принадлежит по своему словообразовательному типу к существительным действия («*nomina actionis*»), обозначающим процесс действия. От некоторых глаголов можно образовать два дополняющих друг друга существительных, например, «*πράξις*» и «*πράγμα*» («деятельность» и «деяние»). Различия их смысла как бы переводят в разряд семантики грамматическое значение глагольного времени. Существительные действия с суффиксом на -*τις*, -*σις*, обозначающие процесс в его настоящей длительности и незавершенности, соотносимы с глагольным настоящим временем. Существительные на -*μα*, обозначающие результат действия, соотносимы с перфектом, который акцентирует наличие в настоящем результата прошлого действия или процесса. Кроме того, «*nomina actionis*» связаны с активным залогом, так как они обозначают идущий процесс, а «*nomina acti*» – с пассивным, так как обозначают полученный в результате действия объект. Предметное значение будут иметь только те «*nomina acti*», которые образованы от переходных глаголов, обозначающих действие, направленное на объект. Существительное «*φύσις*» (букв.: «рост»), образованное от непереходного глагола «расти», сохраняет рефлексы абстрактности значения на протяжении всей античности: если речь идет об определенном объекте, то обязательно требуется пояснение, «природа» (т.е. «рост») чего имеется в виду. Смысловую нишу «*nomina acti*», с конкретным значением «растение», занимает слово, образованное субстантивацией отглагольного прилагательного «*τὸ φύτον*» со значением «то, что можно вырастить».

нять, сажать», который наравне с «нормальным» словом «ρίζαι» («корни», чаще во множественном числе, хотя есть и единственное) часто употребляем в поэмах Гомера (Илиада 12.134, 9.542; Одиссея 12.435 et passim)⁴². В данном случае у нас нет достаточных оснований утверждать, что «ρίζωματα» – неологизм Эмпедокла, но можно отметить, что вне контекста его поэмы это слово вплоть до приобретения им специального значения «корень дерева» является как бы языковым излишеством. Среди других ранних памятников слово зафиксировано в переносном значении «предки» только у двух трагиков начала V в. до н.э.: Эсхила (Семеро против Фив 413: «σπартῶν δ' ἄλ' ἀνδρῶν, ὧν Ἄρης ἐφείσατο, ρίζωμ' ἀνεῖται» – «от тех из посеянных мужей, которых пощадил Аres, вверх проросли корни») и в фрагменте малоизвестного Теодектета (Theodect, 3: «θειῶν δ' ἄλ' ἀμφοῖν ἔκγονον ρίζωμάτων» – «потомок божественных предков (букв.: “корней”) с двух сторон»). Оба контекста для нас очень интересны: в них явственно проступает собирательность. Слово обозначает множество, образующее некую целостность («предки»)⁴³.

У Эсхила «корнями» названы оставшиеся в живых воины, некогда выросшие из посеянных зубов дракона, их совокупная множественность соотнесена с совокупностью их потомков как одного «коренного» (букв.: «внутриместного» – ἐγχώριος) народа. Неясные отношения семантики слова с категорией единственность – множественность как бы подчеркиваются правилом греческой грамматики, по которому слово среднего рода множественного числа согласуется с глаголом в единственном числе. Отметим также характерную архаическую игру противопоставлениями: направление роста «вверх», отмеченное с помощью приставки глагола, в действительности противоречит значению слова «корни», которые растут вниз. Зато такое парадоксальное соединение дает недостижимое для позднейшего языка соотношение лаконичности и смысловой емкости, которая, впрочем, как правило, оборачивается многозначностью.

Последнее свойство архаического стиля ярче всего проявляется как раз в словах-символах, к этому разряду, несомненно, относится анализируемое нами слово Эмпедокла «ρίζωματα». Используя вслед за Прайером⁴⁴ термин-символ, мы должны пояснить, что имеем в виду иконографический символ, образно связанный с обозначаемыми им рядами понятий или процессов. При этом мы опираемся на обыденное значение греческого слова «σύμβολον» – «знак»⁴⁵ или, вернее, часть знака, изображенного на распиленной монете или камне, которая должна совпасть с другой частью при сложении. Возможное употребление слова самим Эмпедоклом засвидетельствовано у Аристотеля: «φησὶ γὰρ ἐν τῷ ἄρρενι καὶ τῷ θήλει οἶον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἄλ' οὐδετέρου ἀπλέναι» – «[Эмпедокл] говорит, что в

⁴² Особенно интересно употребление глагола в страдательном залоге: «ἀλωή ἐρρίζωται» – букв.: «возделанная земля проросла корнями» (Одиссея 7.122); речь идет о винограднике, но слово «ἀλωή» обозначает не только виноградник, но вообще обработанную землю.

⁴³ Во фрагменте Эсхила из трагедии «Семеро против Фив» (413) упоминается миф, в котором используется один из вариантов общеиндоевропейского мифологического сюжета, основанного на параллелизме «человек – растение». Следы мифологемы «растение – человек – универсум» мы обнаруживаем и в концепции Эмпедокла.

⁴⁴ Прайер пишет по этому поводу: «The symbol at its basic level is merely a word, but, of course, it is a word with extraordinary meaning [...] The symbolic force of the word not only emanates in a kind of concentric circle from it, it also forms an immediate linkage with other word-symbols of like power» – «По своей сути символ – это только слово, но, несомненно, необыкновенно значимое [...] Символическая сила слова не только как бы исходит из него концентрическими кругами, но образует непосредственную связь с другими словами-символами такой же силы» (Prier. Archaic logic... P. 149–150).

⁴⁵ Символ использовался для удостоверения личности, например в институте гостеприимства, ксении, или при голосовании. Синоним – «σῆμα» («знак, признак, примета, знамение»).

мужском и женском как бы содержится символ, целое же исходит от них обоих» (О возникновении животных 722 b 10–12)⁴⁶.

Символ является образом тех структурных отношений частично противоположных и частично тождественных понятий, которые Прайер открывает в архаической логике как ее основной принцип: каждое из двух понятий противоположно другому, но вместе они образуют целое, и в этом целом они тождественны друг другу как его равноправные части. В целостности, объединяющей множество «А и не-А», каждый член одновременно обозначает и самого себя, и указывает на свою противоположность, и на стоящую за ними общность, где они слиты. Прайер рассматривает как символ только объединяющее понятие (Логос или огонь у Гераклита, Единое или Дикэ у Парменида), но, по-моему, каждое из понятий подобной трехчленной логической структуры может выполнять функцию символа. Более того, символ обозначает и всю совокупность аналогичных явлений, как бы образующих параллельные ряды на разных уровнях мироздания.

Другое, не логическое, а формальное, определение символа можно заимствовать из отечественной филологии: оно было введено в середине XX в. А. Н. Веселовским на материале изучения явления параллелизма в фольклоре⁴⁷. Наиболее распространен в фольклоре и мировых архаических литературах двучленный параллелизм, когда уподоблены два каких-то действия⁴⁸, но возможны многочленный (несколько линий сопоставлений) и одночленный параллелизм. В последнем случае одна из линий сопоставления остается латентной: не выраженной, а только подразумеваемой. Такой параллелизм, если его свести в одно слово, и есть символ. Определение Веселовским символа как одночленного параллелизма, несмотря на внешнюю парадоксальность, удивительно удачно: оно проливает свет на системную связь между символом как специфической архаической лексикой, параллелизмом как специфической стилистикой и тем, что Прайер называл архаической логикой: мышлением с помощью пар связанных между собой в целое противопоставлений. Все эти явления, организующие текст на разных уровнях, оказываются однородными и взаимозависимыми⁴⁹.

Таким образом, особенность символа в его многозначности, в способности вместить в себя как можно больше значений, как проявленных, так и только подразумеваемых, и в таком качестве он всегда должен оставлять пространство для более глубокого понимания. Точно понять значение символа невозможно, так как он указывает на сакральную силу, принципиально скрытую от человеческого познания и лишь отражающуюся в разнообразных частных природных явлениях.

⁴⁶ О сохранении авторских сравнений у Аристотеля при неточном цитировании см. выше.

⁴⁷ Веселовский, определяя параллелизм, выделяет характерные для народной поэзии образные уподобления явлений природы и человеческой жизни, которые «вторят друг другу [...] между ними проходят созвучия, выясняющие, что между ними есть общего». Он характеризует отношения параллелизма стремлением к выделению тождественного: «когда между объектом [...] и живым субъектом аналогия сказывается особенно рельефно или устанавливалось их несколько, обуславливая целый ряд перенесений, параллелизм склонялся к идее уравнивания, если не тождества» (Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 129, 133).

⁴⁸ Например, в народной песне: «Хилилася вишня / От верха до кореня, / Поклонися, Маруся, / Через стол до батенька» связаны уподоблением не только две первые и две последние строки, но и каждый их член: хилилася – поклонися, вишня – Маруся, от верха – через стол, до кореня – до батенька (См.: Бройтман С. Н. Историческая поэтика. М., 2001. С. 44).

⁴⁹ И. Я. Пропп в «Морфологии сказки» пишет о параллелизме: «...Он покоится главным образом на категории действия» (Л., 1928. С. 157). В более общем виде эта же идея выражена у Р. Якобсона: «Параллелистическое сравнение определяется не столько участниками процесса, сколько их синтаксически выраженными отношениями» (Якобсон. Грамматический параллелизм... С. 123).

В приведенных выше фрагментах из других авторов «*ῥιζώματα*» – образное понятие, имеющее конкретное значение «предки», но у Эмпедокла – это всего лишь первое и «поверхностное» значение, прикрывающее другие, более глубокие смыслы. Генеалогии характерны для этиологической модели мифологических космогоний, а сама схема порождений основана на особом представлении о соотношении целого и его частей: «...ни это целое не является функцией его частей, так как идентично повторяется в каждой части, ни части не являются функцией целого, так как и они суть выделившееся из него целое»⁵⁰. Если у порожденных объектов не один, а несколько божественных предков, то градация в них доли основных качеств, присущих каждому из «предков», и их комбинаторика могут объяснить их огромное разнообразие. Идея образования природного мира как смешения исходных субстанций, доля которых в порождаемых объектах и есть присущая им «природа», по сути и есть концепция Эмпедокла: ее родство с мифологической моделью порождений просвечивает на разных смысловых уровнях произведения, начиная с лексики и образов-мифологем, связанных с половым актом, беременностью и рождением, и кончая авторской концепцией миксиса. Как и в мифологии, этот «животный» метафорический ряд параллелен «растительному», где аналогичные процессы описаны как произрастание и разветвление.

Четыре бога, названные во второй строке, тем более могут быть названными «прародителями» всего, что представляют собой две супружеские пары: верхнюю и нижнюю.

Приведа аргументы в пользу этого утверждения, мы попутно решим одну традиционную проблему, обсуждаемую в связи с фр. 7 (6) в комментаторской литературе, начиная с античности: «каким элементам соответствуют имена божеств?»

Сопоставления Зевс – огонь, Нестиды – вода не вызывают сомнения, но отнесение Геры и Аида к воздуху или земле не так очевидно. Античная традиция разделяется: соотношение Гера – земля происходит из аллегорических толкований Гомера (*Гераклит*. Аллегории 24.41), поскольку Гере присвоен эпитет земли, встречающийся в гомеровских гимнах и у Гесиода – «*φερέσβιος*» (букв.: «несущая жизнь, плодородная»). Тогда соотношение Аид (букв.: «невидимый») – воздух можно объяснить с помощью этимологии (*Ипполит*. Опровержение 7.29.4)⁵¹. Теофраст, в свою очередь, возглавляет традицию, соотносящую Геру с воздухом, Аида с землей⁵². Окончательное решение этой дилеммы, как и многих других загадок Эмпедокла, оказывается возможным в плоскости языкового анализа. Богиня Нестиды упоминается только у Эмпедокла (и во фр. 48 (96).2). Мнение о том, что Нестиды не просто водное божество, а богиня подземных вод, отождествляемая с Персефой, было высказано в литературе еще в начале XIX в.⁵³ Райт считает это лишь остроумной гипотезой, позволяющей увидеть внутреннюю симметрию фрагмента. Но ведь то, что Нестиды действительно персонифицирует подземные воды, указано в самом тексте фрагмента. Напомним, что ее функции разъяснены следующим образом: «*ἥ δα κρύοις τέγγει κροῦνόμεναι βρότεϊον*» – «которая слезами проливает смертный источник». Слово «*κροῦνόμεναι*» зафиксировано в такой форме только у

⁵⁰ Хюбнер. Истина мифа... С. 162.

⁵¹ К этой линии относятся Стобей (1.10.11), Диоген Лаэртский (8.76), см. также: *Diels, H. Doxographi Graeci*. Berlin, 1879. S. 88–99.

⁵² К этой линии относятся Аэций (1.3.20), Филодем (DK 31 A 33), Плутарх (Изида и Осирис 363 d) и стоики (*Цицерон*. О природе богов 2.66). О современной дискуссии см.: *Miller, C. E. On the Interpretation of Empedocles*. Chicago, 1908. P. 30–32; *Bignone, E. Empedocle: studio critico*. Turin, 1916. P. 542–544; *Guthrie. A History of Greek Philosophy... Vol. 2. P. 144–146*.

⁵³ *Sturz, F. G. Empedocles Agrigentius, de vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquas ex antiquis scriptoribus collegit*. In 2 vols. Leipzig, 1805; ссылка приведена по: *Wright. Empedocles the extant fragments...* P. 166.

Эмпедокла. Слово, заменяющее обычное исчисляемое существительное « $\kappa\rho\upsilon\nu\acute{o}\varsigma$ »⁵⁴, – отглагольное образование среднего рода с абстрактным, собирательным значением⁵⁵. В таком виде слово становится симметричным по форме « $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha$ »: оба слова имеют исчисляемые синонимы « $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha$ » (корень) (у Гомера чаще употребляется во множественном числе) и « $\mu\eta\gamma\acute{\eta}$ » («исток»)⁵⁶ (у Гомера употребляется только во множественном числе), именно поэтому их намеренная необычность имеет дополнительную семантическую нагрузку. По смыслу это два синонимичных символа, поскольку оба обозначают «то, что находится под землей и пробивается наверх».

Тот же смысл усиливается идиомой « $\delta\alpha\chi\rho\upsilon\omicron\iota\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\gamma\gamma\epsilon\iota$ » (проливает слезы), которая обозначает направленное движение влаги изнутри наружу, а в данном случае – вверх. Выражение, в свою очередь, равнозначно символическому смыслу слова

⁵⁴ Полный синоним слова « $\kappa\rho\upsilon\nu\acute{o}\varsigma$ » – « $\chi\rho\eta\nu\eta$ » (уменьшительное « $\chi\rho\eta\nu\acute{\iota}\varsigma$ », ср. русск. «криница») этимологически связан с индоевропейским корнем * $k\acute{e}r$ -/ * $k\acute{o}r$ -/ * $k\acute{r}\acute{e}$ -/ * $k\acute{r}\acute{o}$ - (резать, отделять). Возможно, перед нами просто фонетические варианты одного и того же слова: долгая гласная корня - $\acute{e}$ - дает в греческом соответственно - $\acute{a}$ - / - $\acute{e}$ - / - $\acute{a}$ -, а долгая - $\acute{o}$ - дифтонг – ou -, как в нашем случае. Основа греческих слов образована с помощью типичного расширения - n -, в русском языке тот же корень проявился без конечной носовой в словах «край» и «кроить» (общеславянский корень с дифтонгом - $\acute{a}$ -/ - $\acute{o}$ -, * $kraj$ - / * $kroj$ -). Исходное значение слова «край» в славянских языках («место отреза, разрыва, граница») несомненно имеет родство с более специализированными значениями образованных от того же корня в греческом: « $\chi\rho\acute{\alpha}\nu\omicron$ » значит «доводить до конца, оканчивать» (глагол в различных вариантах часто используется у Гомера, а также в фр. 101 (111).2 Эмпедокла), позднее в медицинских текстах означает «быть в кризисе болезни, кончаться»; глагол с корневой гласной [u] « $\chi\rho\upsilon\acute{o}$ [σ]» (бить, ударять, ср. русск. «крушить» и «крошить»). Тот ли это самый и.-е. корень, что и в русском «корень» (см. выше), неясно. Словосоединение [g], которое присутствует в реконструируемом и.-е. корне, могло давать огласовку в любую сторону, но значения производных греческих существительных « $\chi\acute{\alpha}\rho\eta\nu\omicron\nu$ » (« $\chi\acute{\alpha}\rho\alpha$ ») («голова»), « $\chi\rho\acute{\alpha}\nu\omicron\nu$ » («верхняя часть головы, макушка», позднее «череп»), « $\chi\rho\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$ » («шлем») заставляют думать об омонимичности корней. Однако латинское соответствие « $cornu$ » восстанавливает связь значений. Наряду со значениями «острие шлема, оконечность, край», оно чаще всего имеет значение «рог», что связано с изогнутой или симметричной «двойной» формой (ср. выражение « $cornua\ lunae$ » – рога месяца). Обозначение тем же словом других симметричных раздвоенных предметов (копыто, клюв), военного фланга или «каждой из двух резонирующих полостей струнного инструмента» проясняет картину: слово обозначает раздвоенный предмет или указывает на один из двух различных, но связанных либо симметрией, либо общим происхождением объектов, притом что парность объекта может стать латентной или вовсе элиминироваться. Естественный процесс семантического разветвления одного корня оказывается аналогичным способу «архаического мышления»: исходной точкой служит указание на процесс разделения в результате природного внутреннего роста или чего-то воздействия (процессы «прорастания» и «отделения» параллельны и равнозначны), все дальнейшие значения – это фиксирование различных ракурсов возникающего объекта, т. е. структурированного целого из его частей в их соотношении друг с другом или с границей их дизъюнкции.

⁵⁵ Ср.: употребление у Эмпедокла слова « $\Sigma\phi\acute{\alpha}\iota\rho\omicron\varsigma$ » – «Шар, Сфера» в мужском, а иногда в среднем роде « $\Sigma\phi\acute{\alpha}\iota\rho\omicron\nu$ », в то время как нормальное словоупотребление требует женского рода (« $\sigma\phi\acute{\alpha}\iota\rho\alpha$ ») (Симпликий. Комм. к «Физике» 1123.25). Такие эксперименты над языком вообще характерны для Эмпедокла. О'Брайен (O'Brien. Empedocles' Cosmic Cycle... P. 266–267) приводит целый список гомеровских слов, «адаптированных» Эмпедоклом. Большое количество редких слов и слов с единичным употреблением у Эмпедокла отмечено также в комментариях Райта (Wright. Empedocles the extant fragments... P. 155 ff).

⁵⁶ « $\mu\eta\gamma\acute{\eta}$ » – «источник» употребляется и у Гомера, и у Эмпедокла (2 (3).2; 15 (23).10), а позднее является «контекстным» словом перипатетических и неоплатонических терминов «корень», «элемент», «начало», так как постоянно соседствует с ними. Различие в значениях « $\kappa\rho\upsilon\nu\acute{o}\varsigma$ » и « $\mu\eta\gamma\acute{\eta}$ » хорошо иллюстрирует строка из Илиады (Илиада 22.147), где два эти слова употреблены вместе: « $\kappa\rho\upsilon\nu\acute{o}\varsigma\ \delta\epsilon\ \acute{\iota}\chi\alpha\nu\omicron\nu\ \chi\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\rho\omicron\omega\ \rho\acute{o}\omega\ \rho\acute{\epsilon}\nu\eta\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\eta\gamma\acute{\alpha}\iota\ \delta\omicron\iota\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\alpha\theta\omicron\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota$ » – «они достигли двух прекрасных бьющих ключей, откуда вверх вытекала двойная струя». Ср. фр. Эмпедокла 22 : « $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\ \nu\acute{o}\tau\omicron\iota\omicron\ \delta\upsilon\omicron\ \chi\lambda\acute{\alpha}\delta\omicron\iota\ \acute{\alpha}\iota\sigma\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ » – «из спины вверх не бьют два побега» (описание Сфайроса). А. В. Лебедев переводит: «...Из спины у него не прыщут две ветви» (Фрагменты ранних греческих философов... С. 351), правильно передавая экспрессивность глагола, но упуская из виду важное значение его приставки «вверх». Пересечение «водного» и «растительного» метафорических кодов расширяет их выразительные средства: глагол, обозначающий бурное движение воды, передает такую интенсивность роста, какую невозможно обозначить ни одним «растительным» глаголом. С другой стороны, нормальное его употребление «брызжут, бьют наружу две струи» (Илиада 22.147) дает нам соотношение слов « $\mu\eta\gamma\acute{\alpha}\iota$ » (струи) и « $\chi\lambda\acute{\alpha}\delta\omicron\iota$ » (побеги, ростки) как носителя одного и того же смысла в двух образных параллельных рядах: оба обозначают начало зримого процесса роста и сам этот процесс.

«ὄμβρος» – ливень, одного из обозначений воды у Эмпедокла⁵⁷, хотя «ὄμβρος» обозначает движение влаги вниз и проникновение влаги снаружи внутрь. Кроме слова «слезы», указывающего на внутреннюю влагу, выделяющуюся наружу, в фр. 45 (55).1 встречается в той же функции слово «пот»⁵⁸: «γῆς ἰδρώτα θάλασσαν» – «море [Эмпедокл назвал] потом земли» (Аристотель. Метеорологика В 3. 356 а 24). В системе параллельных соответствий, где сопоставлению подлежит процесс, а не субъект или объект действия, все обозначения «внутренней влаги, выходящей наружу», будут противопоставлены обозначениям «внешней влаги, проникающей внутрь» по направлению ее движения⁵⁹.

Принципы разделения на «внешнее» и «внутреннее» и векторности движения внутри и наружу характерны для всей системы Эмпедокла.

Эпитет «βρότειον» (смертный), относящийся к слову «источник», также указывает на нижний, подземный мир. Его значение разъясняет нам и эпитет Геры «φερέσβιος» (несущая жизнь), до сих пор служащий причиной спора комментаторов о соотношении имен божеств и элементов. Если все элементы фрагмента параллельно связаны друг с другом отношениями смыслового тождества или противопоставления, то верхняя пара божеств будет противопоставлена нижней всеми своими признаками. Архаическое выражение «Ζεὺς ἀργής» может обозначать просто «светлое небо» или «ясный день» (ἀργής – ясный, светлый, сияющий; Ζεὺς – небо)⁶⁰. Таким образом, пространственное противопоставление Зевс – Аид (так же, как Зевс обозначает пространство неба, Аид может обозначать пространство подземного мира; ср.: Гомер. Илиада 20. 61–65) оборачивается еще и противопоставлением «светлого» и «невидимого». Не совсем точное соответствие

⁵⁷ Ср.: в словаре Лидделла–Скотта приводится контекст из трагедии «Царь Эдип» Софокла, где вестник сообщает о том, что Эдип выколол себе глаза: «μέλας ὄμβρος χαλάξης αἵματος τ' ἐτέρηγετο» – «темный ливень, кровавым градом пролился» (1279). Здесь глагол «τέρηγετο», являющийся частью идиомы «лить слезы», в пассивной форме сочетается со словом «ὄμβρος» («дождь, ливень»). Символическое отождествление слез и дождя характерно для языческих обрядов и в фольклоре. См.: Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 513–514.

⁵⁸ Ср.: в «Мнениях философов» функции Нестиды объяснены следующим образом: «... Νῆστιν δὲ καὶ κροῦνμα βρότειον οἶονε τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὕδωρ» – «...а Нестидой и смертным родником [он называет] – как бы сперму и воду» (Псевдо-Плутарх I.3.20 или DK 31 A 33). В этом свидетельстве мы встречаем указание еще на одно возможное обозначение влаги у Эмпедокла. Сперма – также выделяемая наружу влага. Интересное совпадение в метафорическом языке французской эротической поэзии XVIII в., где глагол «pleurer» («плакать») использовался в значении «décharger» («извергать семя»), соответственно «pleurs» («слезы») обозначали сперму (см. Прокурин О. А. Поэзия Пушкина или подвижный палимпсест. М., 1999. С. 156); механизм образования параллельного языка на основании возведения разных уподобленных по тому или иному признаку процессов к обозначению Единого (или одного и того же) тот же.

⁵⁹ Свойство древних текстов представлять некий объект как результат предшествующего процесса критикует Аристотель: «Οὕτως γὰρ καὶ τὸν κόσμον γεννῶσιν. Ὅμοιως δὲ καὶ περὶ τὴν τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν γένεσιν λέγουσιν, οἷον ὅτι ἐν τῇ σῶματι ῥέοντος μὲν τοῦ ὕδατος κοιλίαν γενέσθαι καὶ πᾶσαν ὑποδοχὴν τῆς τε τροφῆς καὶ τοῦ περιττώματος, τοῦ δὲ πνεύματος διαπορευθέντος τοὺς μυκτῆρας ἀναρραγῆναι» – «Так, по их мнению, порожден космос. Так же они говорят и о происхождении животных и растений, например: оттого что в теле текла вода, возникло чрево и все, вмещающее и пищу, и выделения, а оттого что внутренний воздух проходил наружу, отверзлись ноздри» (Вторая аналитика 540 b 11–16). Это ценное свидетельство подтверждает восстанавливаемое при анализе древних текстов представление об органических и космических объектах как взаимосвязанной «форме движения» всех образующих их компонентов, что, в свою очередь, связано с логикой параллелизма, где аналогия на языковом и на смысловом уровнях выстраивается прежде всего как аналогия процессов.

⁶⁰ См.: анализ значения выражения «αἴθριος Ζεὺς» в 62 фр. Гераклита («безоблачное небо», т.е. ведро) в статье А. В. Лебедева «Агональная модель космоса у Гераклита» (Историко-философский ежегодник '87. М., 1987. С. 30). Отметим синкретизм пространственного, временного и качественного значений в выражении и важную семантическую роль определения, без которого слово «Зевс» было бы только именем бога, как это обычно и понимается.

противоположностей требует расширения параллельного сопоставления по типу тождества «светлое» = «видимое», «невидимое» = «темное». Качества светлого и видимого (темного и невидимого) являются дополнительными объектно-субъектными качествами: то, что видимо, – светлое, и наоборот. Во фрагменте два имени божеств имеют эпитеты, а имена Аид (*Ἰδωνεύς* – Невидимый) и Нестида (*Νῆστις* – Голодная) сами по себе прилагательные, употребленные вместо имен. Такая субстантивация эпитета божества и превращение его либо в одно из его имен, либо в новое божество характерны для мифов⁶¹. «Невидимый» может быть одним из эпитетов Зевса «*καταχθόνιος*» («подземного») (Илиада 9. 957) – его имеют и женские подземные божества Геката и Персефона («*Αἰδεναία*» – «Невидимая»), так как Аид часто представляется как подземная ипостась Зевса. Таким образом, противопоставление Зевс – Аид одновременно указывает на частичное тождество Зевса верхнего и нижнего, светлого и темного, видимого и невидимого, живого и мертвого. Богини противопоставлены друг другу своей принадлежностью верхнему и нижнему мирам. Однако если частичное тождество двух мужских ипостасей бога обозначено связью их имен как имени и эпитета, то тождество двух женских ипостасей передано с помощью их определений. Сложный эпитет Геры «*φερέρσιος*» («приносящая или несущая жизнь») на самом деле синонимичен выражению «*χροῦνωμα βρότειον*» («смертный источник»): оба указывают на способность к порождению жизни. Прилагательное «смертные», постоянно применяемое по отношению к живущим людям, противоположно прилагательному «бессмертные», относящемуся к богам, но оно выражает также противопоставление живых – и потому смертных – тем, кто уже умер. Несмотря на свою синонимичность, определения богинь содержат значимые части, которые обозначают их носительниц: одну как принадлежащую к живому миру, другую – к миру мертвых. Это как будто новое качество, разграничивающее верхний и нижний уровни, на самом деле синонимично качествам видимости (светлого) и невидимости (темного) мужских ипостасей.

Пространственная схема Эмпедокла

Симметричные семантические связи между «верхними» и «нижними» божествами оборачиваются то отождествлением, то противопоставлением. Но поскольку наш собственный анализ может быть только последовательным, мы выделим сначала границы разграничения четырех космических агентов. Прежде всего надо отметить, что это зримо представимое пространственное противопоставление выделенных областей Универсума.

Противоположности светлое (видимое) – темное (невидимое), живое – мертвое индуцируются противопоставлением божественных пар Зевс–Гера и Аид–Нестида по признаку верх – низ. Качественное различие в этой древней схеме в его субъективно-объективном единстве как бы является функцией пространственного распо-

⁶¹ Например, у Гомера эпитет встающего солнца – Фазтон (Сияющий) – используется как имя одного из жеребцов, запряженных в колесницу утренней Зари. В дальнейшем Фазтон становится именем сына Солнца, а другой гомеровский эпитет Солнца Гиперион (Высокоидущий) – именем отца Гелиоса (Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 307). См. подробнее: Топоров В. Н. Имена // Мифы народов мира. М., 1991. С. 508–510. См. также об обычном для греческого языка образовании имен собственных из причастий и прилагательных: Славятинская М. Н. Учебник древнегреческого языка. М., 1996. Ч. 2. С. 218–219.

ложения объектов. Верх коррелирует со светом – видимостью и теплом (жизнью); низ коррелирует с тьмой – невидимостью и холодом (смертью)⁶².

За противопоставлением мужского и женского начал внутри каждой пары также можно увидеть пространственное противопоставление левого и правого. Соответствие пары противоположностей «правое – левое» с парой «мужское и женское» восстанавливается по свидетельствам о теории Эмпедокла о формировании пола зародыша в зависимости от его расположения в матке: справа в более теплой части (мужской) или слева в более холодной части (женский) (651(A 81)). То же подтверждается и более ранней (Парменид)⁶³, и более поздней пифагорейской традицией (свидетельство Аристотеля о «так называемых пифагорейцах»). Аналогично верху и низу мужское и женское начала связаны с качествами теплого и холодного соответственно (612(A 81); 615, ср. фр. 58 (67))⁶⁴. Но, в свою очередь, простран-

⁶² Ср.: Плутарх в «Естественных вопросах» (39), отвечая на вопрос «Cur aqua in summa alba, in fundo vero nigra spectatur? an quod profunditas nigredinis mater est...» – «Почему вода, на поверхности белая (светлая), на дне выглядит черной? Не является ли глубина матерью темноты (букв.: “черноты”)...», приводит следующую переведенную на латынь цитату из Эмпедокла:

et niger in fundo fluvii color exstat ab umbra,
atque cavernosis itidem spectatur in antris (90(94)).

на дне реки черный цвет возникает от тени,
так же видно его во внутренней полости пещер.

По всей видимости, сам вопрос тоже имеет отношение к поэме Эмпедокла. Можно предположить, что упоминание «о материнстве глубины» восходит к образности оригинального текста, потому что «пещеры» (χοάναι) в фрагментах Эмпедокла символизируют «утробу» Земли. Во всяком случае, вопрос сохраняет противопоставление белое – черное, о котором свидетельствуют другие фрагменты Эмпедокла. Теофраст (Об ощущениях 59.43 A 69 a) сообщает о том, что, по Эмпедоклу, «белый цвет – свойство огня, а черный – воды» (ср. также свидетельство Аристотеля (фр. 438, A 91); данный фрагмент дает основание считать, что цвет (см. фр. 437) в видимом мире связан с пространственным аспектом, но этому дается уже не мифологическое, а натурфилософское обоснование. Речь здесь явно идет о субъективном восприятии цвета, но решить, насколько воспринимаемые качества явлений соотносятся с их «объективными» качествами, трудно (ср. фр. 344 (49), где ночь наделена эпитетом «ἀλαώλης» – «слепая, лишенная зрения» вместо «незримая» или «лишающая зрения»). В соответствии с оригинальной теорией Эмпедокла об истечениях, в ее доксографической передаче, свет – это тонкий огонь (поэтому светлое одновременно теплое), исходящий от светящихся тел (333, A 57), способный проходить сквозь прозрачные тела воздуха и воды (330, A 57; ос. 425, A 87) благодаря множеству пор, в них находящихся, но задерживаемый плотной землей: «νύκτα δὲ γαῖα τίθησιν ὑφισταμένη φαέσσαν» – «ночь создает земля, загораживая путь свету» (фр. 341 (48)).

⁶³ Свид. 615: «τὸ μέντοι ἄρρεν ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς μήτρας κυῖσθεσθαι καὶ ἄλλοι τῶν παλαιωτάτων ἀνδρῶν εἰρήχασιν. ὁ μὲν γάρ Π. οὕτως ἔφη ῥ' δεξιτεροῖσιν μὲν κοῦρον, λαίῳσι δὲ κοῦρας» – «о том, что мужской пол образуется в правой стороне матки, говорили и другие древние авторы. Так, Парменид сказал: “В том, что правее – мальчики, а в левых – девочки”» (Гален. Комм. к Эпидемиям VI 48; XVII A 1002 K). Ср. фр. A 81: «Анаксагор и Эмпедокл согласны с тем, что если семя изольется с правой стороны, то рождаются мужчины, если с левой, то женщины» (Фрагменты ранних греческих философов... С. 401. Свид. 651 (A 81)).

⁶⁴ Фрагмент 58 (67) – цитата, следующая сразу же за свидетельством Галена, приведенным в предыдущей сноске. Дильс, для которого этот текст был непонятен, предложил конъектуру: «ἐν γὰρ θερμότερῳ τοῦ αὐτοῦ ἄρρενος ἔπλετο γαστήρ(?)» – букв.: «Ведь в более теплом [месте] находилась утроба, порождающая мужское потомство». Но все равно получалось не очень внятно. Боллак (616) и Райт восстановили чтение «ἐν γὰρ θερμότερῳ τὸ κατ' ἄρρενα ἔπλετο γαῖης...» – «В более теплой [части] Земли было место для мальчиков...» (цит. по: Фрагменты ранних греческих философов... С. 398). Они предполагали, что речь идет о первом поколении, рожденном из Земли, как об этом сообщает свидетельство 617 (A 81): «[Эмпедокл] повествует о том, что первые самцы родились из Земли ближе к востоку и к югу, а самки – на севере». Вероятнее всего, смысл оригинала шире; можно перевести: «Там, где теплее всего, было мужское [место] Земли...»

Гален приводит эту цитату, чтобы подтвердить связь правого и теплого с мужским полом в эмбриологии Гипократа, дополняя ссылку на Парменида (фр. 17) цитатой из Эмпедокла. Путаница в позднейших свидетельствах и теориях возникает из раздробленных фрагментарных рефлексов древней качественно-пространственной схемы, в которой горизонтальная ось правое–левое дублирует иерархически противопоставленные отношения верх–низ, перенося их на все противоположности природного мира. В этой кумулятивной системе бинарных оппозиций любое из качеств, оказавшись по одну сторону условной границы с другими, вступает с ними в отношение «частичного отождествления» и может использоваться как указание на все коррелятивно с ним связанные: так, правое указывает на горячее, мужское, плотное, а мужское соответственно на правое, горячее и т. д.

ственное противопоставление «правое – левое» можно рассматривать как редупликацию пары «верх – низ».

В различных мировых культурах проекция вертикальной оси «верх (видимое пространство) – низ (невидимое пространство)» на исходную «субъективную» горизонтальную ось «вперед (видимое пространство) – назад (невидимое)» с фиксированием направления вперед как положительного направления к некому сакральному объекту (или к востоку как месту восхода солнца) всегда приводит и к фиксации ориентации «влево – вправо». Переход от «субъективной» схемы «вперед – назад, левое – правое» к «объективной» ориентации по сторонам света хорошо прослеживается на примере примитивных культур: в них она связана с каким-то доминирующим географическим объектом, на который проектируется отношение «верх – низ» (небо – земля)⁶⁵. В сопоставлении субъективных и изменяемых направлений ориентации, связанных с положением отдельного человека, с объективными направлениями по сторонам света, мы видим тот же принцип дополнительной субъекто-объектных качеств. При отождествлении вертикальной оси «верх – низ» с горизонтальной, чаще «восток – запад», как местом восхода (рождения) и захода (смерти) Солнца⁶⁶ и фиксированном положении наблюдателя – вся конструкция теряет подвижность. В «Илиаде» Гомера соратник Гектора Полидамас советует не наступать на корабли противника, потому что троянцам было да-

⁶⁵ Объективизация и фиксация субъективной подвижной пространственной схемы ориентации происходят в разных культурах разными способами как привязка к местности. В оседлых земледельческих культурах – это выбор точки отсчета (мировой центр): сакрализованный доминирующий природный объект (гора, скала, камень, дерево) или просто обжитое пространство, в кочевых – предпочтительное направление. Все возможные схемы качественно-пространственного членения космоса на три сектора в вертикальной плоскости и четыре в горизонтальной плоскости засвидетельствованы во всех мировых культурах, для которых характерно бинарное оппозиционное мышление. Предшествующие бинарному мышлению наскальные изображения культуры верхнего палеолита не имеют никаких выраженных следов пространственно-временных противопоставлений (см.: *Топоров В. Н.* Мировое древо. Изобразительное искусство и мифология // *Мифы народов мира*. Т. 1. М., 1980. С. 398–406; 482–486).

⁶⁶ В «Ригведе» (VI, 58) рассказывается о двойном рождении солярного бога Пушана. Первое его рождение произошло на высоте, на юге, второе – в глубине, на севере. В данном случае вертикаль, соединяющая верх и низ, совмещена с направлениями юг – север. (см.: *Топоров В. Н.* «Пушан» // *Мифы народов мира*. Т. 2. М., 1982. С. 353). Совмещение сторон света с правым и левым сохранено также в древнеиндийском ритуале Трех огней. На востоке возжигался огонь очага Гарпахатя, символизировавший жертвенный огонь на Земле, на западе – Ахаваний, символизировавший водный огонь, т.е. Солнце, рождающееся из вод Океана, а охранительный огонь Дакшина («правый»), символизировавший высший небесный огонь молнии, располагался по направлению к югу. Рождение Агни в виде трех огней: первый Агни – небесный, второй – наземный, третий – водный (Ригведа 10.45.1) – отображает их иерархическую ценность через соотнесение с областями пространства по оси верх – низ. Боги последовательно зажигают костры от верхнего к нижнему, а их противники асуры – от нижнего к верхнему (Тайттирия-брахман 1.1.4.4-7). Направление действия богов сверху вниз определено наречием «pravāt» – «вперед», букв.: «по течению», которое описывает дневное движение Солнца с востока на запад, а направление действия асуров снизу вверх наречием «udvāt» – «назад», «вспять», букв.: «вверх по течению», которое обычно описывает ночное движение Солнца (ср. с гр. наречиями «ἀνω», «ἄνω» – «вверх – вниз», они используются и для описания движения Солнца, но в обыденном языке могут обозначать отплытие и возвращение корабля, т.е. значат «туда – обратно»). Если три жертвенных костра соотносимы с движением Солнца (восход – его высшая точка – закат), понятно, почему нет четвертого, северного костра: его отсутствие символизирует тьму ночи. Таким образом, все четыре стороны света определены соотношением с суточным солнечным циклом, а вертикальная ось (юг – север) полностью аналогична горизонтальной (восток – запад). Но, кроме того, начало и конец оси восток – запад обозначены разной формой кострищ: круглой для Гарпахатя, с символикой Земли и женского начала, и четырехугольной для Ахаваний, с символикой Неба и мужского начала. Г. Надь пишет: «Сакральное кострище [Ахаваний] имеет четырехугольную форму, потому что его образцом служит структура небесного свода [...] определяемая четырьмя сторонами света – севером, югом, западом и востоком. Пространственную ориентацию дает небо, а не земля, которая поэтом и представляется круглой, что не обладает собственной системой координат» (*Надь*. Греческая мифология и поэтика... С. 146, ср. также с. 133–134, 148–150).

но дурное предзнаменование: летящий слева орел. Гектор отвечает, что ему все равно, куда летят птицы: «...εἴτ' ἐλὶ δεξιὰ πρὸς ἡῶ τε ἡέλιόν τε, εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ πρὸς ζόφον» — «...направо ли к заре и солнцу, или налево к мраку» (Илиада 12. 239).

Евстахий приводит на эту строку такой комментарий: «Одни в толкованиях указывают, что направо значит к восходу и Солнцу, считая правым области восхода, или восток, а к мраку растолковывают как налево, называя левым запад. Другие утверждают, что правое это юг, левое — север, говоря, что в этот момент Гектор оказался [лицом] к северу и смотрел в сторону Борея. Так [и в том и другом случае оказывается], что поэт указывает на четыре знака космоса (τὰ τέσσαρα σημεῖα τοῦ κόσμου)» (Комм. к «Илиаде». Vol. 3. P. 383. L. 5–17)⁶⁷. Действительно, если положение наблюдателя фиксировано определением сакрального направления, как при гаданиях или другом обряде, то указание на правое или левое положение объекта одновременно определяет все четыре стороны света. Может быть, именно поэтому они названы «знаками» космоса, так как сами определяются через соотнесение друг с другом, а вместе указывают на Целое. По сути, в этой системе воспроизводится такое же соотношение целого и частей, как и в бинарных парах, но только этот принцип удваивается.

Судя по всему, оба источника Евстахия говорят об одном и том же, но только по-разному: один из них просто отмечает соотнесение восток — правое, запад — левое, а другой уточняет, что такое положение возможно, если наблюдатель стоит лицом на север. Очевидная ошибка Евстахия, связанная с механическим наложением не совпадающих дословно друг с другом источников, свидетельствует о том, что однозначное соотнесение не было общепринятым. О возможном «вращении» горизонтальной оси «право — лево» и ее совмещением с направлением «юг — север» свидетельствует ответ на вопрос: «Какая сторона космоса правая, а какая левая?» в «Мнениях философов» (339; A 50): «Πυθαγόρας Πλάτων Ἀριστοτέλης δεξιὰ τοῦ κόσμου τὰ ἀνατολικά μέρη, ἀφ' ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως [διὰ τὰς ἀνατολάς], ἀριστερὰ δὲ τὰ δυτικά. (Ἐμπειδοκλῆς) καὶ δεξιὰ μὲν αὐτοῦ τὰ κατὰ τὸν θερινὸν τροπικόν, ἀριστερὰ δὲ τὰ κατὰ τὸν χειμερινόν» — «Пифагор, Платон и Аристотель [считают] правой стороной космоса восточную часть, где начало движения, а левой — западную. Эмпедокл его правой стороной [считает] ту, которая находится под летним тропиком, а левой — под зимним». Нам кажется, что смысл этого загадочного текста прост и состоит в том, что Эмпедоклу приписывается отождествление оси «право — лево» с направлением «юг — север», через ступень соответствия «юг — лето» (летний тропик), «север — зима» (зимний тропик); положение наблюдателя — лицом на восток. У Платона и Аристотеля эта ось совмещена с направлением «восток—запад» (положение наблюдателя — лицом на север).

Изначальная пространственная схема, просвечивающая сквозь наслоение качественных противопоставлений, обнаруженная нами в анализируемом фрагменте Эмпедокла, сама символична: в ней одновременно обозначены и вертикальное, и горизонтальное членения Целого и дан в виде наглядного образа алгоритм бинарной логики, или принцип бинарной структуры, воспроизводимой в ее изоморфной редупликации.

⁶⁷ οἱ μὲν τοῦ δεξιὰ ἐφερμηνευτικὸν ἐδέξαντο τὸ πρὸς ἡῶ καὶ ἥλιον, δεξιὰ νοοῦντες τὰ ἑῶα, ἥτοι ἀνατολικά, τοῦ δ' ἐπ' ἀριστερὰ ἐρμηνείαν εἶπον τὸ πρὸς ζόφον, ἀριστερὰ λέγοντες τὰ δυτικά. "Ἐτεροι δὲ δεξιὰ μὲν εἶπον τὰ νότια, ἀριστερὰ δὲ τὰ βόρεια, λέγοντες καὶ πρὸς τῇ ἀρκτῷ τυχεῖν εἶναι νῦν τὴν στάσιν τῇ "Ἐκτορι ὡς εἰς τὸν Βορρᾶν αὐτὸν ἀφορᾶν.

Значение имени Нестид

Следующая задача нашего исследования – показать область тождественности четырех «знаков космоса», которые в предыдущем разделе предстали перед нами как разграничивающие знаки верха и низа, мужского и женского начал «всего». Но для этого нам сначала необходимо объяснить смысл имени одного из божественных мировых агентов «Нестиды», а это уводит нас несколько в сторону от Эмпедокла, так как требует привлечения материала других источников.

Слово «νῆστις» – прилагательное одного окончания, которое может определять существительное любого рода. Значит оно «голодающий (-ая), не принимающий (-ая) пищи, голодный (-ая)»⁶⁸.

Попытки понять смысл имени-эпитета воды «Нестиды» принадлежат только античным комментаторам⁶⁹. Симпликий объясняет имя неизвестной богини воды в фрагменте Эмпедокла с помощью произвольной этимологии: поскольку явное значение слова в данном узком контексте совершенно непонятно, он производит его от «ἀλὸ τοῦ νάειν καὶ ῥεῖν» – «плыть и течь». Ипполит пытается осмыслить «νῆσις» следующим образом: «ὅτι τροφῆς αἴτιον γινόμενον τρέφειν οὐκ εὐτονεῖ τὰ τρεφόμενα» – «так как, будучи причиной питания, сама не может питать питаемое». Версия Ипполита, хотя и неверна, указывает правильное направление поисков смысла эпитета, и к его свидетельству мы еще вернемся.

На идею сопоставить значение имени-эпитета воды Нестис с противоположным свойством огня – «прожорливый» меня натолкнул семантико-этимологический анализ латинских производных от одного общего и.-е. корня *-*al-*, со значениями «гореть» и «расти», приведенный в книге Г. Надя⁷⁰.

Древнеиндийские производные того же корня, которые исследует Надь, еще более проясняют картину. В «Ригведе» деревянные инструменты для добывания ритуального огня (дощечка с отверстием и палочка) называются «araṇi-»⁷¹. Мифоло-

⁶⁸ У Эмпедокла зафиксирован еще один уникальный случай употребления производного от того же корня (так называемый «парах legetoma»): « $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\iota\tau\eta\varsigma$ » – «не вкушать зла» (фр. 126 (144)).

⁶⁹ См.: Wright, Empedocles the extant fragments... P. 166.

⁷⁰ См.: Wright. Empedocles the Great Fragments... 1: 100.

Наряду с выражениями «capillum alere, pilos alere» – «отращивать волосы» (Varron. О сельском хозяйстве 2.4.13; Павел Диакон. Из словаря Феста 8), существует выражение «ignem alere» – «поддерживать огонь» (букв.: «кормить огонь»). От того же корня, подвергнувшегося фонетическому процессу ротацизма (замены /l/ на /g/ между двумя гласными), образовано множество слов, связанных со значением горения: ага (*asa/assa) (очаг), area (открытая площадка; первоначально – освобожденное с помощью огня от растительности место), ardere (гореть), ardor (жар, горение) и т.д. С другой стороны, ряд слов, восходящих к тому же корню, обозначают рост: suboles (побег, отпрыск), indoles (врожденное свойство), adoleo (расти, мужать), adolescentes (подростки), adultae (взрослые). Связь между значениями «гореть» и «кормить, растить» проявляется в толковании Павла Диакона «altare, eo quod in illo ignis excrescit» – «[называется] алтарем, так как в нем произрастает огонь» или «altaria sunt in quibus igne adoleatur» – «алтари – это то, что кормят огнем» (словарь Феста, 5 Lindsay). Таким образом, горение огня понимается как его рост за счет его кормления (ср. латинское «materia», первоначально – «древесина», слово однокоренное с «mater» – «мать»). Именно такой смысл отмечается Сервиллем в комментариях к строке из Вергилия (Энеида 1.704): «flammis adolere penatis» – «кормить пламенем Пенаты»; здесь «adolere» значит «augere» – «увеличивать». Отметим принадлежность производных корня к сакральной сфере, кроме «altaria» (жертвенный очаг) в латинском есть прилагательное «altilaneus» (букв.: «со вскормленной шерстью»), которое применялось исключительно как эпитет жертвенной овцы с никогда не стриженной шерстью. Надь восстанавливает за исходным и.е. глагольным корнем значение «гореть, быть в огне» (отсюда производные существительные, обозначающие место и материал горения), а семантическое родство глаголов со значением «порождать, расти» с тем же корнем «может быть заложено в стоящем за ними мифоритуальном наследии» (Надь. Греческая мифология и поэтика... С. 200–212).

⁷¹ См. Ригведа 3.29.1–2: «Вот место для трения, / оно готово для рождения, / принесите хозяйку дома (нижняя дощечка) / Агни Джатаведас (ритуальный огонь) помещен в этих двух agāni- / хорошо помещен, как зародыш в беременной».

гический код горения как зачатия, созревания плода и роста (кормления) продолжен в названии места для жертвенного очага (алтаря) – «υόνι-» («чрево»). Сам ритуальный огонь Джатаведас имеет эпитет «matrísvan-» – «набухающий, или растущий в матери»⁷². Таким образом, оказывается, что «агарі- не что иное, как alma mater огня»⁷³. Другое слово, производное от того же корня «an-ala-», изначально обозначавшее эпитет Агни «ненасытный», в постведийском языке просто обозначает огонь⁷⁴.

И именно это образование мы находим у Гомера, но, правда, уже во вполне обычном значении: это эпитет желудка – «ненасытный» (ἄν-αλτος) (Одиссея 17.228). Греческие эпические глаголы «ἀλ-δαίνω» и «ἀλ-δήσχω», «однокоренные» с латинским «al-о» (кормить), значат – «вращивать, увеличивать, питать» и «расти» соответственно, так что точное значение регулярного отглагольного прилагательного на -τος: «тот, кого нельзя накормить». Слово употребляется у Гомера в том же значении и даже в том же сочетании в другом месте в «Одиссее» в одном контексте с интересующим нас словом «νῆστις» как близкий синоним (Одиссея 18. 364 и 369). Различие в значении слов только стилистическое: первое из них употребляет в своей насмешливой речи, обращенной к нищему Одиссею, Эвримах: «... ὄφρ' ἂν ἔχῃς βόσκειν σὴν γαστέρ' ἄναλτον» – «...чтобы ты мог накормить желудок свой **ненасытный** (голодный)»; второе, нейтральное, – Одиссей в своем ответе: «...ἵνα περρησάμεθα ἔργου νῆστιες ἄχρι μάλα κνέφαος» – «...чтобы мы себя испытали работой, **не ев**⁷⁵ (голодные) до самых сумерек». Эти прилагательные имеют и морфологическое соответствие: слово «ν-ῆστις» (параллельная форма «ἄν-ῆστις»), как и «ἄν-αλτος», образовано с помощью отрицательной частицы «(α)v-» от глагольного корня – «ἐστ-ίω» («есть»). Значения же корней являются дополнительными по отношению друг к другу, поскольку описывают один и тот же процесс с различных точек зрения. Производные от корня *-al- обозначают активно-пассивные отношения процесса питания и его результат: «питать, кормить» – «быть питаемым, кормимым» – «быть выкормленным, выращенным». В этом круге значений глагол «есть» занимает семантическую нишу среднего залога, в котором нет различия субъекта и объекта действия:

В славянских обрядах, оберегающих скот от падежа, и на праздник Ивана Купалы костры (культульный огонь) также зажигались трением двух кусков дерева. У русских такой огонь назывался живым, так же, как грозная вода, у сербов – ватра (молния) жива, живи огань, у чехов – boží oheň (Афанасьев. Поэтические воззрения... Т. 2. С. 13–14).

⁷² Грегорий Надь предлагает следующее объяснение рождения огня очага: Агни спускается с Неба как «зародыш вод» (arām gārba – Ригведа 7.9.3) с дождевой водой (Надь. Греческая мифология и поэтика... С. 142–143). Этот зародыш прорастает из оплодотворенной Земли в растениях («Твое место в воде, ты вырастаешь в растениях» – Ригведа 8.43.9) (см. там же. С. 141). Наконец, он рождается из дерева как земной огонь при трении. В древнеиндийской натурфилософии свойства огня зависят от места его «рождения», основным качеством земного огня является его естественное движение вверх; параллелизм роста растений и горения объясняется пониманием двух однонаправленных процессов как действия одного и того же агента. Я считаю, что фрагмент Эмпедокла 53 (62), ос.2 и 4, 6 о «скрытых в ночи побегах» (удачный перевод А. В. Лебедева, с. 384), который выводит вверх разделяющий огонь («ἐν νυχθι οὐρανὸς ἀνιήσκει κρῖνόμενον πῦρ»), говорит то же самое. Удивительные совпадения Эмпедокла и «Ригведы» не ограничиваются этим фрагментом.

⁷³ Надь. Греческая мифология и поэтика... С. 208.

⁷⁴ Там же. С. 209. Ср.: гр. слово «πῦρ» (огонь) также образовано от сакрального эпитета огня «чистый» (лат. purus). Надь упоминает итальянские надписи на осском и умбском языках, связанные с культовым зажением огня, где огонь также обозначен производным от корней pur- / pir- (ibid, с. 205, см. также с. 237). И.-е. корень *egnis/*ognis, сохранившийся в древнеиндийском (agnī-h.), хеттском (Agniš), латинском (ignis), прибалтийских (лит. ugnis, латыш. uguns) и славянских языках, не зафиксирован даже у Гомера.

⁷⁵ В переводе Жуковского слово, не поддающееся литературному переводу, выпущено: «Чтобы вместе работая с самого раннего утра / Вплоть до вечерней зари». Второй пример употребления слова «νῆστις» у Гомера (Илиада 19.156) снова из речи Одиссея, который советует Ахиллу не водить в бой «νῆστιας υἱας Ἀχαιῶν» – «неевших (голодных) ахейских сынов», поскольку он может быть длинным и трудным.

я (сам) ем, (сам) расту. Отношение активности-пассивности выстраивается в другой плоскости: ем пищу, пища поедается, сам же процесс описывается не как демиургический, а как естественный. Кроме того, эти оба слова имеют амбивалентный смысл. Определение «тот, кого нельзя накормить» может относиться и к тому, кто не перестает есть, и к тому, кто не ест⁷⁶. Точно так же «не едящий, не принимающий пищи» может относиться и к голодному, и к тому, кто не хочет есть.

Все производные корня *-al- в греческом языке причастны только к вторичному кругу значений исходного и.-е. корня: «питать, увеличивать, расти», – однако можно обнаружить некоторые следы связи их семантики с изначальной огненной сакральной природой их корня. Во-первых, на это указывает бранный оттенок греческого «ἄναλτος»⁷⁷. Во-вторых, глагол «ἀλδαίνω» у Гомера встречается в контекстах, когда описывается внезапный рост в результате воздействия божества⁷⁸. И наконец, многие производные, зафиксированные не только в эпическом языке, но и позднее, имеют явное и непосредственное отношение к культовой сфере. Так, единственное слово из этого корневого гнезда, вошедшее в позднейший язык, «ἄλσος», – может обозначать любой священный участок без деревьев, например место сражения, но чаще имеет значение – «священная роща». Морфологически слово представляет собой то же отглагольное прилагательное, что и «ἄναλτος», только субстантивированное и без отрицательной приставки, т. е. буквально значит: «то, что можно выкормить» (вырастить). Вероятно, первичным было значение «выжженное место» (рефлексом которого осталось значение «священный участок без деревьев»), как это подсказывает нам латинская параллель⁷⁹. В таком случае эпитет «ἄλσος» первоначально мог относиться к ритуальному костру, самому огню и его месту. Дополнительным аргументом служит название священного участка Зевса в Олимпии⁸⁰. Редкое слово «Ἄλτις», которым оно обозначено, – древний эпитет Зевса-огня, образо-

⁷⁶ Ср. русские народные загадки об огне: «жую, не жую, а ем да пожираю, вся жизнь моя в том, а с голоду умираю» или «белое ест, черное теряет». Славянские обряды, оберегающие от пожара (бросание в огонь очага свиного сала и других продуктов), также назывались «кормлением огня» (Афанасьев. Поэтические воззрения... Т. 2. С. 24).

⁷⁷ Ср.: сдвиг значения и одновременное развитие бранного смысла у русского слова «жрать» из «жрети» («гореть», затем «приносить жертву»).

⁷⁸ Формула «Ἀθήνη / ἄχῃ παρίσταμένη μέλε' ἦλδ' αὖτε ποίμνι λαῶν» – букв.: «Афина, близко встав [с ним], **возрастила** члены пастыря народов [Одиссея]» встречается дважды (Одиссея 18.70; 24.368). Тот же смысловой оттенок внезапности явного, видимого роста сохраняется и в переносном употреблении глагола у Эсхила «ὅς οὐκ ἔασει γλῶσσαν [...] ἀλδαίνειν κακά» – «не позволит, чтобы язык [...] **возрастил** зло» (Семеро против Фив 557) (ср. русскую идиому «раздувать сплетни»). В других контекстах глагольные производные всегда сохраняют значение «явного», наблюдаемого результата роста: «ληϊοῦ ἀλδήσκοντος, ὅτε φρίσσουσιν ἄρουραι» – букв.: «когда [уже] **показались [выросли]** колосья и ощетинилась пашня» (Илиада 23.599). (Примеры приведены по словарю Лидделла–Скотта.) Последнее значение в том же примере указано в «Etymologicum Magnum» 58.14: «ἀναλδήσκοντες ὑπὲρ χθονός, ἀντὶ τοῦ ἀναδιδόμενοι, αὐξόμενοι» – «показавшиеся поверх земли, вместо проросшие». Поясняющее слово «ἀναδιδόμενοι» имеет совершенно прозрачную этимологию: это причастие от глагола, имеющего специальное значение «выпускать вверх, производить (о Земле)», чаще в применении к растениям или плодам, но также «извергать огонь» или в непереходном значении «вытекать наверх (из Земли)». Замещение устаревшего слова на слово с прозрачной этимологией происходит уже в самом языке, но семантика словно искусственно сконструированного глагола «ἀναδιδωμαι» формируется в том же древнем русле параллелизма однонаправленных процессов, что и семантика древних символов.

⁷⁹ Ср. однокоренное лат. «agea», первоначально – «участок, освобожденный от растительности (деревьев) выжиганием», затем «открытое свободное пространство», особенно «место, подходящее для сражения» (см. прим. 70).

⁸⁰ Название места «Ἄλτις» Павсаний считает искажением слова «ἄλσος»: «τὸ δὲ ἄλσος τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς παραλοῖσάντες τὸ ὄνομα Ἄλτιν ἐκ παλαιοῦ καλοῦσι· καὶ δὴ καὶ Πινδάρῳ ποιήσαντι ἐς ἄνδρα δολυμπίονίην ξῖμα Ἄλτις ἐπωνόμασται τὸ χωρίον» – «Альсος Зевса они называют с древности Альтис, переделав слово. Но и у Пиндара в оде в честь победителя на Олимпийских играх это место называется Альтис» (V.X.1.5–7). Древнее происхождение слова указывает как раз на то, что это название было исконным.

ванное от глагольной основы *al-t- по той же словообразовательной модели, что и «νῆϊοτ-ις» – «неедающий». Что оно точно значило («поедающий», «растущий» или «горящий»), вряд ли можно восстановить, но для нас важно отметить действительное употребление в общегреческом культе термина, восходящего к общему и.-е. мифоритуальному наследию вплоть до эллинизма, вне зависимости от того, что его значение просто утрачено и лишь механически транслируется сакральной традицией. Второе свидетельство, обнаруженное нами, приведено в «Большой этимологии» со ссылкой на Мефодия (58, 20), и несмотря на то что оно очень позднее и относится всего лишь к местному эллинистическому культу, тем не менее очень важно, так как подтверждает во многом нашу реконструкцию значений греческих эпитетов Зевса, происходящих от исследуемого нами корня: «Ἀλδήμιος ἢ Ἄλδος, ὁ Ζεὺς, [δς] ἐν Γάζῃ τῆς Συρίας τιμᾶται παρὰ τὸ ἀλδαίνω, τὸ αὐξάνω· ὁ ἐπὶ τῆς αὐξήσεως τῶν καρπῶν» – «Зевс Кормящий или Вскармливаемый, который почитается в Сирийской Газе, от кормить (т.е. “увеличивать, растить”. – О. Ф.), который увеличивает (растит) плоды». В этом сообщении чрезвычайно важно сохранение двух эпитетов, один из них образован от того же корня и обозначает активную способность к совершению действия (тот, кто вскармливает, выращивает), а другой, «Ἄλδος» – фонетический вариант слова «ἄλσος» – (тот, кого можно вскормить, вырастить). Таким образом, противоположные по значению эпитеты Зевса «Питающий» и «Питаемый» указывают на амбивалентность самого божества, которое может быть и тем и другим, обозначая некую структурированную бинарной оппозицией целостность. Если амбивалентность внутренне присуща самому эпитету (что характерно для слов, образованных с помощью отрицательной частицы, потому что они приобретают свое значение соотносением с противоположным качеством), то можно выражать тот же двойной смысл даже при упоминании противоположности, так как оппозиция оканчивается внутри одного слова.

По сути, это те же смысловые отношения между эпитетами и божеством, которые мы по аналогии пытаемся восстановить во фрагменте Эмпедокла: Нестиды, как и Аид, одновременно являются эпитетами самого Зевса, отождествлены с ним, но в то же время противопоставлены его противоположным качествам и тем самым отделены от него как другие сущности.

Как показал наш лингвистический анализ производных от корня *al-⁸¹ в греческом языке, первичное значение корня «гореть, быть в огне» утрачивается, вытесняемое вторичным «культовым» кругом значений «кормить, растить». Кроме того, слова с этим корнем редко используются уже у Гомера и трагиков, а в аттической прозе они вообще не зафиксированы. В широком употреблении остается только слово «ἄλσος» («священный участок, роща»), другие слова – переосмысленные или просто непонятные, древние эпитеты Зевса – транслируются в рамках конкретных культов.

В эпическом языке можно обнаружить другую глагольную группу широко употребляемых слов, с одним корнем «δα-», внутри которой произошла схожая семантическая деривация, основанная на параллельном соотношении процессов горения и пожирания. Глагол «δαίω» в активном залоге в регулярном сочетании со словом «πῦρ» (огонь) значит «(за)жечь огонь», а вот его медио-пассивная форма «δαίομαι» имеет два круга значений: «зажигаться, гореть» и «терзать, разрывать на части».

⁸¹ Мы приводим общую форму корня для санскрита, греческого и латинского языков, о реконструкции и.-е. корня и о других его рефlekсах в греческом см.: *Надь. Греческая мифология и поэтика...* С. 196–197, 226–227.

Поскольку эти значения, на первый взгляд, никак не связаны, в современных словарях, в том числе и в словаре Лидделла–Скотта, слова, как и в других схожих случаях, рассматриваются как омонимы. Однако внутри литературного контекста, где ясно проведена параллельная отождествляющая аналогия между огнем и разрывающим жертву зверем, первоначальная синкретическая связь двух значений легко восстанавливается. При погребении Патрокла Ахилл, возложив на костер жертвы, обращается к мертвому: «τοὺς ἅμα σοὶ πάντας πῦρ ἐσθίει· Ἐκτορα δ' οὐ τι δώσω Πριάμῃδιν πυρὶ δαλτέμεν, ἀλλὰ χύσεσιν» – «всех с тобой съест огонь, а Гектора Приаида я дам не огню разодрать на части, а собакам» (Илиада 23. 183–184). Глагол «δά-πτω», относящийся одновременно к огню и собакам, в других местах употребляется по отношению к диким зверям⁸². Противопоставление благочестивого обряда сожжения мертвого святотатственному оставлению трупа диким «псам и птицам» проходит в «Илиаде» сквозной темой. Если предание мертвого тела или жертвы Огню осмысливается по аналогии с кормлением зверя и терзанием им своей жертвы, то постоянный гомеровский эпитет огня «θεσπι-δαές» также имеет непосредственное отношение к метафоре пожирания. Вторая часть этого сложного слова «-δα-ές» – прилагательное, образованное от глагольного корня «δα-», близкое по значению к активному причастию. Вероятнее всего, здесь корень имеет синкретическое значение «горения – пожирания», а изначальное буквальное значение эпитета – не только «сжигающее», но и «пожирающее божество»⁸³.

Еще один круг аргументов, которые мы можем привлечь для доказательства связи имени-эпитета Нестиды с огнем, не требует никакой реконструкции: комплекс представлений о том, что Огонь (или Солнце) питается водой, а любая пища – жидкость, также восходящий еще к догреческому мифологическому наследию⁸⁴, является общим местом греческой натурфилософии. Из множества свидетельств, начиная с Фалеса (VI в. до н.э.) и кончая эллинистическим поэтом Анакреонтом⁸⁵, мы приведем, пожалуй, самое авторитетное – критику представлений древних в «Метеорологике» Аристотеля (Метеорологика II. 334 b 30 – 355 a 10): «Поэтому смешны все те, кто раньше высказывал мнение, что солнце питается влагой. Как говорили некоторые из них, из-за этого оно совершает свои повороты [т.е. меняет места, в которых оно закатывается или восходит]: одни и те же места не могут предоставлять ему пищу, а это необходимо, иначе оно погибнет. Ведь видимый [нами] огонь жив только до тех пор, пока имеет пищу, а влага – единственная пища огня: наподобие поднимающейся до солнца части влаги или в виде такого же восхождения, как при возникновении пламени. Усматривая в этом сходство, они и создали свое учение о солнце»⁸⁶.

⁸² «οἱ δὲ λύκοι ὡς ὠμοφάγοι [...] οἱ τ' ἔλαφον [...] δάλπουσιν· πᾶσιν δὲ παρ' ἵον αἵματι φοινόν» – «как хищные волки [...] которые оленя[...] пожирают: у всех у них морды в крови» (Илиада 16. 159).

⁸³ «μέγα δ' ἴαχε θεσπιδαές πῦρ» (Илиада 23.216). Ср. пер. Гнедича: «... и огонь загремел, пожиратель».

⁸⁴ Ср.: в древнеиндийской мифологии питается водой только один из видов огня, Водный Агни (Солнце), в то время как земной огонь с ней несовместим. См.: *Надь*. Греческая мифология и поэтика... С. 147.

⁸⁵ Симпликий (Комм. к «Физике» Аристотеля 23, 21) передает следующие аргументы Фалеса (VI в. до н.э.): «...Теплое живет за счет влажного, умирающее высыхает, сперма у всех – влажная (ὕγρα), всякая пища имеет вид соков (χυλώδης). Из чего что-то состоит, тем оно и питается». Ср. Апасгеонтеа 21 В: «Черная земля пьет, / Деревья пьют землю, / Море пьет ветер, / А солнце – море, луна пьет солнце».

⁸⁶ διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ· καὶ διὰ τοῦτ' ἐνίοι γέ φασι καὶ ποιεῖσθαι τὰς τροφὰς αὐτόν· οὐ γὰρ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς δύνασθαι τόπους παρασκευάζειν αὐτῷ τὴν τροφήν· ἀναγκαῖον δ' εἶναι τοῦτο συμβαίνειν περὶ αὐτὸν ἢ φθεῖρεσθαι· καὶ γὰρ τὸ φανερόν πῦρ, ὥς ἂν ἔχῃ τροφήν, μέχρι τούτου ζῆν, τὸ δ' ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφήν εἶναι μόνον, – ὥσπερ ἀφικνούμενον μέχρι πρὸς τὸν ἥλιον τὸ ἀναγόμενον τοῦ ὑγροῦ, ἢ τὴν ἄνοδον τοιαύτην οὖσαν οἶαντες τῇ γιγνομένῃ φλογί, δι' ἧς τὸ εἰκὸς λαβόντες οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἡλίου ὑπέλαβον.

Говоря об Эмпедокле, мы вынуждены ограничиться только одним примером взаимоотношения огня и воды как питающегося и пищи, так как сама тема питания – очень важная и для Эмпедокла, и для дальнейшей греческой натурфилософии – вплетена в концепцию смешения (красиса и миксиса), кратко изложить которую в рамках данного исследования невозможно.

Ипполит, который обращает внимание в своих комментариях на значение имени Нестиды, связав его с темой питания, сообщает, что у Эмпедокла вода играет роль «переносчика пищи» (ᾠχημα τροφῆς)⁸⁷, сама не являясь питанием: «εἰ γὰρ ἔτρεφε, φησὶν, οὐκ ἂν ποτε λιμῶι κατελήφθη τὰ ζῶια, ὕδατος ἐν τῷ κόσμῳ πλεονάζοντος αἰεῖ» – «Он говорит, что если бы она питала, то животные никогда бы не голодали, так как воды в космосе всегда в избытке» (свид. 160 (А 33); Опровержение VII. 29). Фраза, доносящая до нас отзвук полемики Эмпедокла с современниками, имеет непосредственное отношение к концепции смеси: вода сама по себе не может питать живые существа, потому что их природа является «красисом» (смесью), а питание происходит как «присоединение подобного». Этот принцип питания или роста четко и однозначно сформулирован Эмпедоклом и постоянно им применяется. Но животные, которые содержат больше всего огня (свид. 634, 637 (ср. А 73)), – рыбы – питаются пресной водой (свид. 630 (А 66)), поэтому вода и огонь оказываются «подобными» друг другу. Концепция питания чистого (беспримесного) огня чистой (беспримесной) водой таит в себе то же архаическое отождествление противоположных агентов, как и соотношение их через один эпитет «Нестис».

Так внутри специальной «биологической» теории продолжает жить мотив, входящий к бинарной оппозиционной логике, обнаружить который удастся благодаря семантической многослойности фрагментов Эмпедокла.

Coincidentia oppositorum в ранней греческой литературе

Совпадение противоположностей, которое мы обнаружили в фрагменте Эмпедокла, на самом деле – вполне обычное и закономерное явление для мифов⁸⁸, характерное также для раннего периода всей греческой литературы.

Мы приведем примеры, которые, как и наш фрагмент, в той или иной мере имеют отношение к пространственной схеме. Как оказывается, все они в развернутом виде повествования или в свернутом виде символа связаны с представлением о гра-

Фрагмент явно содержит в себе обобщенный пересказ ранних источников, в котором сохранились рефлексии параллельных образов и, возможно, оригинальных понятий: заря – это возгорание пламени (воды) на горизонте; абстрактное существительное «ἄνοδος» (восхождение) употребляется без указания на агента действия: уподобление испарения воды и возгорания пламени происходит только на основании пространственного направления процесса вверх. (Ср.: Cherniss. Aristotle's criticism... P. 133, n. 541.)

⁸⁷ У нас есть все основания выделить слово «ᾠχημα» как оригинальное слово самого Эмпедокла. Во-первых, оно входит в группу однородных по семантике и морфологии абстрактных отглагольных существительных (ρίζωμα, κρούνωμα); во-вторых, глагол, от которого оно образовано («ᾠχέω» – «нести, носить», т.е. иметь что-то при себе, от «ἔχω» – «имею») в форме медио-пассива может иметь дополнительный смысл: «со-вокупляться». Роль воды как женского символа в мифологическом коде полового акта, который является сквозным в концепции смеси Эмпедокла, – отдельная тема исследования. Для примера укажем только фр. 75 (90), где внутренний механизм питания – роста описан с помощью глаголов, обозначающих совокупление: «ὥς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτε, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὄρουσεν, ὀξὺ δ' ἐπ' ὀξὺ ἔβη, δαερὸν δ' ἐποχεῖτο δαερῶι» – «сладкое овладело сладким, горькое вскочило на горькое, острое покрыло острое, соленое поддалось соленому». Один из этих глаголов – «ἐποχεῖτο» (букв.: «имелось внизу, под») – однокоренной слову «ᾠχημα».

⁸⁸ См.: Eliade, M. Patterns in Comparative Religion. Cleveland N.Y., 1962. P. 419–423, 428–429.

нице, соединяющей и разъединяющей качественно-пространственные противоположности в их субъективно-объективном единстве⁸⁹.

Странности в описании пути Одиссея в Аид и его возвращения отмечены в современной литературе⁹⁰. Его корабль отплывает с Эи – острова Кирки, дочери Гелиоса и одной из дочерей Океана (т.е. божества огненно-водной природы), который со всех сторон окружен морем, и местоположение его неизвестно: «οὐ γὰρ ἴδμεν ὅλη ζόφος οὐδ' ὅλη ἡώς, / οὐδ' ὅλη ἡέλιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν / οὐδ' ὅλη ἀννείται» – «мы не знаем, где запад (букв.: «мрак») и где восток (утренняя заря), где **светящий смертным** Гелиос спускается под землю и где поднимается вверх» (Одиссея 10.190–192). Путь в Аид, до берегов Океана, занимает день; с наступлением сумерек корабль Одиссея прибывает в страну киммерийцев, область ночи, где солнца никогда не бывает (11.12–19). Возвращение на Эю через Океан вообще не занимает времени, причем оказывается, что это и есть место восхода солнца и жилище Эос (12.1–3). Таким образом, возвращение Одиссея из Аида совпадает с невидимым движением солнца (Гелиоса, не светящего смертным), за ночь проходящего невидимый путь с запада на восток. И так как возвращение из Аида символически прочитывается как возвращение к жизни и сознанию, то время обратного пути так же одномоментно, как пробуждение ото сна, который властвует ночью. В результате этой элиминации времени в одном месте, лишенном разделения по сторонам света, совмещаются запад и восток. С другой стороны, пространственное различие все-таки обозначено, более того: через явно обозначенную ось восток – запад просвечивает ось север – юг, намеченная упоминанием Борея и киммерийцев. Но и в этом случае противоположные направления совпадают: движение на юг (попутный северный ветер, посланный Киркой, имеет южное направление) приводит корабль Одиссея к северному народу. В сущности, та же «схема блужданий» использована в описании отплытия от острова Эола и невольного возвращения на тот же остров и в предыдущей, десятой песне. Эол посылает Одиссею и его спутникам попутный западный ветер Зефир, т.е. они плывут в восточном направлении. На десятый день становятся видны сторожевые огни их родного острова. Значит, с наступлением темной части суток, они приближаются к земле, и в это время Одиссей засыпает (10. 29–31). Когда он просыпается, оказывается, что они вновь вблизи острова Эола, куда их приносит буря. Остров Эола, как и остров Кирки, не имеет определенного месторасположения: корабль попадает туда, потому что одновременно дуют все ветра. Если иметь в виду солярную символику «возвращения» Одиссея, то его сон, т.е. бессознательность, во время движения с востока на запад, соответствующего дневному движению солнца, так же как его бодрствование при движении с запада на восток, соответствующем ночному перемещению солнца, разрушают космический порядок. Поэтому ночь и сон, наступающие на востоке, и пробуждение на западе вызывают страдание и отчаяние Одиссея и его спутников и гнев богов, который отзывается в речи Эола (10. 73–75). Восстановление соответствия бодрствования – дневного движения солнца, сна – безвременного и невидимого обратного пути солнца в зеркально отраженном эпизоде одиннадцатой песни – есть своего рода искупление этой вины.

⁸⁹ Г. Надь, анализируя символы ранней греческой лирики («Белая скала», «Ворота Солнца», «Океан», «река Эридан»), приходит к выводу, что все они – «символические границы, отделяющие свет от мрака, жизнь от смерти, бодрствование от сна, пребывание в сознании от его потери» (см.: *Надь. Греческая мифология и поэтика...* С. 309).

⁹⁰ См.: *Frame, D. The Myth of Return in Early Greek Epic. New Haven, 1978. P. 57–60, 68–73; Надь. Греческая мифология и поэтика...* С. 310.

У Гомера пограничная функция Океана еще отчетливее проявляется в мифологической локализации «крайнего» народа эфиопов, живущего у его берегов. Он разделен на две части: одни живут там, где солнце восходит, а другие – где заходит (Одиссея 1. 23). Но в другом месте сообщается, что Океан со всех сторон окружает Землю (11. 639), как море окружает острова Кирки и Эола. Поэтому в символическом пространстве мифа граница вообще может не иметь соотношения с пространством физическим, она свободно может трансформироваться в точку, линию или окружность, потому что важна не ее форма, а ее функция выделения качественно разнородных областей, противопоставленных друг другу по ряду признаков.

В «Теогонии» Гесиода «дом сумрачной Ночи» расположен за воротами, где кончается небесный свод Неба. Граница между Днем и Ночью – медный порог дома, который они одновременно перешагивают навстречу друг другу (Теогония 750) (ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε ἔρχεται); когда одна из них снаружи (ἔκτοσθεν ἑοῦσα) обходит Землю (γαῖαν ἐλιστρέφεται), другая – внутри дома (ἐντὸς ἑοῦσα) дожидается «времени своего пути» (τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ). Одна «несет живущим на Земле многовидящий⁹¹ свет» (ἐλιχθονίοισι φάος πολυδερκὲς ἔχουσα), другая – Сон, брата Смерти (Теогония 752–757). Местоположение «дома Ночи» нельзя ориентировать по частям света: его описание порождает «трансформацию» пространства. Если предположить, что движение Дня и Ночи круговое и происходит над землей, то в «доме Ночи» совпадает место восхода и захода. Если совместить движение Дня с видимым движением солнца, так как День и Ночь идут навстречу друг другу (туда – обратно), то «дом Ночи» окажется сразу в двух местах. Если чередование светлой и темной частей суток понимать как вращение полусфер, то он растянут по всей линии горизонта. «Дом Ночи» расположен не только вне границ «физического» мира, но и вне границ восприятия, т.е. вне представлений о пространстве, времени и движении. Этот принцип неразличения того, что объективно существует, и того, каковым оно воспринимается или воображимо, приводит к противопоставлению движения Дня и Ночи в этом воспринимаемом мире и пребывания (отсутствия движения) за его пределами. Край света – это окончание пути и вообще пространства и в субъективном, и в «физическом» смысле. Асимметрия пространства до и за границей мироздания тем не менее оставляет возможным движение внутрь – наружу, характерное для взаимных противоположенных движений Вражды и Любви во фрагментах Эмпедокла. Кроме того, по Гесиоду можно восстановить параллельное соотнесение движения «туда – сюда» с движением «вверх – вниз» («ἄνω – κάτω»), поскольку вход и выход Дня из дома Ночи описывает чередование светлой и темной частей суток и таким образом соотносимо с движением солнца.

Развернутая иконография границы между этим и потусторонним миром дана также в песне хора в трагедии Еврипида «Ипполит» (Стасим II, строфа 1), посвященной переживаниям Федры, для которой единственным избавлением от своей неразделенной преступной любви кажется желанная смерть:

Оказаться бы мне под низом крутых высоких ущелий, сделал бы бог меня там крылатой птицей в летучих стаях.

Долететь бы мне до морской волны берега Адриатики и вод Эридана, где в пурпурную зыбь источают печальные дочери Сияющего Отца в плаче каплями слез блестящие золотом [солнечные] лучи.

О, достичь бы мне проросшего яблонями певчего берега Гесперид, где морской властитель не дает уже пути морякам по пурпурным [далее] не текущим водам, отделив святой грани-

⁹¹ Ср фр.43 (49): эпитет ночи – «лишенная зрения» («νυκτὸς ἀλαώπιδος»).

цей небо, а владеет ей Атлант; там от [брачных] снов Зевса изливается источник, а дарящая богатство и святая [мать] Земля возвращает богам благо (*Еврипид*. Ипполит 735–750)⁹².

Выражение, обозначающее место, где желает оказаться Федра, за которую говорит хор, столь же парадоксально, как «проросшие вверх корни» Эсхила. У Гомера прилагательное «ἡλιβάτος» всегда употребляется только по отношению к скалам и обозначает «высокий, обрывистый», это же значение подчеркнуто предложением «ὑπὸ» – «внизу, под», но вот существительное «χευθμών», к которому относятся эти слова, означает «углубление», «ущелье», «пещеру», «нору» (от глагола «χεύθω» – «скрывать, прятать»). В этом словосочетании слиты воедино значение высоты и обрыва (или скрытого пространства), верха и низа.

У Гомера область смерти и снов находится «под скалой», души убитых женихов, долетающих туда, уподоблены летучим мышам. О душах в загробном мире можно было бы сказать «летучая стая», но упоминание о птице, каковой желает стать героиня, делает возможным соединение вполне конкретного и переносного значения. Я думаю, что это упоминание отзывается в определении сада Гесперид в последней строфе как «берега певцов», причем эта деталь снова приводит к совмещению зловещего запада (берега Гесперид) и яблоневого сада (т.е. светлого востока), где живут существа верхнего мира – певчие птицы⁹³. Но и в предыдущем предложении происходит такое же совмещение запада и востока, поскольку Адриатика для Греции в V в. до н.э. – крайний запад, а дочери Сияющего отца, или Гелиады, плачущие «золотыми солнечными лучами» (буквальное значение «αὐγὰς»), олицетворяют собой утреннюю зарю. Мифологическая топография связывает реку Эридан, сына Океана (*Гесиод*. Теогония 337–338), с крайним западом, и позднейший миф о Фаэтоне вроде бы указывает на ту же локализацию. Дочери Солнца были превращены в тополя на берегах Эридана – реки, куда упал Фаэтон (*Плиний Старший*. Естественная история 37.31–32). Тополь – знак Персефоны (Одиссея 10.508–512), золотые слезы в таком случае интерпретируются как янтарная смола, текущая по дереву. Но по восстановленной Г. Надем вполне достоверной этимологии слово Эридан значит «ранняя (утренняя) роса»⁹⁴. Поэтому и эта мифологическая география совмещает противоположности. Наконец, в последней строфе через образы сна, который является субститутутом смерти и актов космического зачатия и порождения, отождествляются жизнь и смерть⁹⁵. Последний довольно объемный пример интересен тем, что, будучи лишен всякой

⁹² ἡλιβάτοις ὑπὸ χευθμῶσι γενοίμαν, / ἵνα με πτεροῦσσαν ὄρνιν / θεὸς ἐν ποταναῖς ἀγέλαις θεῖη / ἀρθείην δ' ἐπὶ πόντιον/κῦμα τὰς Ἀδριηνᾶς/ ἀκτᾶς Ἐριδανοῦ θ' ὕδωρ, / ἐνθα πορφύρεον σταλάσ- / σουσ' ἐς οἶδμα τάλαινα / κόραι Φαέθοντος οἴκτωι δακρύων / τὰς ἡλεκτροφαεῖς αὐγὰς / Ἑσπερίδων δ' ἐπὶ μῆλοσπορον ἀκτάν/ ἀνύσαιμι τὰν αἰοιδῶν, / ἵν' ὁ πορφύρεας ποντομέδων λίμνας / ναύταις οὐκέθ' ὀδὸν νέμει, / σεμνὸν τέρμονα κυρῶν / οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει, / κρήναι τ' ἀμβρόσια χέονται Ζηνὸς παρὰ κοίταις, / ἵν' ὀλβιόδωρος αὖξει ζαθέα / χθὼν εὐδαίμονίαν θεοῖς.

⁹³ Ср. славянское народное поверье о том, что певчие птицы улетают зимой в вырий, или ирий, прекрасный сад вечного лета на крайнем востоке; они могут попасть туда, нырнув в колодец или озеро. Птица является обозначением мирового верха в изображениях или описаниях мирового дерева у разных народов. Но в вырий, как это ни странно, уползают на зиму и гады, символизирующие подземный мир. См.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 618–644.

⁹⁴ См.: *Надь*. Греческая мифология и поэтика... С. 321.

⁹⁵ Начало этого фрагмента приводит Надем, когда он анализирует мотив прыжка со скалы как избавления от любовного страдания в ранней греческой лирике (там же, с. 309). Раскрывая символику, восходящую к мифу (вечернее погружение Солнца в воду – как смерть или как зачатие того же Солнца, которое рождается утром), Надь прослеживает следующее наслоение вторичных символов в лирике: смерть, сон, любовное безумие, опьянение – освобождение от страдания.

повествовательности, демонстрирует принцип образного «разбухания» абсолютно идентичных по смыслу строф. Каждая из них повторяет логическую структуру предыдущей: два названных противоположных элемента, принадлежащих пограничным множествам, объединяются, указывая на эту границу как место их совпадения.

Структура Универсума: Целое и его части

εἰσὶν δὲ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἐνὺδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον.

Их четыре: один – небесный род богов, другой – летающий по воздуху, третий – живущий в воде род, ходящий ногами по земле – четвертый.

Платон. Тимей 39 е 12–15.

Nam eadem caelum, mare, terras, flumina, solem
Significant, eadem fruges, arbusta, animatis...

Те же, что обозначают небо и море, и землю, и реки,
Они же [обозначают] и плоды, и деревья, и животных...

Лукреций. О природе вещей II.1015-15.

При анализе фрагмента 7 (6) мы сосредоточили внимание на значении символа «корни» и на семантических связях между именами богов, их обозначающих. В результате мы пришли к выводу, что эти имена – знаки, определяющие внутреннюю бинарную структуру «всего», выделяя в нем пространственные противоположности – верх и низ, правое и левое – и индуцированные ими качественные противоположности: верх (Зевс, небо) – светлый (видимый), теплый, живой; низ (Аид, область под землей) – темный (невидимый), холодный, мертвый; правое (Зевс, Аид) – мужское, левое (Гера, Нестиды) – женское. Но при этом «явный» знак через систему этих связей указывает на противопоставленный ему знак и все Целое. Особенно четко это прослеживается в имени Зевса, образующем противопоставление с каждым другим именем: в паре с Герой – как мужское женскому (те же отношения воспроизведены в паре Аид – Нестиды), в паре с Аидом – как «ясный» невидимому, с Нестидой – как пожирающий пожираемому (в более общем виде, как появляющийся, растущий исчезающему). Противоположности Зевса оборачиваются его ипостасями, так как существуют в соотношении с ним самим, но, вбирая в себя всю систему взаимоотношений противоположностей, часть репродуцирует в себе Целое, частью которого оно является, и способно к дальнейшему выделению однородных себе частей (μέροι). «Рίζωμα» (букв.: «корневища») – иконографический символ этого соотношения, так как из него Единого растут вверх видимые побеги и вниз невидимые корни.

Описание бинарной структуры Целого (τὰ παντα, ὅλον)⁹⁶, данное в этом фрагменте с помощью сакральной лексики, многократно дублируется с помощью разных параллельных метафорических рядов в других фрагментах. Если поздняя поэтическая метафора сравнивает разные сущности, то древний параллелизм стремится указать на Единое проявление некой всеобщей мировой силы в ее вариативном разнообразии. С этим же связана произвольность и самостоятельность метафоры, с одной стороны, и обусловленность каждого слова в системе параллелизма

⁹⁶ «Части» «μέροι», «все» «τὰ παντα», «целое» «ὅλον» – лексика Эмпедокла. Последние два слова употребляются синонимично, их можно переводить «Универсум», так как во фрагментах речь идет о природном Целом.

его соотношениями с другими словами внутри одного кода (набора однородных символов, относящихся к одной теме) и соответствующими символами параллельного кода – с другой. В отличие от чисто эстетической функции метафоры, символ выполняет специфическую семантическую функцию⁹⁷: обозначая только часть Целого, он имплицитно содержит в себе указание на всю развернутую систему – как своего, так и параллельных рядов. Характерное для архаической поэтики пересечение рядов символов служит для сочетания лаконичности выражения и емкости смысла и для актуализации системных отношений параллелизма.

Мы начнем наш анализ параллельных фрагментов с тех из них, где символами разных пространственно-качественных областей структурированного Универсума выступают животные. Фрагмент 26(20) четко соотносит каждое из упомянутых живых существ с пространственным членением мира: «...ὥς δ' αὖτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν ὕδρομελάθροισι θηροῖσι τ' ὀρείλεχεέσσιν ἰδὲ πτεροβάμοσι κῦμβαις» – «...то же [происходит] с кустами и с рыбами, чья крыша – вода, зверями, чье логово – горы, идвигающимися на крыльях нырками». Рыбы обозначают область ниже уровня поверхности моря, на эту границу между верхней (видимой) и нижней (невидимой) областями указывает их эпитет «ὕδρομελάθροισι» (букв.: «чья крыша – вода»), который обладает также коннотацией с представлением о внутреннем пространстве. Ту же функцию, но со стороны «верха», выполняет поверхность Земли, обозначенная растением (куст). Таким образом, «граница» разворачивается в пространственное противопоставление верха и низа. Два других живых существа соединяют верх и низ: выражено это асимметрично – через эпитет зверей, в котором слито указание на верх (горы) и низ (логово, нора)⁹⁸, и через движение сверху вниз и снаружи вовнутрь ныряющих в воду и летающих по воздуху птиц. Аналогично в фр. 108 (117) упомянута вынырывающая из воды рыба: «ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμενν κοῦρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἕξαλος ἔλλοπος ἰχθύς» – «я уже родился и куросом, и корой, и кустом, и птицей, и вынырывающей из моря бессловесной рыбой». Курос и кора (юноша и девушка) выражают противопоставление по полу, что, как мы ранее доказали, опосредует горизонтальное пространственное противопоставление (право – лево), изоморфное вертикали верх – низ, а противопоставление птицы (верх) и рыбы (низ) связано с эпитетом рыбы (букв.: «из-морская»), соединяющим противоположные стихии и области движением снизу вверх и изнутри наружу. Растение, как мы выяснили выше, амбивалентно в своей принадлежности к нижней скрытой (внутренней) области и к высшей видимой (наружной) области и поэтому выступает как символ границы, как и в предыдущем и в следующем фрагменте:

οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μύεντ' εἰς αἰθέρ' ἵκωνται
ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἢ κατ' οἰωνῶν.

Те, кто сложились на свету и появились в воздухе⁹⁹:
или в роде [племени] диких (букв.: «полевых») зверей, или кустов,
или птиц (фр. 13 (9)).

⁹⁷ Так же отличаются и «архаические» эпитеты от «поэтических»: они имеют важную предикативную, а не эстетическую функцию.

⁹⁸ Ср. амбивалентные эпитеты льва в фр. 131(127): «λέοντες ὀρείλεχεές χαμαιεῦναι» – «львы, чье логово в горах, спящие на земле (т.е. внизу)». Второй эпитет указывает на движение сверху вниз.

⁹⁹ Для эпического языка характерно сохранение у предлогов и отделяемых глагольных приставок наречного значения, поэтому они могут быть в любом месте предложения. Это свойство, используемое Гомером в метрических целях, в первой строке фрагмента Эмпедокла имеет семантическую функцию. Синонимичные в

Речь здесь идет о верхней (светлой, видимой) воздушной области, поэтому самые нижние существа (рыбы) не упомянуты, а противопоставление верх – низ обращено на птиц и зверей, на этот раз равнинных, как следует из их эпитета; кусты снова обозначают нижнюю границу видимого мира.

Самая полная картина дана в повторяющихся строках из фрагментов 14 (21) и 15 (23), где список живых существ раскрывает слово «πάντα» (все):

ἐκ τούτων γὰρ πάντα ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἄνδρες ἡδὲ γυναῖκες,
θῆρες τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμοι ἰχθύς
καὶ τε θεοὶ δολιχαῖωνες τιμῇσι φέριστοι

Из них все, что было, есть и будет:
вырастают и деревья, и мужчины и женщины,
и звери и птицы, и питающиеся водой рыбы,
и долговечные боги, чья доля самая лучшая.

Боги, которые достраивают лестницу живых существ, были уже упомянуты в том же фрагменте в строке 8: «ἄμβροτα δ' ὅσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ» – «бессмертные, которые погружаются [заходят] в жар сияющего [солнечного] света». Глагол «δεύεται» («погружаться, заходить») регулярно используется для обозначения захода небесных светил, в том числе и Солнца. Достраивая выпущенные шаги соответствий: свет – тьма, день – ночь, Солнце – звезды и Луна, – мы расшифровываем смысл строки: небесные светила, невидимые днем из-за света Солнца. Внутри строки сохранено противопоставление света Солнца и Ночи, когда Солнце невидимо, а звезды, невидимые днем, видны, но также обозначена целокупность светлого и темного неба¹⁰⁰. Поэтому каждая из оппозиционных пар, вну-

данном контексте предлоги «κατά» и «εἰς» употреблены вместо друг друга, поскольку они входят в устойчивые сочетания, восстанавливаемые простой перестановкой слов в предложении. Идиома «εἰς φῶτα ἰκνέομαι» (приходить на свет) несет тот же смысл, что и русское выражение «появиться на свет» (ср. *Софокл.* *Электра* 419, где об уже умершем Агамемноне, являющемся живым во сне Клитемнестре, сказано: «ἐλθόντος ἐς φῶς» – «пришедший на свет» в смысле «вернувшийся к жизни»); а сочетание «κατὰ αἰθέρα» сопоставимо с формулой «κατὰ χθόνα» (см. ниже прим. 108 о фр. 30 (54)) и указывает на движение внутрь пространства серединной (воздушной) области мироздания. В первом приближении смысл начальной строки: «те, кто, смешиваясь [складываясь] в воздухе, появился на свет». Процесс смешения – это внутренняя (невидимая) сторона процесса роста (или жизни), который осуществляется только внутри средней воздушной области, на что указывает и предлог «κατά». Распутывая два пересекающихся в строке плана рассмотрения, видимый (внешний) процесс рождения и роста и невидимый (внутренний) процесс смешения, мы получим следующее утверждение: «те, кто, «прорастая» в воздух, то есть смешиваясь, появился на свет». Благодаря такому совмещению описания видимой и невидимой сторон процесса жизни (φύσις) в одной строке оказываются закодированы все основные аспекты, с ним связанные: его локализация (воздух), направление («внутри» светлой, воздушной области) и его механизм (μῆξις).

¹⁰⁰ Ср. фрагмент Парменида (28 В 8,4):

εἴποι δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθερί πάντα / σήματα καὶ καθαρὰς εὐαγέος ἡελίοιο / λαμπράδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀπλοθέν ἐξεγένοντο, / ἔργα τε κύκλωπος πεύσσι περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφίς ἔχοντα / ἔνθεν [μὲν γάρ] ἔφνυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσα(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

Узнаешь о жизни эфира и всех знаках в эфире и откуда они возникли, о невидимых делах чистого светоча светлого Солнца, услышишь и узнаешь, о делах ходящего вокруг круглого ока Селены и его жизни, и об окружающем [все] небе, откуда оно выросло и как его предводительствующая Необходимость заковала границами звезд.

Перевод А. В. Лебедева (см.: Фрагменты ранних греческих философов... С. 292) неточен: оставляя в стороне детали, хочется обратить внимание, во-первых, на несоответствие значения «φύσις» в этом фрагменте слову «природа», нагруженному позднейшими смыслами, что затрудняет его понимание. Речь здесь явно идет о небесных процессах, и сохранение глагольного смысла слова необходимо. Наиболее подходящим в данном

три которых имплицитно использован принцип верх – низ, очерчивает последовательно расширяющиеся сферы мироздания: мужчины и женщины – деление внутри каждого рода живых существ, кроме растений¹⁰¹, птицы и звери – деление внутри видимой средней области (вертикальное деление), и, наконец, символы небесных светил (образующих в своем разделенном единстве светлое и темное Небо) и рыб очерчивают верхнюю и нижнюю границы «Всего», или Универсума.

Во фрагменте пересекаются три кода: небесные тела встроены в параллельный ряд частей космоса (небо, Земля, море, Солнце и звезды), который мы рассмотрим ниже вместе с цепочками перечислений стихий. Остановимся сначала на «растительном коде». В данном фрагменте он обозначен не только через упоминание деревьев, но и через глагол «ἐξλάσθησε» – «прорасти, давать отростки», описывающий рост вверх и относящийся ко всем перечисленным живым существам¹⁰².

Во фр. 22 (29), описывающем «сращенность» Сфайроса, упомянуты ветви (= руки, средняя пространственная зона) и перечислены нижние «части» до начала туловища:

οὐ γὰρ ἀπὸ νότοιο δύο κλάδοι ἀΐσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνα(α), οὐ μήδεα γεννίεντα,
ἀλλὰ σφαιρὸς ἔην καὶ <πάντοθεν> ἴσος ἑαυτῷ.

Ведь из его спины не бьют вверх две ветви,
[нет] ни ног, ни быстрых колен, ни детородного члена,
это был Сфайрос (Шар), повсюду равный себе.

А во фр. 50 (57), посвященном области Вражды, также упомянуты руки и части

контексте нам кажется слово «жизнь» (впрочем, и такой ситуативный перевод не идеален, так как приводит к удвоению понятия, единого в греческой традиции). Во-вторых, следует указать на то, что «невидимые дела Солнца» – просто символическое обозначение Ночи: парадоксальность в описании Солнца, основным качеством которого является свет, что подчеркивается во фрагменте рядом эпитетов, симметрично уравновешено солнечной символикой в описании «дел Луны», ведь синонимичные выражения со значением «ходящее вокруг» входят в традиционную иконографию Солнца. Эпитет Луны «круглокая» заставляет вспомнить об обозначении у Гесиода Солнца как «ока Зевса» (см.: West M. L. Hesiod: Works and Days. Oxford, 1978. P. 223–229), что также является формулой, восходящей к общендоевропейскому мифологическому наследию (ср. Солнце – око Агни в «Ригведе»). Соединение символов Дня и Ночи, как и символы границ – Неба и края этой границы – звезд, служит описанием Целого Неба. Нижняя часть мироздания в этом фрагменте Парменида не упомянута.

¹⁰¹ Поздние свидетельства 571 (А 70), 586 (0) о двуполости растений обрастают «биологической» аргументацией, но ее возможная причастность к первоисточнику тем не менее не отменяет и раннего символического значения слияния в растении двух полов как объединения в Целом верха и низа, так и направлений роста (естественного движения) вверх и вниз.

¹⁰² В приведенных выше фрагментах наиболее полно представлена иконография «Мирового дерева»; ее сокращенные варианты или отдельные детали без труда можно идентифицировать и во многих других местах. Символ дерева, наряду с параллельными символами скалы, горы или оси мира, «вырастает» на почве бинарной логики в различных вариантах во всех мировых мифологиях. Эта типологическая символическая система в современной науке выделена особым понятием – «Мировое дерево». Вот одно из его описаний: «При членении Мирового дерева по вертикали выделяются нижняя (корни), средняя (ствол) и верхняя (ветви) части [...] Каждая [его] часть определяется пучком признаков: пространственная сфера – верх (небесное царство), середина (земля), низ (подземное царство); три стихии – огонь, земля, вода; три части тела – голова, туловище, ноги и т.п. Троица Д. м. подчеркивается отнесением к каждой части особого класса существ, чаще всего животных, изредка божеств. С верхней частью (ветви) связываются птицы, со средней – копытные и человек, с нижней (корни) – рыбы» (Топоров В. И. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1... С. 398–405). В целом эта обобщенная реконструкция, основанная не только на текстовых, но и на изобразительных памятниках разных культур, довольно близка иконографии «М. д.» у Эмпедокла. Самый известный образ греческой литературы, основанный на символике дерева, – концепция человека как «arbor inversa» (перевернутое дерево) в конце диалога Платона «Тимей»; у Эмпедокла сближение человека и растения дано как регулярное отождествление развития и роста человека с ростом растения через употребление «растительной» лексики (фр. 53 (62), 65 (79), 71 (82)).

головы (глаза и область до шеи), отделенные от нижнего основания – мест, из которых они должны вырастать:

ἤι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνιδες ὤμων,
ὀμματα τ' οἱ(α) ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων

Так выросло много голов без шеи¹⁰³,
блуждали руки, лишённые плеч,
и глаза без лбов¹⁰⁴.

«Код частей тела» связывает два фрагмента, раскрывая их пространственную симметрию: сращенное Единое (царство Любви) соотносимо с нижней или внутренней зоной мироздания (ноги), расчлененное Многое (царство Вражды) с верхней (голова), средняя или пограничная «природная» область (ветви – руки) – общая зона их взаимодействия¹⁰⁵. Совместив оба эти фрагмента, которые комментаторами традиционно относились к разным периодам «мирового космического цикла», мы получаем возможность увидеть пространственный аспект взаимодействия Любви и Вражды, что позволяет расценивать пространственную схему описания структуры мироздания как исходную, а временной аспект, синкретически с ней сцепленный, как вторичный¹⁰⁶.

Части тела как символы различных качественно-пространственных зон использованы только в разобранных выше двух фрагментах, и отождествить их с синонимами из других кодовых рядов помогает пространственная иерархия, увиденная по аналогии с ними. Однако вернемся к вспомогательному «растительному коду», связывающему разные синонимические ряды.

Основной областью рассмотрения Эмпедокла служит средняя зона жизни, ей принадлежат смертные или живые существа: растение и человек (звери). Она сама функционально является границей между двумя крайними зонами. В описании существа ей процесса роста ее собственная середина не обозначена: акцент стоит на объединении двух крайних противоположных зон: «αἰθήρ <δ' αὖ> μακρῆσι κατὰ χθόνα δέτο ῥίζαις» – «эфир же длинными корнями погрузился под землю» (фр. 30 (54))¹⁰⁷. «Эфир» сам – символ верхней зоны (ср.: у Гесиода эфир – место обитания Зевса (Труды и дни 19)), и «удлинение» его до противоположного невидимого конца мировой оси демонстрирует нам принцип Целого как сочетания его противопо-

¹⁰³ Буквальное значение: «κόρσαι» – часть лица ниже глаз, щеки или виски; лат. – «busa»; в русском языке точных соответствий нет.

¹⁰⁴ Буквально: «μέτωπον» – пространство между глазами.

¹⁰⁵ Данная интерпретация согласуется с внутренним положением Любви и внешним – Вражды во фр. 8 (17).19–18 и 47 (35).4 и 10.

¹⁰⁶ Ср.: выше в описаниях Неба у Парменида и Эмпедокла одновременно указывается на светлую и темную части суток.

¹⁰⁷ Именно этот фрагмент в комментаторской литературе принято рассматривать в связи с объяснением «общего термина» «корни» для «элементов» Эмпедокла, причем различно форм «ρίζαι» и «ρίζωματα» не придается никакого значения. Обычно приводят следующие контексты: «Θῆκε δὲ μιν Κρονίδης ὑψίστου, αἰθέρι ναῖον, / γαίης [τ'] ἐν ῥίζῃσι» – «высокосядущий Кронид, живущий в эфире, поместил ее [Эриду] у корней земли» (Гесиод. Труды и дни 19); «ἀρχαὶ καὶ ῥίζαι γῆς καὶ θαλάττης» – «начала и корни земли и моря» (Аристотель. Метафизика 353 b 1). Обратим внимание на принципиальное различие двух этих примеров. В первом контексте слово входит в иконографию «Мирового древа» (в «корнях земли» значит «под землей», корни противопоставлены эфиру как высшей зоне, как сама Эрида – Зевсу), а во втором связь с ней утрачена, именно поэтому необходимо пояснение через синоним. Хотя слово проникает в язык Аристотеля из какого-то древнего источника, никакого отношения к вертикальной пространственной иерархии оно уже не имеет и функционирует совсем по-другому. Впрочем, начало разрыва понятия с системой М.д., вероятнее всего, восходит как раз к поэме Эмпедокла: если в рассматриваемом фрагменте, как и у Гесиода, «корни» обозначают нижнюю зону мироздания, то «ρίζωματα» во фр. 7 (6) такого значения не имеет, смежной семан-

ложных друг другу частей¹⁰⁸. В ранее разобранных фрагментах нижняя граница «природной» зоны обозначена символом растения (куст), который может быть развернут в картину «Мирового древа», т. е. перечисление живых существ в их пространственной иерархии (рыбы – наземные животные – птицы – небесные божества, или светила).

Корни, а чаще ветви, упоминаемые в фрагментах, служат для указания не только пространственной зоны, но и направления всех природных движений, уподобленных в параллельном сравнении процессу роста: вниз и вверх. Перенос акцента с единства природного процесса на два одновременных направления роста влечет за собой упоминание уже не одного, а двух его агентов: «αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ' αἰθήρ» – «прирастает земля своей толщей, эфир эфиром» (31 (37)). В этом фрагменте тождественность космогенеза и роста растения отображены общим для обоих процессов глаголом «αὔξει» («расти, увеличиваться»); критика Аристотеля сохраняет более развернутое параллельное уподобление: «Эмпедокл ошибся [...] утверждая, что рост растений корнями вниз происходит из-за того, что так движется земля, а вверх из-за того, что так [движется] огонь»¹⁰⁹. В системе Эмпедокла «χθών»

тической областью этих понятий являются значения «скрытого внутри и невидимого». Такой же отрыв значения от пространственного образа можно отметить в употреблении Эмпедоклом эпитета огня «αἰδηλον» в фр. 77 (109): «ὁλόλασεν [...] πῦρ αἰδηλον» – «мы видим [...] невидимый огонь огнем». Если тот же эпитет солнца (*Парменид* фр. 10, ср. прим. 100) или Зевса (фр. 7 (6)) соотносят определяемый объект с его пространственным положением (внизу, за краем или внутри земли), то в данном случае его «невидимость» определяется только скрытостью внутреннего свойства. Значение противоречивого сочетания «невидимый огонь» можно восстановить из свидетельства 331(A 57): «οὐκ ὁρθῶς Ἐμπεδοκλῆς [...] ὥς φερόμενον τοῦ φωτός καὶ γιγνομένου ποτὲ μεταξὺ τῆς γῆς καὶ τοῦ περιέχοντος, ἡμᾶς δὲ λανθάνοντος» – «неверно [утверждение] Эмпедокла, что свет несется между землей и окружающим ее [пространством] незаметно для нас» (*Аристотель*. О душе В 7. 418 b 13) и «ἄρ' οὐν οὕτω καὶ τὸ ὁρώμενον καὶ τὸ φῶς, καθάπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶν ἀφικνεῖσθαι πρότερον τὸ ἀπὸ τοῦ ἡλίου φῶς εἰς τὸ μεταξὺ πρὶν πρὸς τὴν ὀψιν ἢ ἐπὶ τὴν γῆν» – «не обстоит ли дело так же с видимостью света, как говорил Эмпедокл, что, прежде чем достигнуть зрения и дойти до земли, сначала он проходит от Солнца промежуточное [пространство]?» (*Аристотель*. Об ощущениях 446 a 26). Свет, по Эмпедоклу, есть тончайшее пламя, движение которого из-за его скорости незаметно (свид. 331 (A57), 333), т. е., по сути, он есть «невидимый огонь», но мы видим его как свет. Второе его отличие от видимого огня, естественным направлением которого является движение вверх, – отраженное направление его движения, в частности – вниз от солнца к земле (ср. 235 (A 35)). Данная интерпретация хорошо согласуется с концепцией зрения Эмпедокла: глаз видит с помощью испускаемых лучей, они вбирают в себя лучи, исходящие или отраженные от предмета (88 (84)). Выбор при переводе слова «αἰδηλον» его «словарного» значения: «vernichtendes» – у Дильса, «разрушающий» – у А. В. Лебедева и «destructive» – у Райта (предполагающего, впрочем, двусмысленность эпитета) подразумевает расчлняющую функцию огня (в качестве «разрушающей» она упомянута только в 137(19) или 401 по Боллаку). Однако у Эмпедокла не встречаются гексаметрические формулы с устойчивыми эпитетами, как у Гомера. Его эпитеты всегда семантически значимы и тесно связаны с узким контекстом, а в данном случае упоминание этого качества огня неуместно.

¹⁰⁸ Предлог «κατά» в классическом языке обычно обозначает «по, вдоль», что дает повод Райту (Empedocles the extant fragments... P. 198) интерпретировать фрагмент как натуралистическое наблюдение: «sometimes [...] air moves down and covers the surface of the earth as mist» – «иногда [...] воздух опускается вниз и покрывает поверхность земли в виде тумана». Такой интерпретации противится каждое слово оригинала: во-первых, сгущенный нижний непрозрачный воздух в греческом языке всегда называется «ἄηρ», а «эфир» – это верхний слой неба; во-вторых, на подземную зону указывает не только слово «ρίζαι» («корни»), но и слово «χθών» («земля»), которое обозначает также глубину земли или почву, в отличие от «γῆ» («поверхность земли»). И, наконец, предлог, как это характерно для эпического языка (глагольная приставка может отделяться), возможно отнеси не только к существительному «земля», но одновременно и к глаголу, а приставочный глагол «καταδύετο» обычно употребляется по отношению к солнцу и значит «заходить» (букв.: «погружаться, нырять вниз»). В любом случае значение глагола «погружаться вглубь» еще более усилено. Слово «κατά», хотя и используется как предлог или даже глагольная приставка, в эпическом языке все еще сохраняет самостоятельное наречное значение; устойчиво связанное с описанием захода солнца, оно регулярно используется в фрагментах для обозначения движения вниз или внутрь.

¹⁰⁹ Ἐμπεδοκλῆς δ' οὐ καλῶς εἶρηκε τοῦτο προστιθείς, τὴν αὔξιν συμβαίνειν τοῖς φυτοῖς κάτω μὲν συρριζομένοις διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ ὡσαύτως (*Аристотель*. О душе

(«земля») и корни, «αἰθήρ» («эфир») и ветви оказываются синонимичными символами, обозначающими соответственно как верхнюю и нижнюю зоны мироздания¹¹⁰, так и направление всех природных процессов.

Символ растения, обозначающий разнонаправленный рост (φύσις), относится к срединной области мироздания, которая сама играет роль границы между его крайними зонами. В зависимости от точки зрения она проявляется то как единая, то как расчлененная на качественно-пространственные противоположности, демонстрируя принцип совпадения противоположностей бинарной логики. Все происходящие в ней движения имеют четко фиксированные направления сверху вниз (или снаружи вовнутрь) и снизу вверх (или изнутри наружу), что соотносится с векторными силами «зоны роста (природы)» – Вражды и Любви. Все без исключения процессы, описанные Эмпедоклом, – это однотипные пульсации: их алгоритм заключается в попеременном истечении частей «вещества» изнутри некоего природного объекта наружу и вхождения наружного «вещества» внутрь объекта. Таким образом, внутренняя область всякого природного (живого) объекта (или низ) и есть пространственная зона Любви: она стремится наружу и приводит к приращению и уплотнению, а внешняя (или верх) – пространственная зона Вражды стремится к проникновению внутрь и приводит к расчленению или разрежению¹¹¹. Тот же механизм лежит в основании главного в системе Эмпедокла процесса – смещения, латентной стороны природного роста и жизни¹¹².

Рассмотрев фрагменты с использованием растительного и животного кодов, мы наконец можем перейти к фрагментам, где упомянуты «стихии»¹¹³. Именно они

В 4. 415 b или 574 (A 70)). Ср. также свидетельство Теофраста: «Ἐ. διαίρει καὶ μερίζει τὴν μὲν γῆν εἰς τὰς ῥίζας, τὸν δ' αἰθέρα εἰς τοὺς βλαστοὺς ὡς ἑκάτερον ἑκατέρου χωρίζόμενον» – «Эмпедокл разделил на части [порождающее единое], отнес землю к корням, эфир к росткам, как будто бы они отделяются друг от друга» (О причине растений I 12 или 575 (A 70)).

¹¹⁰ Ср. фр. 33 (39): «εἴπερ ἀλείρονα γῆς τε βάθη καὶ θαψιλὸς αἰθήρ» – «если б была безгранична земли глубина и высота эфира». Фрагмент имеет полемический характер. Эмпедокл в отличие от своих оппонентов утверждает, что мироздание имеет верхнюю и нижнюю границы. Для нас важно подчеркнуть использование названий стихий в качестве пространственных символов верха и низа.

¹¹¹ К сожалению, мы должны ограничиться только этим резюме, так как рассмотрение Вражды и Любви как векторных сил требует анализа самых объемных из сохранившихся фрагментов, описывающих процессы космогенеза (8 (17); 16 (26); 47 (35)) и параллельные им «физиологические» процессы зрения (88 (84)), дыхания (91 (100)) и т. д. Анализ этих фрагментов, который в данной статье мы вынуждены опустить, убедительно доказывает, что пространственный смысл первичен по отношению к временному, а одновременное действие сил Любви и Вражды – общий закон существования любого природного объекта. Космические циклы Эмпедокла, восстанавливаемые по свидетельствам Аристотеля, всего лишь один из изоморфных природных процессов, постоянно протекающих на всех уровнях мироздания.

¹¹² См. фр. 12 (8), в котором отождествлены рост или жизнь (φύσις) и смещение (μῆξις): «ἀλλὰ μόνον μῆξις τε διάλλαξις τε μὲντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν» – «существует только смещение и изменение смешивающихся, у людей же это называется жизнью (φύσις)» (ср. фр. 13 (9)). Поскольку процесс смещения – основной процесс средней пограничной зоны мироздания, то «φύσις», так же, как в 10 фр. Парменида, ближе всего по значению к слову «жизнь», так как включает в себя весь отрезок от рождения до смерти (ср. фр. 106 (15), где еще не родившиеся и уже умершие противопоставлены живущим). Утрата словом «φύσις» глагольности и разложение его значения на понятие «рождение» («γένεσις») и «сущность» («οὐσία») зафиксированы Аристотелем (О возникновении и уничтожении 314 b 7; Физика 193 b 12 и Метафизика 1014 b 35); Плутарх приписывает слову «φύσις» в этом фрагменте Эмпедокла первое из упомянутых значений, противопоставляя его «смерти», упоминаемой там же (Против Колота 1112 a); к нему восходит традиция и современных интерпретаций. Подробнее см.: Wright. Empedocles the extant fragments... P. 175, где приведена также современная библиография по данному вопросу.

¹¹³ Мы вынуждены вновь вернуться к традиционному термину, поскольку реконструкция бинарной логики и поэтики параллелизма у Эмпедокла не дает нам самим возможности выражаться аналогичным языком: нам нужна не многозначность символа, указывающего на единый Смысл, а однозначность обобщающего

привлекали наибольшее внимание античных комментаторов и сохранились в наибольшем объеме. Разнообразие способов обозначения каждого из «элементов», специально отмеченное Симпликием¹¹⁴, до сих пор служит камнем преткновения для исследователей¹¹⁵. Придерживаясь общей логики нашего исследования, мы попробуем посмотреть на проблему с другой точки зрения и выяснить семантическую функцию различных наименований каждого «элемента» и их соотношение между собой внутри языка самого Эмпедокла.

Все фрагменты общего содержания (с 7 (6) по 19 (27)), имеющие отношение к концепции смешения «элементов», всегда содержат их последовательное перечисление, ни разу не совпадающее дословно, в других фрагментах они упоминаются раздельно в связи с их ролью в различных процессах. Используемая для обозначения «элементов» лексика распадается на три семантические группы: имена богов и богинь, обозначения чувственно воспринимаемых природных объектов и, наконец, их традиционные обозначения (огонь, воздух, вода, земля).

Для упрощения понимания фрагментов, пестрота наименований «стихий» в которых действительно сбивает с толку современного читателя, Райт сводит все их упоминания в таблицу «Терминов, употребляемых Эмпедоклом для четырех корней». Все слова, обозначающие элементы, даны там без эпитетов и в именительном падеже¹¹⁶. Но именно благодаря этой таблице сразу становится очевидным, что формула элементов – «огонь, воздух, вода, земля» – во фрагментах Эмпедокла не использовалась, так как нейтральные обозначения всегда употребляются со словами из других семантических групп¹¹⁷. Фраза из фр. 8 (17) 18, которая в таблице Райта выглядит как формула четырех элементов, на самом деле вместо назва-

термина. Нюанс, который при этом не должен выпасть из поля нашего зрения, заключается в том, что значение выбранного традицией условного термина не может быть универсальным. Между «элементами» Эмпедокла как логическими частями структурированного Целого, соотносимыми друг с другом и с Целым, и элементами Аристотеля как мельчайшими неделимыми частицами материи, огромная разница. Значение термина всегда контекстуально: смысл понятия «элементы» зависит от того Целого (природного объекта, как у атомистов, или материи), частями которого они являются. Возможность применения слова «элементы» к «частям» (μέροι) космических стихий Эмпедокла обусловлена специфическими отношениями целого и частей в его системе: ведь будучи частями, они имплицитно несут в себе качества целого как его «корни», т.е. их «частичность» не уничтожает присущую им относительную целостность.

¹¹⁴ Симпликий. Комм. к «Физике» 32,3–4: «καλεῖ δὲ τὸ μὲν πῦρ καὶ Ἥφαιστον καὶ ἥλιον καὶ φλόγα, τὸ δὲ ὕδωρ ὄμβρον, τὸν δὲ αἴερα αἰθέρα» – «называет огонь и Гефестом, и солнцем, и пламенем; воду – ливнем, а воздух – эфиром»; там же 159,10–12: «...τὸ μὲν πῦρ ἥλιον καλῶν τὸν δὲ αἴερα αὐγὴν καὶ οὐρανόν, τὸ δὲ ὕδωρ ὄμβρον καὶ θάλασσαν» – «...называя огонь солнцем, воздух солнечным светом и небом, воду ливнем и морем» (ср. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении 315 а 10), см. также: *Wright*. Empedocles the extant fragments... P. 22.

¹¹⁵ См.: *Guthrie*. A History of Greek Philosophy... P. 141: «Indeed Empedocles has no fixed terminology» – «На самом деле, у Эмпедокла нет сложившейся терминологии...»; *Wright*. Empedocles the extant fragments... P. 22: «At their first appearance in the Physics these roots are given the names of gods and goddesses, but there is no attempt to establish a technical or even consistent vocabulary for any of them» – «При своем первом упоминании в “Физике” этим корням даны имена богов и богинь, но нет никаких попыток установить технический или просто согласованный словарь для каждого из них».

¹¹⁶ *Wright*. Empedocles the extant fragments... P. 23.

¹¹⁷ На первый взгляд, фр. 77 (109) является исключением: «γαῖη μὲν γὰρ γαῖαν ὀνόμαζεν, ὕδατι δ' ὕδωρ / αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰθήλον, / στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δὲ τε νεῖκεῖ λυγρῶι» – «ведь землей мы видим землю, водою – воду, эфиром – божественный эфир, а огнем – невидимый огонь, любовь – любовью, а вражду – злою враждой». Однако однородность названий нарушают эпитеты огня «невидимый» (см. выше) и эфира «божественный», которые сохраняют разницу между внутренними и внешними «элементами». Кроме того, в фрагменте перечисляются не сами элементы, а процессы различных ощущений. Конечно, мнение Галена о том, что различные чувства соотнесены с различными элементами, – «a neat simplification» – несомненное упрощение, как считает Райт (там же, с. 233), но, по моему, оно верно указывает на тему фрагмента. Пробразом всех ощущений выступает зрение, что выражено единственным глаголом «видим», относящимся ко всем аналогичным процессам, которые сводятся к единственному взаимодействию внешних и соответствующих внутренних элементов (420 (А 86)), механизм его описан в учении Эмпедокла о смешении.

ния «воздух» содержит выражение «безмерная высь воздуха», т. е. парафразу неба: такое пересечение кодовых рядов, в других случаях выраженное еще резче, как мы уже выяснили выше, служит для указания на единый для всех них процесс, общий для всех уровней мироздания: явленных и не явленных. То, что в фокусе внимания Эмпедокла оказывается именно процесс, а не его агенты, нагляднее всего демонстрируют фрагменты, где вместо всяких обозначений «элементов» используются слова с нулевой семантикой: местоимения «эти, они, те же самые» (αὐτά, ταῦτα) или субстантивированный артикль среднего рода (τά) с тем же значением, которые являются субститутом сразу всех возможных обозначений.

Генетическая связь с современным Эмпедоклу литературным фоном наиболее ясна в фрагментах с однородным перечислением макрочастей мироздания, видимость их, как правило, дополнительно подчеркивается. Содержание фр. 27 (38) («Давай я назову тебе первым начало – Солнце, благодаря которому возникло все то, что мы видим [все стало видимым], / и Земля, и волнующееся Море, и влажный Воздух, и титан Эфир, кругом охватывающий все») вызывает значительные трудности у комментаторов, так как не только не вписывается в концепцию четырех элементов, но и противоречит фр. 8 (17).26¹¹⁸. В общий объем «всего», внутри которого выделены четыре области: земля, море, влажный нижний воздух, верхняя пограничная зона эфира, – солнце вообще не включено. Возможным решением проблемы может быть предположение, что в данном контексте под «всем» понимается только «видимое все», освещаемое солнцем, и речь идет о его конкретной функции: т.е. фрагмент имеет отношение не к «общей теории» смешения, а к «специальной теории», например к теме света или зрения. Тогда солнце может только обозначать внешнюю границу видимой области смешения, внутри которой будет не оно само, а только его свет. Тем не менее выделенное для рассмотрения по признаку видимости пространство, обозначенное как целое (все), имеет ту же структуру бинарного разбиения, представленную двумя парами, причем одну из них составляют две ипостаси одного «элемента» – воздуха.

В фр. 14 (21).3–6, перечисляющем части мироздания, сохранено все то же разбиение на пары: «...Солнце видимое белым и повсюду горячее, / бессмертные, которые погружены в жаркие и яркие [солнечные] лучи, / ливень во всем темный и хо-

¹¹⁸ Фр. 27 (38): «εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν, / ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα, / γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἡ δ' ὑπὸς αἴθρ / Τῖτάν ἡ δ' αἰθήρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα». Ср. фр. 8 (17) 26: «ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι, / τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστωι» – «ведь все они равны и одновременно рождены, но у каждого своя [почетная] доля, согласно их нраву». Если принять конъектуру Дильса (ἥλικα), использованную А. В. Лебедевым в переводе («Давай я скажу тебе прежде, что равны по могуществу...») или Райта (там же. С. 196: «εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶτ' ἐξ ὧν ἥλιος ἀρχήν, / τὰλλα δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα...») – «давай я расскажу тебе, как сначала Солнце и все остальное, что мы видим сейчас, стало различным...»), то у нас окажется список из пяти «элементов», два из которых обозначают воздух. Кроме того, свидетельства Аристотеля и его комментатора Александра оказываются на стороне рукописного варианта: «Συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πῦρὶ τὰλλα πάντα ἀντιτίθειν» – «Но и он [Эмпедокл] сводит их [четыре начала] к двум: и противопоставляет огню все остальные» (Аристотель. О возникновении и уничтожении 330 b 20); «ἀλλὰ τῷ πῦρὶ τὰ ἄλλα ἀντιτίθεναι ὡς μίαν τινὰ φύσιν ὄντα τὰ τρία, ὡς εἶναι φησι δῆλον ἐκ τῶν ἐλῶν αὐτῶν» – «но огню он [Эмпедокл] противопоставляет остальное, как если бы эти трое были бы единой природой» (Александр. Комм. к «Метафизике» 34.9). Ср. также фр. 37 (47): «ἄθροεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἄγέα κύκλον» – «ведь [Луна] взирает на сияющий круг Владыки, который напротив нее». Ср. эпитет «ἀγής» («сияющий») с эпитетом Солнца у Парменида «εὐαγέος» («благосияющий», фр. 10) и его же описание Луны в фр. 15: «αἰεὶ παλταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο» – «все время смотрящая на сияющее Солнце» (Wright. Empedocles the extant fragments... P. 202); сопоставление с Парменидом доказывает, что Владыкой у Эмпедокла названо Солнце. Об образе солнца в греческой литературе как «распорядителя, судьи, владыки» небесных движений см.: Лебедев А. В. Агональная модель космоса у Гераклита // Историко-философский ежегодник* 87. М., 1987. С. 35–37.

лодный (букв.: «вызывающий дрожь»), / а из земли проистекает плотное (букв.: «тесно перепутанными корнями») и твердое. Во Вражде все разнообразно и порознь [друг с другом], / но сходится вместе в Любви и друг друга вожделеет»¹¹⁹. Солнце семантически связано с небесными телами, погруженными в солнечные лучи, и противопоставлено им как видимое невидимому¹²⁰. А ливень противопоставлен земле как текущее вниз «текущему» (растущему) вверх и как мягкое – твердому. Но одновременно солнце может рассматриваться как противоположность ливню по признакам (белое – темное, горячее – холодное), а земле – как крайние верхняя и нижняя границы «всего». Пространственное членение упомянутых четырех областей иное, чем в предыдущем фрагменте: Солнце и другие небесные тела дают не вертикальное, а горизонтальное деление верхней области (как мужское и женское в средней). Оно, впрочем, имеет признаки изоморфизма вертикальному членению, так как содержит противопоставление темного и светлого, характерное для верха и низа. Предикат «погружены» указывает на нижнее положение небесных светил по отношению к Солнцу. Четверичная схема «всего», хотя и вписана в последующих строках в концепцию порождений через смешение, упорядоченных далее в том же фрагменте, как «Мировое древо», тем не менее совсем не напоминает формулу четырех элементов. Ведь даже если мы вслед за Райтом будем считать, что четвертый элемент, воздух, в этом фрагменте обозначен словом «αὐγή» (букв.: «солнечный свет»), основным содержанием фрагмента бесспорно останется описание пространства через обозначение его значимых объектов, ориентированных друг относительно друга в определенной последовательности (сверху вниз)¹²¹. Поэтому «αὐγή» не может обозначать «воздух» как материальный элемент, а является знаком зоны, лежащей ниже солнца, с присущими ей качественными характеристиками. В других фрагментах ее обозначают «божественный» эфир, небо или птицы.

¹¹⁹ ἥελιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντηι, / ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ, / ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δυοφόεντα τε ῥιγαλέον τε· / ἐκ δ' αἷης προρέουσι θελεμένα τε καὶ στερεωπά. / ἐν δὲ Κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πέλονται, / σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότῃ καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.

См. ценные комментарии Райта к *haraux legomena* «θελεμένα» (Wright. Empedocles the extant fragments... P. 178, п. 6); значение «с плотно спутанными корнями» восстанавливается по аналогии с гомеровским словом «προβέλυμα» (Илиада 21.260; Одиссея 5.444; O'Brien. Empedocles' Cosmic Cycle... P. 266–267); ср. также определение из лексикона Гесиχия «ὄλον ἐκ ῥιζῶν» – «[сосуды] целиком из корней»; в данном случае значение слова дополняет внешнюю характеристику «проистекающих из земли [вещей]» (плотные, твердые) описанием внутренней, невидимой «структуры» (с плотно перепутанными корнями). Глагол «προρέουσι» (букв.: «вытекает из [земли] наружу, проистекает») соотносится с «ливнем», текущим вниз и внутрь земли, в предыдущей строке.

¹²⁰ См. анализ этой строки выше.

¹²¹ Ср. современное описание передачи визуального образа пространства в быденном языке: «Вербальные описания пространства [...] представляют собой, по сути, перечисление размещающихся в нем вещей, с указанием ориентации одной вещи относительно другой. Таким образом, быденное пространство есть объектно-заполненное пространство: как и мифопоэтическое, оно конституируется вещами [...] но его структура не наделена тем глубоким мировоззренческим смыслом, который характеризует структуру мифопоэтического пространства» (Кобозева И. М. Грамматика описания пространства // Логический анализ языка. Языки пространства. М., 2000. С. 154–155). Очевидно, такие устойчивые черты вербализации зрительного образа пространства в различных культурах, как «...дискретность, составность, членимость на отдельные фрагменты, соотносимые с организующими его объектами» (там же), связаны с его естественным восприятием. Обозначение только определенных объектов и «разрывы» пространства в словесных описаниях соответствуют нормальному визуальному восприятию только «заметных» или «замеченных» объектов. Утверждение Эмпедокла «οὐδὲ τι τοῦ παντός γενεὸν πέλει οὐδὲ λερύσσον» – «ничто в целом не бывает ни пустым, ни лишним» (фр. 10 (13)) можно понимать как формулировку рационалистического принципа непрерывности «топографического» пространства. Этот принцип мы можем сформулировать следующим образом: если целое (ὅλον, πᾶν) состоит из мест, занятых его частями, то между его частями, которые оно все (πᾶντα) вмещает в себя, не может быть никаких промежутков.

В противоположном по содержанию фр. 19 (27), где описана нерасчлененность Целого, упомянуты только три «элемента»:

ἐνθ' οὐτ' ἡέλιος διείδεται ὦκέα γυῖα
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα

Там не видно ни быстрых членов Солнца,
ни косматой силы Земли, ни Моря.

Тем не менее в этой «невидимой» картине структурированного Целого мироздания все правила иконографии пространственного расположения макрочастей и их взаимоотношений соблюдены. Область солнца и море указывают на высшую и нижнюю границы, земля – на границу, их разделяющую: возможность «раздвоения» которой в расчлененном мире отражена в описательном способе ее обозначения: «косматая сила». Эпитет несомненно имеет отношение к растительности¹²². Его словосочетание со словом «сила» указывает на рост (или жизнь) и соответственно на место ее локализации – среднюю «воздушную» пространственную зону. Рост вверх «косматой силы земли» соотнесен с «быстрыми членами Солнца», лучи которого направлены вниз и, по сути, как и «αὐγή» (солнечный свет, лучи), указывают не на само солнце, а на верхнюю часть неба, поэтому в описательных обозначениях земли и солнца неявно содержится разделение средней зоны на две: эфир и аэр, как и в разобранных выше двух фрагментах. Поэтому мы без труда восстановили полную шестичленную схему описания Целого мироздания через его части¹²³, совпадающую с предыдущими фрагментами: две крайние границы обозначены небесными телами и морем, средняя (смежная) зона разбита на высшую (эфир – воздух, смешанный с солнечными лучами) и низшую (аэр – воздух, смешанный с влагой), и, наконец, дано указание двух перевернутых векторов взаимодействия космических агентов в смежной зоне: огонь движется вниз (при его естественном движении вверх) и земля (или влага) – вверх (при их естественном движении вниз). Отдельные детали этой схемы в различных вариантах могут быть опущенными, сокращенными или развернутыми при помощи особых способов выражения, а каждый фрагмент имеет свой неповторимый рисунок и акцентированную область описания.

Последний лаконичный пример перечисления природных объектов мироздания проясняет способ введения в рассмотрение «элементов» как частей макрочастей

¹²² Представление о том, что растительность – волосы Земли, широко распространенный мифологический мотив; ср. фр. 71 (82): «ταῦτ' αὖ τριχες καὶ φύλλα καὶ οἰωνῶν πτερὰ πυκνά / καὶ λεπίδες γίνονται ἐπὶ στίβαροις μέλεσσι» – «одно и то же волосы и листья и густые перья птиц/ и чешуя на крепких телах»; и особенно 510 (A 70): «Ἐ. πρῶτα τὰ δένδρα τῶν ζώων ἐκ γῆς ἀναφῦναι φησι, ... τὸν τοῦ ἀρρενὸς καὶ τοῦ θήλεος περιέχειν [...] αὖξεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ θερμῇ διαίρόμενα, ὥστε γῆς εἶναι μέρη» – «Эмпедокл говорит, что первыми из животных выросли вверх из земли деревья [...] которые содержат в себе одновременно мужское и женское [...] а растут они оттого, что из земли поднимается содержащееся там тепло (огонь), так что [растения] – части земли».

¹²³ Постоянное присоединение Любви и Вражды к цепочке перечислений «элементов» (8 (17), 14 (21) и др.) выполняет функцию аналогичную «ориентирующим» эпитетам; внутреннее положение Любви и внешнее Вражды было отмечено выше. Любовь и Вражда также могут рассматриваться отдельно от «элементов» (11 (16); 119 (A 52)), поскольку в концепции Эмпедокла динамический компонент превалирует. В доксографических свидетельствах «шесть начал» Эмпедокла, как правило, упомянуты (210 (A 30)), 114 (A 32); 5; 44; 62(0) по Боллаку), но перипатетическое разделение их на «четыре материальные» и «две действующие» причины существенно меняет смысл всей схемы. Самый близкий по содержанию классический философский текст, на мой взгляд, – это фрагмент 43b2–c3 из «Тимея» Платона, где с темой «стихий» связано упоминание шести направлений движения (вперед – назад, направо – налево, вверх – вниз), возможных для природного тела.

Универсума: «и Сияющее, и земля, и небо, и море – все они верны свои частям, которые, сбившись со своего пути, родились в смертных»¹²⁴. Отношение макрочастей мироздания и «элементов» как их собственных частей, позволяет им репрезентировать друг друга либо как *totum pro parte*, либо, наоборот, как *pars pro toto*. Иногда неуловимый переход от описания макроуровня к описанию микроуровня мироздания происходит с помощью указательных слов с нулевой семантикой: сопричастность макрочастей и микрочастей целого к средней мировой зоне смешения или их участие в процессе рождения и жизни отождествлено. Например, в фр. 14 (21), две трети которого мы подробно разобрали выше, последовательно сменяются три плана изображения: сначала рассматривается структурированная бинарными парами макрочастей совокупность целого мироздания, затем развернута лестница живых существ («Мировое древо»), а последняя часть, посвященная «пробегающим друг через друга» агентам образования смесей смертных существ, соотносится с микроуровнем мироздания, или «элементами». Средний уровень выделен с обеих сторон темой смешения. Описание макрочастей мироздания заканчивается фразой: «ἐκ τοῦτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται» – «из них ведь все, что было, есть и будет», а описание средней зоны (Мирового древа): «αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων γίγεται ἀλλοιωτά: τόσον διὰ κρήσις ἀμείβει» – «они одни и те же, но, пробегающие друг через друга, они становятся (рождаются) разными видами»¹²⁵, столь они меняются из-за смеси». Местоимение «они», использованное в переводе, последовательно указывает на агентов процесса на всех трех уровнях. Образование живых существ среднего уровня происходит из частей, отделившихся от макрочастей мироздания или «изменивших» траекторию своего естественного движения¹²⁶, они и составляют живые существа, которые по своей внутренней структуре представляют собой «смеси». Их устойчивые характеристики – видимость, изменчивость и разно-

¹²⁴ ἄρθμια μὲν γὰρ ταῦτα ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν, / ἡλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἡδὲ θάλασσα, / ὅσα φιν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα πέφυκεν (фр. 25 (22).2). В переводе для упрощения понимания переставлены первая и вторая строки. Слово «ἄρθμια», которое буквально значит «соединенные или соединимые» (переведено «верные»), включено в круг эротических синонимов, связанных с Любовью (одно из ее имен, Гармония, имеет тот же корень, а ее функции обозначены как «ἄρθμια ἔργα» – «соединяющие дела»). Рождение в виде смертных, в серединной смешанной области, описывается как потеря своего (характерного, присущего) «пути». Ср. фр. 47 (35).15: «διαλλάξαντα κελεύθους» – «сменив пути» – о рождающихся путем смешения; а также свид. 170: «οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων, οὐ κάτω τι τῶν κούφων [...] ἀλλ' ἄκρατοι [...] φερόμενοι φώρας ἰδίας [...] ἵνα καὶ τόπους ἀμείψαντα καὶ δυνάμεις ἀπ' ἀλλήλων μεταλαμβάνοντα καὶ τὰ μὲν κινήσεως τὰ δὲ μόνης ἀνάγκης ἐνδεθέντα [...] ἐξ οὗ πέφυκεν ἐνδοῦναι καὶ μεταστῆναι [...] ἀρμονίαν καὶ κοινωσίαν ἀπεργάσῃται τοῦ παντός» – «ни сверху не было ничего тяжелого, ни внизу ничего легкого, но они [«элементы»] были не смешаны [...] и двигались своими собственными движениями [путями], [пока не появилась Любовь], чтобы они, обмениваясь местами и принимая способности друг друга [...] уступали присущие (букв. «прирожденные») им места и обменивались ими и [тем самым] создали гармонию и общность Универсума» (Плутарх. О лице на Луне 926 d).

¹²⁵ Ср. фр. 16 (26) 2: «αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα / γίνοντι(αι) ἀνθρώποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν» – «ведь они те же самые, но пробегающие друг через друга / становятся (рождаются) людьми и другими животными».

¹²⁶ Ср. фр. 82 (104): «καὶ καθ' ὅσον μὲν ἀραιότατα ξυνέχυσε πεισόντα...» – «насколько самые разряженные оказались упавшими [вниз]...» Плотность – характеристика нижних слоев (особенно земли), разряженность – верхних (особенно огня) (ср. фр. 70 (75)). Описанный процесс имеет направление, противоположное процессу питания, который состоит в «осаждении» плотных частиц; см. также свидетельства 234 (по Боллаку) и 235 (A35): «Ἐ. ἔλεγε μὴ διὰ παντός ἐστῶτας εἶναι μὴδ' ὠρισμένους τοὺς τόπους τῶν στοιχείων, ἀλλὰ πάντα τοὺς ἀλλήλων μεταλαμβάνειν» – «Эмпедокл сказал, что не везде в Целом [Универсуме] (в наречном значении «διὰ παντός» можно перевести «всегда», как у А. В. Лебедева; мне кажется, что буквальный перевод предпочтительней, хотя возможно, что пространственное и временное значения совмещены) места элементов определены и постоянны, но они все занимают места друг друга»; «ὁ δὲ Ἐ. ἀντιπαράχωρεῖν ἀλλήλοις φησίν, ὥστε τὴν γῆν μετέωρον φερεσθαι καὶ τὸ πῦρ ταπεινότερον» – «Эмпедокл говорит, что [элементы] взаимно меняются местами, так что земля поднимается в воздух, а огонь опускается к земле».

образе, а самотождественность и специфический способ взаимодействия – сложение в результате проникновения друг в друга – качество микрочастей. Таким образом, во второй из процитированных фраз фрагмента одновременно имеются в виду две стороны процесса рождения: скрытая внутренняя (механизм смешения микрочастей и сама смесь) и видимая внешняя (появление разнообразных видов).

Микроуровень мироздания в отличие от двух предыдущих не имеет пространственной вертикально ориентированной структуры. Характерные космогонические движения вверх – вниз развернуты в горизонтальную плоскость и замещены движениями внутрь – наружу. Именно эти отношения позволяют сохранить некоторые линии маркировки на микроуровне мироздания. И в этом случае описание процесса и фиксирование его направления превалирует над рассмотрением его агентов, в качестве обозначений которых используется лексика всех трех указанных выше групп, притом что даже в одной группе присутствуют маркированные отношением верх – низ названия одного элемента: эфир всегда обозначает верхний слой воздуха, «ἄήρ» – нижний, «γῆ» – поверхность земли, «χθών» – ее глубь или само вещество земли. Эти элементы использованы в пространственной схеме средней зоны Универсума как шкала, и их обозначения взяты из обычной «нейтральной» лексики. Для подвижных элементов, огня и воды, играющих активную роль в процессах, выстраивается такой ряд синонимов, где имплицитно отображено их положение, внутреннее или внешнее, или направление их движения. Два слова с естественным «векторным» значением движения вниз мы уже упоминали: (ὄμβρος) «ливень» о воде и (αὐγή) «солнечный свет, луч» об огне или эфире. Опираясь на концепцию света у Эмпедокла (отраженного от поверхности солнца разреженного огня)¹²⁷, можно считать, что все обозначения солнца: ἥλιος («солнце», фр. 27 (38), 60 (71)); ἡλέκτωρ («сияющее», фр. 25 (22)); ἡελίοιο ἀγλαὸν εἶδος («солнца сияющий облик», фр. 19 (27)) и ἡέλοι...ὠκέα γυῖα («быстрые члены Солнца», фр. 21 (27)) – имеют ту же векторную компоненту и противопоставлены обозначению огня («πῦρ») или его синониму «φλόξ» (пламя)¹²⁸. Огонь – единственный из нейтрального ряда «стихий», обыденное значение которого уже содержит указание на направление его движения, так как огонь движется вверх¹²⁹. Еще в двух фрагментах, в которых описано

¹²⁷ См. примечание 107 о «невидимом огне» и фр. 36 (44): «ἀνταυγεῖ πρὸς Ὀλύμπου ἀταρβήτοισι προσφύοις» – «[Солнце] бестрепетным ликом к Олимпу отвечает [отсылает лучи]». Глагол «ἀνταυγεῖ» (букв.: «отсвечивать») имеет тот же корень, что и слово «луч, солнечный свет»; эпитет лика Солнца «бестрепетный» ср. с эпитетом моря «πολύκλυτος», или «πολύκλυτος» (фр. 27 (38)) – «сильно волнующееся». Олимп – высшая точка Земли, тем не менее обозначает направление солнечных лучей вниз. Солнце знаменует высшую границу видимого мира, как море – низшую. Солнце рассматривается как зеркало, отражающее поднимающийся с земли огонь.

¹²⁸ «ἡ δὲ φλόξ ἱλάειρα μινυνθαδῆς τύχε γαίης» – «веселому пламени досталось немного земли» (фр. 84 (85)). Фрагмент можно прочитать и в контексте теории смешения Эмпедокла (все типы видимых вещей смешаны и проявляют качества доминирующего в смеси агента), и в контексте динамической структуры Универсума (все, что движется вверх, по сути – огонь, вниз – земля).

¹²⁹ См. фр. 53 (62): «οὐλοφνεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον, / [...] / τοὺς μὲν πῦρ ἀνέλεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι...» – «первыми вверх из-под земли взошли сросшиеся виды / [...] / их вытолкнул наверх огонь, желая достичь подобного» (в том же фрагменте упоминаются «побег» мужчин и женщин, по противоположению «сросшиеся» типы могут репрезентировать растения, в которых пол не разделен); ср. фр. 62 (73) – демиургическая деятельность Киприды, описанная как гончарное мастерство («ὥς δὲ τότε χθόνα Κύπρις, ἐλεῖ τ' ἐδίφην ἐν ὄμβρῳ, / εἶδεα ποινύουσα θοῇ περὶ δῶκε κρατύναι» – «как тогда Киприда землю намочила ливнем / и, спеша, дала быстрому огню укрепить формы»), повторяет этапы природного роста растений. Рост и горение представляют собой параллельные процессы, так как имеют одинаковую направленность вверх (см. выше).

формирование плоти и кости, имя Гефеста отмечает внутреннее положение огня: «земля оказалась равной Гефесту, ливню и всюду видному эфиру...» (фр. 83 (98)), и «любвеобильная земля в утробе широкой своей приняла две из восьми частей блестящей Нестиды, четыре [части] Гефеста...» (48 (96))¹³⁰. В результате мы получаем следующую четверичную схему из разных обозначений огня: верхнее положение (Солнце), движение вниз (солнечный свет), движение вверх (огонь), нижнее, внутреннее положение (Гефест). Для других элементов эта схема полностью не воспроизводится. Для земли мы обнаружили в фрагментах трехчленное деление: высшая точка земли (гора, Олимп, дерево) – поверхность земли (нейтральное обозначение) – внутренность земли (Аид, *χθών*). Два оставшихся средних «элемента» дополняют друг друга как статичный (воздух) и динамичный (вода): воздух разбит на верхний (эфир) и нижний (аэр) слои, его эпитеты указывают на смешанную его природу: верхний «блестящий, божественный, видный всем» смешан с огнем; нижний «влажный» – с водой. Вода – единственный «элемент», чье обыденное название не вписано в систему соответствий, в то же время ее обозначение «ливень» указывает на направление движения сверху вниз (снаружи вовнутрь), а обозначение «море, слезы, пот, источник, Нестиды» – на движение изнутри наружу. В связи с этим оказывается, что система обозначений «элементов», или микрочастей Универсума в сжатом виде воспроизводит его динамическую структуру, подробно представленную в разобранных выше описаниях его природных макрочастей и «Мирового древа». Причем доминирующее универсальное положение огня воспроизводится в его обозначениях, как и в схеме, сформулированной самим Эмпедоклом (фр. 7 (6)).

Пространственная ориентированность любого из наименований «элементов», обнаруженная в настоящем исследовании, помогает разрешить одну загадку Эмпедокла, по поводу которой у комментаторов нет определенного мнения. В описании механизма зрения упомянут Огигиев огонь, который Афродита «заперла внутри оболочек глаза» (*ἐν μὴνίῳ ἔεργμένον ὠύύγιον πῦρ*). Следуя логике различения внутреннего и внешнего в значении эпитета, надо выделять не позднейшее временное значение (древний), а локальное (подземный): культ Огига, отца Кадма, – это хтонический культ подземного божества¹³¹. Тогда сочетание «Огигиев огонь» будет иметь соответствующее контекстуальное значение: «внутренний огонь, поднимающийся наружу», так как имя Гефеста, также обозначающее внутренний огонь,

¹³⁰ Фр. 83 (98): «ἡ δὲ χθών τοῦτοισιν ἴση συνέκρυσσε μάλιστα, / Ἡφαίστωι τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανό-
ντι...» Таким образом, при формировании плоти во взаимодействие вступают два внутренних «элемента» (земля и огонь) и два внешних (вода, проникающая снаружи, и воздух, смешанный с огнем, чье верхнее положение подчеркнуто эпитетом). Внутренность земли в поэтике параллелизма соответствует материнской утробе, поэтому это описание можно отнести и к первым живым существам, рожденным Землей, и к формированию плода у животных; в фр. 48 (96 В) о формировании костей эта аналогия еще более отчетлива: «ἡ δὲ χθών ἐλπίρος ἐν εὐτέροισι χοάνοισι / τὸ δύο τῶν ὀκτὼ μετέων λάχε Νήστιδος αἴγλης, / τέσσαρα δ' Ἡφαίστωιο». Здесь два внутренних «элемента» – земля и огонь; вода хотя и обозначена именем Нестиды, как в фр. 7 (6), обозначающим нижнее, внутреннее положение, но имеет эпитет верхнего уровня: т.е. в отличие от плоти, которая образуется при проникновении воды внутрь, при формировании кости внутренняя вода выдавливается наружу, как в космогоническом процессе, приводящем к образованию моря и уплотнению внутренности земли.

¹³¹ Ср.: перевод А. В. Лебедева – «первобытный», перевод Райта – «элемент огня» и комментарий к нему: «an obscure word which seems to mean «ancient» [...] «without a known beginning», and appropriate therefore for the element of fire» – «неясное слово, значение которого, по всей видимости, «древний» [...] «без начала», и поэтому подходящее для элемента огня». У Боллака просто «la flamme antique» («древний огонь»). Как и в других случаях, все интерпретации имеют не пространственный, а «исторический» характер, что невероятно, поскольку «исторической» концепции времени у Эмпедокла нет: у него описаны только постоянные процессы.

маркирует только уровень Универсума, а направление движения вверх передается словом «огонь»¹³². Временной оттенок значения, возможно, также присутствует, но в значении «изначальный», «первый», как и в фр. 27 (38), которому он симметричен: Солнце так же, как пламя, светящее изнутри лампы или глаза, делает видимым все вокруг, поэтому оно «начало» всему видимому миру смешения, части которого «равны». Тот же огонь внутри глаза далее назван «κύκλωα κούρην»; последнее слово имеет два омонимичных значения: «зрачок» и «девушка», а первое слово — это «солнечный» эпитет «круглоглазая», который в фр. 10 Парменида употреблен по отношению к Луне (см. выше). Таким образом, в описании огня, просвечивающего из глаз живого существа, вновь происходит совмещение пространственных уровней Универсума: нижнего (подземный Огигиев огонь) и верхнего («круглоглазая дева» — парафраза для Луны¹³³), в обозначениях которых содержится имплицитное указание на направление движения вверх или изнутри наружу или вниз.

* * *

Цели, которые мы поставили перед собой в нашем исследовании, были очень скромными — прочитать и прокомментировать фрагменты, имеющие отношение к так называемому учению Эмпедокла о четырех элементах, исходя из внутренней логики языка и поэтики автора, временно оставив в стороне устоявшиеся оценки, восходящие ко времени Аристотеля. Отправной точкой исследования стали традиционные нерешенные проблемы о системе наименований элементов у Эмпедокла и значении обобщающего слова «корни». Полученные результаты открывают картину, разительно отличную от штампов, принятых в современной научной литературе. Вместе с тем надо признать, что это только первое предварительное чтение, и оно несомненно нуждается в дальнейшей проработке и осмыслении. Собственно говоря, наше продвижение в глубь древнего текста затронуло только поверхностный смысловой слой, связанный с особенностями архаической логики, и поэтому мы пока не можем отличить общий типологический культурный фон в поэме Эмпедокла от его авторского голоса. Типичная для мифа логика, проявляющаяся в синкретизме качественно-пространственных категорий, специфическом соотношении Целого и его частей, динамизме и изменчивости самого языка и обра-

¹³² ὥς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὀπλίσσατο λύχρον / χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο. / ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμοργούς, οἳ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασιδνᾷσιν ἀνέτων, / φῶς δ' ἔξω διαθροῖσσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν, / λάμπεσκεν κατὰ βῆλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν / ὥς δὲ τότ' ἐν μὴνιγῆιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ / λεπτήσιον (τ') ὀδόνῃσι λοχάζετο κύκλωα κούρην, / [...] / αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀλέστεγον ἀμφιναέντος, / πῦρ δ' ἔξω διέσσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν

Как если кто-то, собираясь выйти в ненастную ночь, снаряжает светильник светом зажженно-го огня, он прилаживает к нему [стенки из] полотна, чтобы они отражали дуновение ветров, а свет, который тоньше [воздуха], проскакивает наружу и светит беспрепятственно лучами на пороге [в темноту], так и тогда Огигиев огонь, запертый внутри оболочек, Афродита круглоглазую Деву-зрачок заключила в тонкие покрывала [...] которые закрыли глубину обтекающей вокруг воды, а огонь, поскольку он тоньше, проскакивал наружу (фр. 88 (84)).

¹³³ Отметим следующую важную деталь: фрагмент начинается со сравнения с пламенем фонаря, который светит в темноту ночи, поэтому парафраза, обозначающая именно ночное светило, в дальнейшем описании света глаза вполне уместна. Луна, по Эмпедоклу, только отражает солнечный свет (38 (43), 37 (47)), таким образом само Солнце и в этом фрагменте оказывается вынесено за пределы «смертной природы», присутствуя в ней только своим отраженным светом.

за мира, им создаваемого, приоритете процесса над сущностью, оказывается характерна и для этого памятника. Анализ самого текста позволяет найти другой ракурс зрения и поставить к нему другие вопросы. Ведь обнаружение «общего» ментального фона, объединяющего не только две поэмы Эмпедокла, но и Эмпедокла, Гомера, Гесиода, Парменида, Гераклита и трагиков, противопоставляя их поздней литературе, начиная с Аристотеля, само по себе – ценное открытие. И возможно, следует сначала отвлечься от личного вклада каждого автора в каноническую перипатетическую историю философии, который на самом деле является всего-навсего фикцией той же традиции, и обратить внимание именно на общее: язык и поэтику древнейших произведений и отображенные в них характерные концепции пространства, времени и процесса.