



А. К. Бергер

АНАКСАГОР И АФИНСКАЯ ДЕМОКРАТИЯ

Если развитие научной и философской мысли в сильнейшей степени зависит от окружающей социально-экономической и политической среды, то особенно рельефно эта зависимость выступает в античной Греции VI—V вв. Ионийская материалистическая натурфилософия была теснейшим образом связана с социально-экономической и политической действительностью малоазиатских полисов — родины Фалеса, Гераклита, Анаксимандра, Анаксимена, Левкиппа и многих других. Эти основоположники материалистического мировоззрения выступают перед нами как политические мыслители и активные участники политической борьбы. Фалес Милетский, например, советовал ионийским полисам образовать единое государство со столицей на острове Теосе. В этом совете, который передает нам Геродот, мы видим совершенно новую точку зрения на рабовладельческое государство. Представление об этом государстве решительно порывает с полисной замкнутостью: $\delta\varsigma$ [Θαλής] ἐκέλευε ἐν βουλευτηρίῳ Ἴωνας ἐκτρεφᾶν, τοῦ δ' εἶναι ἐν Τέῳ..... τῆς δ' ἄλλας πόλεως οἰκονομίας μὴδὲν ἥσσον νομίσασθαι καθάπερ εἰ δῆμοι εἴεν¹. Фалес «предложил ионянам создать себе один Совет, которому надлежало быть на острове Теосе..., другие полисы, несмотря на это, должны были считаться полисами, хотя бы они и занимали положение демонов». Здесь совершенно ясно высказана идея государства объединенных полисов, отдельные полисы политически подвластны объединенному государственному целому, хотя остаются полисами. Не менее замечательный план политического объединения ионийских полисов выдвинул и Биант из Приены (там же). О политических интересах Гераклита говорит греческий грамматик Диодор². «Сочинение Гераклита, называемое „О природе“, в действительности трактует не о природе, а о государстве; природа привлекается им только в качестве параллели». Приведя эту цитату, С. Я. Лурье характеризует философию Гераклита как проекцию теории права сильного на природу, подчеркивая тесную связанность натурфилософской и философской мысли с общественно-политическими интересами ее представителей³. На многочисленные политические высказывания древнегреческих атомистов, в частности Демокрита, обращает внимание А. О. Маковельский⁴. Меж-

¹ Herod., I, 170, 10.

² Diog. Laert., XI, 11; см. С. Лурье, Очерки по истории античной науки, М., 1947, стр. 35.

³ Должен заметить, однако, что теория права сильного как теория политическая во времена Гераклита еще не сложилась.

⁴ А. О. Маковельский, Древнегреческие атомисты, Баку, 1946.

ду тем эта связь эллинской философской мысли с политической борьбой и политической идеологией изучалась весьма недостаточно, а по отношению к Анаксагору подобная постановка вопроса отсутствует до сих пор вовсе⁵. Однако Анаксагор занимает весьма большое место в истории древнегреческой мысли, и, как это замечено С. Я. Лурье, для современников Анаксагор являлся признанным вождем совершенно определенного мировоззрения⁶. С другой стороны, античная традиция связывает Анаксагора непосредственно с политическими и культурными интересами афинской демократии, включая тем самым его в число ее активных сторонников. Цель настоящей статьи в том и состоит, чтобы, анализируя эту традицию, попытаться получить некоторые новые данные для характеристики политической идеологии древнегреческой демократии.

Этой демократии в высокой мере было свойственно теоретическое осмысление своей сущности и своей мировой роли. Современники Перикла прекрасно понимали мировое значение Эллады своего времени. Всемирно-историческая концепция труда Геродота выразительно свидетельствует об этом. В меньшей степени это свойственно труду Фукидида, поскольку он держался в основном антидемократического мировоззрения. Следует подчеркнуть, что воззрения относительно высокого предназначения Эллады и особенно Афин в V в. были характерны только для демократии. Ее враги, олигархи-лаконофилы цепко держались за идеал самодовлеющего олигархического полиса в политически и экономически разобщенной Элладе, чему в немалой мере способствовало устранение реальной опасности нападения со стороны Персии.

В современных исследованиях политической идеологии древней Греции господствует взгляд, что основной чертой этой политической идеологии был идеал замкнутого полиса; тем самым совершенно игнорируется политическая мысль древнегреческой демократии, а в качестве общеэллинской политической идеологии выдвигается идеология олигархическая. Здесь не место исследованию этого факта; отмечу только, что он находится в тесной связи с авторитетом литературного наследства Платона и Аристотеля, примыкавших к олигархическим группировкам, а также с тем обстоятельством, что политическая литература V в. до нас дошла либо в виде сравнительно немногочисленных фрагментов произведений так называемых «софистов», или как отражение этой литературы в трудах Геродота и Фукидида, в трагедии и в комедии.

Ввиду того, что в современной литературе отсутствует четкая характеристика демократической идеологии, а в связи с этим и идеологии олигархической, представляется необходимым дать примерную характеристику обоих направлений политической мысли Эллады.

Для политического мировоззрения олигархов характерны построения своего рода утопий. Такова политика Платона или VII книга «Политики» Аристотеля; таково «Воспитание Кира» Ксенофонта. Их социально-политическое содержание достаточно известно, следует подчеркнуть, однако, что автаркия полисов в этих теоретических построениях основывалась не на эксплуатации рабского труда, а на эксплуатации труда несвободных, порабощенных земледельцев, хотя и не рабского состояния. Характерными чертами этих «идеальных» олигархических полисов была государственная собственность на землю, обобществление и государственное нормирование гражданского быта: граждане являются воинами, четко ограни-

⁵ Исключение составляет K. D i e n e l t, Die Friedenspolitik des Pericles, Wien, 1958, который говорит о политическом облике Анаксагора и о его влиянии на Перикла. Эта книга стала известна автору уже после сдачи статьи в набор.

⁶ Современники делили всех философов на «анаксаторовцев» и «пифагоровцев». Л у р ь е, ук. соч., стр. 87 со ссылкой на Diels, Fragm. d. Vors., II⁵, стр. 414, стк. 13.

ченными численно, социально равными, воспитанием которых с раннего детства должно заниматься государство. Всякий необходимый для поддержания жизни труд абсолютно исключался из быта этого гражданства. Для Аристотеля слово *βάναισος*, которым он обозначал основную массу афинского демоса, почти однозначно со словом *δοῦλος*. Этим со всей силой подчеркивается основной тезис политической теории олигархов — неспособность демоса к активной самостоятельной политической жизни. Основу государственной и общественной жизни должно составлять резкое неравенство гражданской элиты, пользующейся *σχολή* и погруженной в *ἀσχολία* массы *βάναισος*, создающих материальные условия для возможности жизни самого государства⁷. Политическая теория эллинских олигархов посвящена обоснованию неизбежности этого социального и политического неравенства во всяком цивилизованном и замкнутом обществе и государстве. Она дает также характеристику гражданина такого идеального государства.

Олигархическое мировоззрение в развитых демократических полисах связано с потомками прежней родовой и землевладельческой знати этих полисов. Известно, что социальная верхушка в этих полисах и в значительной степени их интеллигенция были представлены часто именно этими слоями. Конкретной исторической средой, питавшей эту идеологию, были отсталые, слабо развитые полисы, группировавшиеся вокруг Спарты. Политическая теория олигархов, идеализировавшая спартанский строй, уже в V в. получила кличку лакономании.

Политическая теория демократии утопий не создавала. Выше уже было сказано о сознании эллинской рабовладельческой демократией своей всемирно-исторической роли, которое отразилось в политической, исторической и философской литературе V в. В среде этой демократии родилась подлинная наука об обществе и государстве. Ее основной проблемой по вопросу об организации государства и власти являлась проблема политического равенства в его самом широком аспекте. В связи с этим возникла четкая постановка вопроса о законе и праве (*νόμος* и *δίκαιον*), о гражданской свободе и ее границах. Возник также вопрос о закономерности и динамике политической жизни, о роли человеческой воли (проблема *φύσις* и *νόμος*). Но, пожалуй, наиболее характерной чертой политической идеологии этой демократии была положительно решаемая проблема Афинской морской державы, вопрос о закономерности и неизбежности власти Афин в Державе, т. е. проблема новой государственной формы, сложившейся в результате прогрессивного развития эллинского полиса. Вокруг проблемы Державы сгруппировались все основные вопросы политической теории демократии: о равенстве и подчинении, о подчинении и свободе, об объединенности полисов под единой властью и их автономии, о законе и праве, о неизбежности подчинения силе и теоретическом оправдании этого положения. Если для внутриполисных отношений демократии основной нормой было равенство граждан (*ισότης*), мыслившееся прежде всего как равенство перед законом (*ισονομία*), то для Державы, государства полисов, эта норма должна была существенно модифицироваться в связи с тем, что сама Держава, мыслившаяся как единство, состояла из множества частей. Это обстоятельство нашло отражение в характерном глаголе *ισομερεῖν*⁸ — иметь равное участие в чем-либо, нередко употреблявшемся в политическом языке демократии. Термин *πόλις* на языке

⁷ Для политической теории Аристотеля вопрос осложняется его основной телеологией, согласно которой государство предшествует существованию человека как *ζῷον πολιτικόν*.

⁸ См., напр., Th u c., VI, 39.

демократической теории получал, таким образом, расширенное значение и мог в известной мере переноситься и на Державу. Предполагать так дает основание приведенный текст из Геродота и ряд других текстов V в., как это я постараюсь показать ниже. С другой стороны, термин «полис» для демократической теории переставал быть специфическим выражением понятия «государство».

Исследование источников и особенно плутарховой биографии Перикла для выяснения политического лица Анаксагора дает возможность увидеть самое непосредственное влияние Анаксагора на Перикла, прежде всего как на политического деятеля и оратора. Но это влияние могло быть возможно лишь в том случае, если совпадало их политическое мировоззрение. Таким образом, если это удастся доказать, то уже один этот аргумент косвенного характера дает нам несомненные основания считать Анаксагора сторонником демократии. Далее, сами наши источники в оценке личности Анаксагора и Перикла исходят из двух совершенно противоположных направлений, в которых позволительно усматривать отражение олигархической и демократической традиций, что могло быть опять-таки в том случае, если Анаксагор и его убеждения подвергались нападкам одних и вызывали симпатии у других. Предпринятый нами анализ биографии Перикла для выявления в ней этих двух противоположных направлений в отношении к Анаксагору и самому Периклу убеждает нас в том, что отрицательное принадлежит олигархам, положительное — демократам.

Циглер также указывает, что биографии Плутарха проникнуты политико-философской тенденцией, хотя и являются биографиями полководцев и государственных деятелей⁹. Еще Ф. Лео в своем исследовании об античной биографической литературе отметил в ней два направления — одно, более популярное, занималось биографиями политических деятелей и полководцев, другое сосредоточивало внимание на философах и философских школах, на представителях художественной литературы и имело в виду более узкий круг читателей¹⁰. В основном Плутарх придерживается популярной традиции, используя не только эллинистическую биографическую литературу, но и историографию IV и даже V вв., а также некоторые источники антикварного характера, например так называемая «Komodoumenoi-Literatur». В биографиях Плутарха, таким образом, возможно не только установить использованные им источники (как известно, сам он достаточно часто их называет), но в известной мере определить, как эти источники использованы. Не без основания в немецкой историографии античности конца прошлого и начала нынешнего века получила широкое развитие тенденция к расчленению плутарховых биографий на их источники, давшая немало ценных результатов¹¹. Особо, в связи с темой данной статьи, следует отметить весьма давнюю, но не утрачившую своей высокой ценности работу Г. Зауппе¹².

Биографию Перикла Циглер вслед за другими¹³ ставит особняком. Плутарх столкнулся здесь, как указывают названные исследователи, с таким количеством разноречивых сведений и оценок, что смог отразить их в своем изложении только в виде намеков. Действительно, эта биография насыщена противоречивыми сведениями фактического характера

⁹ K. Ziegler, Plutarchus, RE, п./т. 41, стб. 636—692.

¹⁰ F. Leo, Die griechisch-römische Biographie, Lpz, 1901.

¹¹ E. Kessler, Plutarchs Leben des Lykurgos, B., 1910.

¹² H. Sauppe, Die Quellen Plutarchs für das Leben des Pericles, «Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft Wissenschaften zu Göttingen», т. 13, 1866—1868.

¹³ W. Uxkull Gillenband, Plutarch und die griechische Biographie, 1927; эта книга оказалась для меня недоступной.

и противоречивыми оценками. При замысле Плутарха показать величие личности и дел Перикла значительное место в биографии занимают сведения, порочащие его. Однако, если анализировать текст биографии с точки зрения отражения в нем двух противоречивых традиций — демократической и олигархической, то можно, как мне кажется, наметить некоторый порядок в группировке материала. Под демократической традицией в общем виде следует понимать, как я уже сказал, сведения, положительно характеризующие деятельность и личность Перикла и его друзей, в первую очередь Анаксагора. В сведениях этого характера отразилась оценка политической действительности с точки зрения древнегреческой демократии. Конечно, в передаче Плутарха эта традиция в значительной мере модифицируется мировоззрением самого автора. В основе демократической традиции лежала соответствующая политико-философская и историческая литература V—III вв. В немалой мере демократическую традицию подкрепляли также исторические труды, хотя не всегда отражающие собственно демократическое направление, как, например, труд Фукидида, но неразрывно связанные с культурной и политической жизнью и средой афинской демократии. Немалое влияние на формирование демократической традиции оказывали и произведения комиков, столь широко цитируемые Плутархом. Демократическая традиция по самой своей природе представляется нам гораздо более достоверной, чем олигархическая, поскольку демократическая мысль классической Греции питалась реальной действительностью и была направлена именно на укрепление этой действительности, а не на построение утопий, характерных для лаконофило-олигархической политической мысли.

Олигархическая традиция проявляется в биографии Перикла в сведениях и оценках, прямо противоположных демократической традиции. Это — сообщения, более или менее резко порочащие и афинскую действительность, и Перикла. Олигархическая традиция в силу огромного авторитета литературного наследия Платона и Аристотеля и вследствие того, что она дошла до нас в гораздо большей сохранности, известна гораздо полнее, чем демократическая. Это — не только Платон и Аристотель, но и упоминаемые и цитируемые Плутархом Феофраст, и ряд других более поздних антидемократически настроенных авторов, и в первую очередь некоторые авторы V в., которые являются истоком олигархической традиции в исследуемой биографии. Неоднократно цитируемый Стесимброт, сообщения которого резко тенденциозны, представляет для нас в этом отношении источник исключительной важности.

Говоря об олигархической традиции, необходимо учитывать также ее интерпретацию самим Плутархом, которому эта традиция должна была быть ближе, чем демократическая.

В биографии Плутарха Перикл во всех определяющих моментах своей деятельности связан с Анаксагором. Подчеркнув, что Дамон был учителем Перикла вовсе не в области музыки: «Дамон же, будучи превосходным софистом, казалось, прятался за название музыки, скрывая от многих свою силу (софиста); с Периклом же общался как с атлетом политики в качестве (его) тренера и учителя. Однако не скрылся Дамон, пользуясь в качестве завесы лирой, но был изгнан остракизмом как замышляющий большие дела и сторонник тирании...», и упомянув далее об элеате Зеноне, слушателем которого Перикл тоже был, Плутарх переходит к роли Анаксагора в формировании личности Перикла: «Больше же всего общался с Периклом и главным образом придал ему политический вес и более высокое сознание своего положения демагога Анаксагор из Клазомен, который полностью возвысил и поднял в целом авторитет этого положения. Современники называли его „Разумом“ то ли потому, что изумлялись его

необыкновенным познаниям в физиологии, то ли за то, что он первый выдвинул как начало устройства всего (сущего) не случай, не неизбежность, но чистый, ни с чем не смешанный разум, разделяющий гомеометрии во всеобщем смещении всего остального» (Ὁ δὲ πλείστα Περικλεῖ συγγεγόμενος καὶ μάλιστα περιθεὶς ἔγκον αὐτῷ καὶ φρόνημα δημαγωγίας ἐμβριθέστερον, ὅπως τε μετέωρισας καὶ συνεξήρασε τὸ ἄξιωμα τοῦ ἥθους, Ἀναξαγόρας ἦν ὁ Κλαξιόμενος, ἐν οἷς τὸς ἄνθρωποι νοῦν πρόστηγγόρευον...—Pericl., IV). В этих словах Плутарх характеризует Анаксагора не как воспитателя личности Перикла вообще, но именно как политического деятеля, демагога; более того, в предлагаемом мной понимании слов το ἄξιωμα τοῦ ἥθους можно видеть свидетельство Плутарха о подятии Периклом авторитета демагогии как таковой, в чем решающая роль принадлежала Анаксагору¹⁴. То обстоятельство, что Перикл и здесь, и в следующих главах восхваляется именно как демагог, позволяет связывать это место с демократической традицией, и это тем более так, потому что для самого Плутарха понятие демагога было, по-видимому, одиозным. «Чрезвычайно восхищаясь этим мужем, — продолжает Плутарх, — Перикл, исполнившись так называемой метеорологии и бесед о возвышенных предметах, не только овладел строгим мышлением и высоким и чистым стилем речи, (вместо) пошлого шутовства на трибуне, но и приобрел достойную восхищения манеру поведения». Далее Плутарх подчеркивает, что вообще своим мировоззрением Перикл обязан Анаксагору: «Но не только это приобрел Перикл от общения с Анаксагором, но, по-видимому, также стал выше суеверий, которые порождаются ужасом перед явлениями природы у тех, кто не знает причин этих явлений, кто изуверствует и находится в смятении вследствие незнания с этими явлениями; каковое невежество устраняет знание физических явлений и вместо порождающего страх и возбужденное состояние суеверия вырабатывает правильное отношение к богам и государству (эусебию) вместе с наилучшими надеждами»: Οὐ μόνον δὲ ταῦτα τῆς Ἀναξαγόρου συνουσίας ἀπέλαυσε Περικλῆς, ἀλλὰ καὶ δεσιδαιμονίας δοκεῖ γενέσθαι καθ' ὑπερτέρος, ὅσῃν πρὸς τὰ μετέωρα θαμβὸς ἐνεργάζεται τοῖς αὐτῶν τε τοῦτων τῆς αἰτίας ἀγνοοῦσι καὶ περὶ τὰ θεῖα δαιμονῶσι καὶ ταραττομένοις δι' ἀπειρίαν αὐτῶν, ἣν ὁ φυσικὸς λόγος ἀπαλλάττει, ἀντὶ τῆς φοβερᾶς καὶ φλεγμαίνουσας δεσιδαιμονίας τὴν ἀσφαλῆ μετ' ἐλπίδων ἀγαθῶν εὐσεβείαν ἐργάζεται. Таким образом, εὐσεβεία здесь понимается как научное мировоззрение, основанное на рациональном познании природы, тесно связанное с рационалистическим этико-политическим мировоззрением. Термином εὐσεβεία обозначается не столько настроенность по отношению к богам, сколько настроенность общественно-политическая. Во всяком случае для Перикла — Анаксагора термин εὐσεβεία совершенно лишен религиозно-эмоционального содержания. Можно полагать, что такое политико-философское мировоззрение было характерно для афинской демократии второй половины V в. Черты этого мировоззрения были широко распространены в литературе того времени. Итак, мы видим, что Плутарх характеризует Анаксагора как одного из творцов политико-философской идеологии древнегреческой демократии.

Эта характеристика Анаксагора дается в тексте биографии в связи с борьбой Перикла и Фукидида, сына Мелесия, что, несомненно, является дополнительным указанием на наличие между Анаксагором и Периклом близости политической. В своей борьбе с Кимоном Перикл пользуется

¹⁴ W. Capelle, Anaxagoras, «Neue Jahrbücher für klassisches Altertum», XXII (1919), стр. 80 слл. цитирует доклад Studnicka, Myron der Meister der Bewegung, «Hamburger Kunstgesellschaft», 1918, в котором Студничка указывал, что строгое благородство в личном поведении, в осанке были духом эпохи, отразившимся в пластическом искусстве.

усвоенными от Анаксагора приемами как в частной, так и в политической жизни¹⁵. «Настраивая свою речь как инструмент, соответственно высоте своих мыслей и своему поведению в жизни, в своих (заранее) подготовленных (выступлениях) он (Перикл) часто ссылался на авторитет Анаксагора, как бы окрашивая искусство речи физиологией» (Plut., Pericl., VIII). Далее говорится о необычайной впечатляющей силе ораторского искусства Перикла и неотразимости его аргументации: «Как бы то ни было, но сам Перикл был предусмотрителен по отношению к ораторскому выступлению так, что, идя к трибуне, молил богов, чтобы у него не вырвалось невольно ни одного слова, не соответствовавшего данной цели» (там же). Я привел эту столь известную фразу потому, что и у Цицерона имеется аналогичная характеристика Перикла, связывающая его в данном отношении с Анаксагором: *Periclem non declamator aliquis ad clepsydram latrare docuerat, sed ut acceperimus Clasomenius ille Anaxagoras*¹⁶. Здесь Анаксагор выступает не только как учитель Перикла в области «метеорологии», но как прямой наставник в политическом красноречии.

Изложенные отношения Анаксагора к Периклу содержатся в главах IV—VIII биографии. Именно в этих главах подчеркивается единство мировоззрения Перикла и Анаксагора, единство их *εἰσέβεια*, причем в самой оценке этой *εἰσέβεια* Плутарх, несомненно, следовал демократическому источнику, ибо вряд ли сам Плутарх разделял близкий к материалистическому мировоззрению рационалистический дуализм Анаксагора. На это указывает то обстоятельство, что в характеристике *εἰσέβεια* Перикла — Анаксагора Плутарх опирается на слова Платона в «Федре», совершенно игнорируя содержащуюся в этих словах насмешку, — забывая, таким образом, что для Платона, как и для Плутарха, понятие *εἰσέβεια* было принципиально отличным от *εἰσέβεια* Перикла — Анаксагора. Итак, если положительная оценка мировоззрения Перикла — Анаксагора не может исходить от Плутарха — Платона, то она должна восходить к демократической традиции. Не пытаясь в данный момент назвать конкретного автора, следует подчеркнуть, что демократическая традиция рассматривала Анаксагора как представителя демократии.

В главах IX—XIV излагается ранний период деятельности Перикла, кончая победой над Фукидидом, сыном Мелесия. Здесь нет упоминаний об Анаксагоре. Вместе с тем в этих главах преобладают враждебные Периклу антидемократические источники Плутарха: в борьбе с Кимоном Перикл руководится соображениями личного честолюбия, Кимон же выступает как подлинный патриот; реформа Ареопага проводится для обеспечения личной карьеры Перикла; приводится даже сообщение Идоменея, что Перикл будто бы организовал убийство Эфяльта. Это последнее Плутарх решительно отвергает и в силу благородства Перикла (*φρόνημα δ' εὐγενὲς ἔχοντι καὶ φύσιν φιλοπρόν*), и, опираясь на Аристотеля, по политическим соображениям: Эфяльт был опасен олигархам, которые его и убили. Таким образом, мы видим, что возражения Плутарха вызывает лишь абсурдная крайность клеветы на Перикла. Конфликт с Фукидидом, сыном Мелесия, и строительная (гл. XI—XIV) деятельность Перикла излагаются также с антидемократических позиций: аристократы (*οἱ ἀριστοκρατικοί*) выступили, чтобы пресечь монархические тенденции; строительство проводится Периклом для того, чтобы прибрать невежественный демос к ру-

¹⁵ Plut., Pericl., VII.

¹⁶ Cic., De orat., III, 138 = H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. Verbesserte Auflage herausgegeben von W. Kranz, II B., B., 1952, 10 (в дальнейшем Diels, II⁹).

кам. Приводя же грязные анекдоты об отношениях Перикла и Фидия (правда, критически), Плутарх прямо ссылается на Стесимброта.

Начиная с XV главы, образ Перикла рисуется почти абсолютно положительным. Личность Перикла определяет величие его власти и деятельности, причем в своих характеристиках Плутарх возвращается к стилю и характеру содержания уже рассмотренных IV—IX глав биографии. В этой части биографии Афинская морская держава составляет фон и содержание деятельности Перикла. Перикл «сделал подвластными себе (εἰς ἑαυτὸν) Афины и все связанные с Афинами государственные дела — форо́сы, походы, триеры, острова, море...», он не был послушным выразителем настроений массы, «но, возвысив слабую и необузданную демагогию, точно придав красивой и изнеженной гармонии аристократические и царские начала..., многое проводил, убеждая и поучая демос, но также, выступая против перечаящих, ставил их на место и подчинял тому, что полезно, подражая врачу...; он показал, что ораторское искусство, согласно Платону, является неким воспитанием души и величайшее дело этого искусства — это правильное руководство моральными установками и страстями...». Своим влиянием на демос Перикл был обязан не просто своему красноречию, но своей личности и образу жизни, т. е., следуя основной мысли биографии, все тому же Анаксагору¹⁷. Необычайная власть Перикла не была результатом временного стечения благоприятных политических обстоятельств, «но он стоял во главе государства при всех этих Эфиальтах, Леократах, Миронидах, Нимонах, Толмидах, Фукидидах (τεσσαράκοντα μὲν ἔτη πρωτεύων ἐν Ἑλλάταις καὶ Λαοκράταις καὶ Μυρωνίδαῖς καὶ Κίμωνι καὶ Τολμίδαῖς καὶ Βορκιδίδαῖς... Pericl., XVI). Такая характеристика Перикла могла возникнуть у Плутарха только в результате использования нескольких источников-панегириков, помимо Фукидида, на которого он ссылается.

Непосредственно к этой характеристике примыкает в тексте целый экскурс о роли Анаксагора в жизни Перикла, в котором сравнивается отношение обоих к имущественным вопросам. Этот экскурс не является, по-видимому, случайным вкраплением; и рассмотренная выше XV и рассматриваемая XVI главы по своему стилю напоминают главы IV—VIII, посвященные влиянию Анаксагора на Перикла. И там и тут, как было указано выше, личность Анаксагора одинаковым образом определяет положение и роль Перикла; одинаково характеризуются отношения Перикла как демагога к демосу и экклесии; одинаково проводится сравнение с Пизистратом; наконец, политическое значение образа жизни Перикла сходным образом привлекается в этих обоих местах биографии. Можно думать, что здесь Плутарх опирался на источники демократической традиции, к которым, как мы видели, восходят сведения об Анаксагоре. Тема этого экскурса — проблема богатства и бедности в ее этико-политической постановке. Перикл, будучи абсолютно неподкупным политиком, «не стоял все же целиком вне денежных интересов», но для устройства «своего отцовского и законного богатства» (πατρὸν καὶ δίκαιον πλοῦτον) сумел найти правильный, как он считал, в его положении путь — не устраниаясь от материальных забот и в то же время «не лишая себя досуга всякими делами и дразгами». Всему своему хозяйству Перикл придавал товарно-денежный характер и поставил во главе уполномоченного раба Евангела. «Тем самым он разошелся с мудростью Анаксагора, поскольку этот последний вследствие возвышенного образа мыслей и увлечения забросил свое хозяйство и отказался от земли, оставшейся необработанной и бесплодной; не одно и то же, я полагаю, жизнь созерцателя-философа и жизнь

¹⁷ Capelle, ук. соч., стр. 84—85.

политика (θεωρητικοῦ φιλοσόφου καὶ πολιτικοῦ βίος): первый лишен внешних связей и не нуждается в материальном, вонне находящемся мире, направляя свою духовную жизнь к началам прекрасного; для второго же, у которого добродетель постоянно соприкасается с человеческими нуждами, богатство существует не только для удовлетворения насущных потребностей, но и для прекрасных дел, как это было и с Периклом, помогавшим многим бедным». Образ Перикла-домохозяина заимствован Плутархом из благожелательного источника¹⁸. Но находилась ли мудрость Анаксагора в столь резком противоречии с житейским обликом Перикла, в этом можно сомневаться. Резкое противопоставление βίος θεωρητικός и βίος πολιτικός не свойственно идеологии V в., особенно демократической; достаточно вспомнить знаменитую характеристику Периклом демократии в его речи у Фукидида. Законченную формулировку такого противопоставления мы находим, как известно, у Платона и Аристотеля; такое противопоставление весьма свойственно самому Плутарху, что для данного места биографии является решающим.

Положительная оценка частного богатства, в данном случае богатства Перикла, и социально-политическое оправдание этого богатства было свойственно демократической мысли V—IV вв., и эти мотивы Плутарх мог найти в своих источниках. Весьма интересно, что в конце excursus положительная оценка социальной роли богатства обосновывается примером отношений Перикла — Анаксагора: «Говорят, что Анаксагор, уже старик, лежал, лишенный вследствие занятости Перикла заботы о себе, закрытый плащом и стремившийся умиротворить себя голодом. Перикл, узнав об этом, утраченный, немедленно бросился к этому человеку, умолял его, говоря, что оплакивать ему, Периклу, придется не Анаксагора, а самого себя, если он лишится такого советника в государственных делах (προσπεσόντος δὲ τῷ Περικλεῖ τοῦ πράγματος ἐκπλαγέντα θεῖν εὐθὺς ἐπὶ τὸν ἄνδρα καὶ δεῖσθαι πᾶσαν δέησιν, ὀλοφυρόμενον οὐκ ἐκείον, ἀλλ' ἑαυτὸν, εἰ τοιοῦτον ἀπολεῖ τῆς πολιτείας σύμβουλον — Pericl., XVI). Открыв голову, Анаксагор сказал ему: „Перикл, ведь и нуждающиеся в светильнике подливают в него масло“».

Весьма важна в этом месте прямая квалификация Анаксагора как политического советника Перикла (τῆς πολιτείας σύμβουλον)¹⁹. Плутарх цитирует здесь источник, а не излагает свои мысли. Каков этот источник, автор ли V—IV вв. или позднейший биограф-компилятор, сказать трудно. Можно думать, что источник этот принадлежит демократической традиции, поскольку здесь дан сильный акцент на политическую связь Анаксагора и Перикла, что не могло быть выдумкой, лишенной реальной основы. Сам анекдот был выдуман в той или иной мере, но потребность авторов в такой выдумке имела в основе, несомненно, действительное положение вещей.

¹⁸ S a u p r e, Die Quellen ..., сомневается в том, что источником здесь могли быть Феопомп или Стесимброт, не называя, однако, никакого другого автора. Заушпе считает, что Плутарх для XVI главы основывался на каком-то ином, но достаточно определенном источнике. Этот источник, конечно, не принадлежит к той биографической школе перипатетиков, которую Заушпе оценивает столь низко. Мы можем думать, что школа эта отражала преимущественно антидемократическую традицию; см. также L e o, ук. соч., стр. 85—117, особенно 109 слл.

¹⁹ Обращаю внимание, что в одной из рукописей (Bodleiana) стоит τῆς πολιτείας σύμμαχον, что отмечает C. S i n t e n i s, Plutarchi Pericles, Lipsiae, 1835, стр. 155: non inelegans est σύμμαχον libri Bodl. Scriptura, si quidem haud raro ea vox adiutorem significat quacunq̃ue in re... sed tacentibus reliquis libris non sufficere videbatur eius codicis auctoritas ad reiiciendam vulgatam. Интересно, что почтенный комментатор биографии сочувственно оценивает квалификацию Анаксагора как σύμμαχον Перикла, чем известным образом подтверждает основную мысль данной статьи.

Рассмотренная XVI глава биографии является кульминационной в смысле абсолютно положительной характеристики Перикла как величайшего выразителя политического величия Афин. Тем многозначительнее тот факт, что именно здесь наиболее четко отмечается политический характер роли Анаксагора в деятельности Перикла. Плутархом здесь использован источник, совершенно отличный от источников предшествовавших пяти глав, как это признает и крупнейший исследователь биографии Зауппе.

В последующих XVII—XXIII главах, также дающих высокоположительный образ Перикла и сообщающих весьма ценные данные, использование этого источника, можно думать, продолжается. Но, начиная с XXIV главы и до конца биографии, характер сообщений резко меняется. Главы XXIV—XXVIII посвящены событиям на Самосе 440—439 гг.; здесь использован Фукидид, но гораздо большее место занимают анекдотические сообщения об Аспазии и ее роли не только в самосских событиях, но в жизни и деятельности Перикла вообще. Главное место занимают прямо или опосредствованным образом использованные резко враждебные Периклу и афинской демократии источники — Стесимброт, Эсхин-сократик (автор диалога «Аспазия»), враждебные Периклу диатрибы комиков²⁰; клеветнический вымысел здесь вполне преобладает. Тот же характер имеет рассказ и о роли Перикла в возникновении Пелопоннесской войны. Здесь действующими лицами выступают Аспазия, Фидий и вновь появляется Анаксагор. Как показал Зауппе, данные о процессе Фидия до такой степени противоречивы, что для нас вполне возможно предположить вымысел, возникший на основе действительного факта — изображения Фидием себя и Перикла в деталях статуи богини²¹. Сам по себе этот факт весьма показателен для умонастроения афинского общества; он говорит о том, что великий художник считал себя достаточно популярным и, с другой стороны, был вполне уверен, что его *εἰσέβεια* вполне разделялась афинской гражданской массой. Комментарий у Плутарха, что Фидий композиционно искусно прикрыл изображение Перикла, является надежным свидетельством о позднейшем развитии представления о проявленной якобы Фидием *ἰσοβεία*. Комментарий биографии Синтенис тоже подчеркивает путаницу в сообщениях Плутарха и других источников об обвинении Фидия, обращая, в частности, внимание на то, что в сообщении Цицерона об изображениях Фидия и Перикла на статусе Афин ничего не говорится о преследовании скульптора, так же как ничего об этом преследовании не сообщает и Павсаний. Наконец, и сам Плутарх, связывая виновность Перикла в возникновении войны с его стремлением замять дело Фидия, признает, что «истина неясна».

В главах XXXI—XXXII подчеркивается, таким образом, политический характер связи между Периклом и Фидием в их общей борьбе с врагами. Резкая антидемократическая направленность этих глав характеризует эту борьбу как политическую, а не личную, и, с другой стороны, как борьбу идеологий. Этот последний момент ярко проявляется в XXXII главе, где в борьбу включаются Аспазия и Анаксагор, причем им обоим, а не Фидию, угрожала *δίκη ἀσεβείας*. Здесь же единственное упоминание о псефисме Диопейфа. Об этой псефисме, помимо этого места у Плутарха, сведений вообще нет. Личность Диопейфа упоминается у комиков, причем трудно представить себе, чтобы подобная личность могла быть автором принятой эkkлeсией псефисмы. Диопейф — крайний ла-

²⁰ Sauppe, ук. соч., стр. 10—14.

²¹ H. Sauppe. Der Tod des Pheidias, «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften und der Kaiserlichen Universität zu Göttingen», 1867, стр. 184.

конофил, даже переехавший якобы в Спарту²². Псефисма Диопейфа «направляла подозрение через Анаксагора на Перикла» (Plut., Pericl., XXXII). Но из контекста, как мы видим, к ответственности привлекаются не Аспазия и не Анаксагор, а сам Перикл — и не по псефисме Диопейфа, а по специально против Перикла направленной псефисме Драконтида. Однако вся эта олигархическая кампания успеха не имела, и Перикл в конечном счете пользовался еще большим доверием граждан, чем раньше. Опасаясь же за Анаксагора, Перикл выслал его из города (там же). В биографии же Никия сообщается, что Анаксагор был заключен в темницу и Периклу едва удалось его спасти. Комментатор Плутарха Синтенис считает, что о судьбе Анаксагора трудно сказать что-либо определенное. Гермипп у Диогена Лаэртца рассказывает драматическую историю о привлечении Анаксагора к суду и о грозившей ему смертной казни, которой он, однако, избежал и был оправдан благодаря энергичному выступлению Перикла, заявившего, что всей своей жизнью он обязан Анаксатору как своему учителю. Оправданный Анаксагор якобы сам лишил себя жизни²³. Этот фрагмент Гермиппа важен не только как свидетельство о положительном в конечном итоге отношении афинского демоса к Анаксатору (оправдание), но также как указание на политический характер дружбы между Периклом и Анаксатором.

Все сведения о привлечении Анаксагора к суду за ниспровержение религиозных верований и о расправе с ним демоса носят характер гораздо более поздних (не ранее III в. до н. э.) измышлений. Источники V и IV вв. не упоминают о преследовании Анаксагора, но говорят о политико-философской близости Перикла и Анаксагора, мировоззрение которых характеризовало не только и не столько общее развитие древнегреческой мысли, сколько и главным образом мировоззрение, свойственное древнегреческой демократии. Философское умозрение и политическая мысль образуют единый идеологический комплекс, древнегреческую демократическую идеологию. Эту идеологию следует считать демократической не только потому, что она была неразрывно связана с афинской, древнегреческой вообще, демократической действительностью, но прежде всего потому, что эта идеология была понятна широким народным массам населения городов и в той или иной мере популяризовалась среди них.

В этом отношении особенно характерны сравнительно многочисленные и достаточно пространственные упоминания об Анаксаторе у Платона. В «Федре»²⁴ с известной иронией изображается тесная политико-философская связь между Периклом и Анаксатором: «Вполне очевидно, дражайший, что Перикл достиг наибольшего среди всех совершенства в риторике. Так что? Все великие искусства, по-видимому, нуждаются в болтовне о природе возвышенного познания: ведь отсюда происходит, как кажется, этот высокий и вполне завершенный образ мыслей? Именно его и приобрел Перикл в дополнение к своим дарованиям: столкнувшись с обладавшим подобными качествами, полагаю, Анаксатором, исполнившись возвышенных учений и дойдя до природы разума и безумия, о каковых предметах обширное учение создал Анаксагор, Перикл извлек отсюда полезные для ораторского искусства начала». Платон явно и зло пронизывает и над Периклом, и над Анаксатором; контекст диалога в этом вполне убеждает. Платон устами Сократа доказывает, что всякая риторика, направленная на убеждение массы, неизбежно находится в зависимости от низкого морального уровня этой массы; деятельность такого ратора постыдна, «как

²² RE, t. V, s. v. Diopetithes..., стб. 1046.

²³ Diog. Laert., II, 13=D i e l s, II⁶, 7 = F H G, III, 43.

²⁴ P l a t o, Phaedr., 269, E.

бы ни восхваляла, скажем, Лисия чернь»²⁵. Ко всей «физике», «физиологии», ко всей греческой натурфилософии Платон, как это хорошо показывает Лейзеганг²⁶, относится пренебрежительно и тем характеризует политико-философскую направленность своей олигархической мысли; тем самым подчеркивается демократическая в основном природа натурфилософской мысли, в частности, исходя из данного контекста Платона, мысли Анаксагора.

К этому вопросу мы вернемся ниже, здесь же следует отметить полное молчание о конфликте Анаксагора с демосом у Платона, хотя для основной темы «Федра» — дезавуирования «риторики», демонстрирования ничтожества ораторского искусства в его политическом аспекте, изображение преследования Анаксагора было бы превосходным продолжением антического начала. Совершенно отсутствуют упоминания о преследовании Анаксагора у Аристотеля, хотя Анаксагору вообще Аристотель уделяет немало внимания²⁷. Но всего показательнее в этом отношении молчание Ксенофонта, который в *Memorabilia*²⁸ пытается опровергнуть отождествление Анаксагором солнца и огня, но ни слова не говорит о его личной судьбе, хотя, казалось бы, именно Ксенофонт, именно в *Memorabilia*, в данном контексте, естественно было бы сообщить о преследовании Анаксагора. Достаточно достоверные сведения Алкидама о конце жизни Анаксагора в почете и благополучии в Лампсаке²⁹ говорят против преследований его в Афинах: καὶ Λαμφαγενοὶ Ἀναξαγόραν ἔχον ὄντα ἑταφόν καὶ τιμῶσιν ἔτι καὶ νῦν. Эта фраза находится в большой приводимой Аристотелем цитате из Алкидама, в которой этот ритор индуктивно доказывает, что гениев люди чтят. Анаксагор — один из многих приведенных Алкидамом примеров. Предложения, в которых это сообщается, часто начинаются с уступительного союза «хотя»: Хилон был введен спартанцами в герусию, «хотя он был иностранцем». Пример Анаксагора также содержит это «хотя», впрочем, акцентированное слабо. Между тем сильный акцент в виде указания на суд или изгнание из Афин в данном случае был бы вполне уместен. Таким образом, молчание Алкидама о преследовании Анаксагора при сообщении им сведений биографического характера весьма красноречиво.

Вся противоречивость позднейшей традиции о преследовании Анаксагора в Афинах наиболее полно выявлена у Диогена Лаэртца. Диоген сам подчеркивает эту противоречивость: «О суде же над ним говорят поразному. Ибо Сотион, например, говорит в „Преемстве философов“, что он (Анаксагор) был привлечен к суду Клеоном по обвинению в асебии, поскольку он назвал солнце огненной массой (μῦδρον); но в результате защиты Перикла, его ученика, он был присужден к штрафу в 5 талантов и к изгнанию. Сатир же в „Жизнеописаниях“ говорит, что обвинение исходило от Фукидида, политического противника Перикла, и состояло не только в асебии, но и в мидизме (μῦδισμοῦ), и что заочно он был присужден к смерти». Далее сообщаются два анекдота и два изречения Анаксагора, с оговоркой, что «другие это [изречения] приписывают Солону или Ксенофонту. Деметрий же Фалерский говорит в „О старости“, что Анаксагор собственноручно их похоронил» (своих умерших тогда же детей). Затем Диоген приводит изложенное выше сообщение Гермиппа о заключении в темницу, суде и оправдании Анаксагора. Наконец излагается сообще-

²⁵ Plato, *Phaedr.*, 277, E.

²⁶ RE, s. v. *Physis*, n/т. 39, стб. 1130.

²⁷ См. Н. Чернисс, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

²⁸ Xenoph., *Memorab.*, IV, 7.

²⁹ Алкидам в «Риторике» Аристотеля, В 23, 1398 b.

ние Иеронима Родосского: «Иероним же ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν σποράδην ὑπομνημάτων говорит, что Перикл привел его (Анаксагора) в суд (ἐπὶ το δικάστηριον) изнеможенного и исхудалого от болезни, так что он скорее заслуживал сожаления, чем суда (ὥστε ἐλέει μᾶλλον ἢ κρίσει ἀφεδῆναι). В характеристике Анаксагора у Диогена Лаэртца (II, 6—15) рассказ о преследовании философа четко выделен как самостоятельная концовка. В предшествующем тексте главное место занимает учение Анаксагора, причем не дается связанного изложения этого учения, но сообщаются отдельные мысли, εἰρήματα. Это характерно, как показал Лео, для Сотииона, автора первого широкого историко-философского труда Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων, написанного в начале II в. до н. э. Фрагментов Сотииона не сохранилось. Насколько можно судить на основании упоминаний о нем у других античных авторов³⁰, труд Сотииона содержал мало собственно биографического материала и, как будет показано ниже, материал этот вряд ли был достоверен.

Приведенные Диогеном Лаэртцем сообщения авторов позволяют наметить возникновение версии о преследовании Анаксагора демосом. Версия эта возникла у ранних перипатетиков, и, весьма вероятно, упомянутый ученик Аристотеля Иероним Родосский был ее автором или одним из авторов. Феофраст написал книгу об Анаксагоре³¹, в которой его учение и мировоззрение подвергались резкой критике. Во фрагментах других работ Феофраста можно найти ценные данные для понимания Анаксагора, так что критическое комментирование учения Анаксагора занимало у Феофраста немалое место. Наконец, третий, близкий по мировоззрению современник Деметрий Фалерский в своих работах вспоминает об Анаксагоре в передаче Диогена Лаэртца следующим образом: τοῦτον [Ἀναξαγόραν. — А. Б.] φῆσιν ὁ Φαλереὺς Δημητρίος ἐν τῇ Σωκράτους ἀπολογία διὰ μέγα φθόνον μικροῦ κινδυνεύσαι Ἀθηνῶν: «Анаксагор, говорит Деметрий Фалерский в „Апологии Сократа“, вследствие большой ненависти чуть не подвергся опасности в Афинах»³². Это сочинение Деметрия Фалерского, как показывает название, носило вполне определенный характер и было направлено против афинской демократии конца V в., против древнегреческой демократии вообще³³. В этом сочинении, как полагает Эузебий (там же), особенно полно должны были выявиться характерные черты творчества Деметрия Фалерского — склонность к вычурной форме, тенденциозным искажениям и преувеличениям фактов и даже прямой их выдумке. Как подчеркивает и автор статьи о Деметрии Фалерском в RE, произведение Деметрия Фалерского вряд ли отличались акрибней. Эта более или менее распространенная оценка произведений Деметрия Фалерского позволяет утверждать, что в его время в Афинах в кругах перипатетиков сохранялись лишь смутные рассказы о каких-то преследованиях, которые угрожали Анаксагору, но не реализовались. Приведенное выше сообщение Иеронима Родосского может рассматриваться как первая литературная обработка этих смутных преданий, в которой подчеркивалась связь Анаксагора с Периклом, чем характеризуется не философское, а политическое лицо Анаксагора.

На рубеже IV и III столетий в Афинах развертывалась острая политическая борьба как в реальной действительности, так и в идеологии. Политическая мысль демократии развивалась аттическими ораторами,

³⁰ RE, s. v. Sotion, 2 серия, п./т. 5, стб. 1236.

³¹ Sim pl., Phys., 166, 15 = Diels, II^o, 15; H. Diels, Doxographi graeci, Berolini, 1879, стр. 479, прим.

³² Dio g. Laert., IX, 57.

³³ RE, s. v. Demetrios von Phaleron, т. IV, стб. 2817.

преемниками Демосфена, в острой полемике с идеологами олигархии. Сам Демосфен посмертно приобрел в эти годы еще большее влияние и популярность, чем те, какими он пользовался при жизни. В этих условиях и складывалась в среде перипатетиков биографическая традиция об Анаксагоре, которая выявилась через несколько десятилетий в биографических трудах Сатира, Гермиппа и отчасти Соттиона.

И Сатиром, и Гермиппом были написаны биографии Анаксагора; по отношению к Соттиону это менее ясно. Весьма вероятно, что в своем «Преемстве философов» Соттион посвятил Анаксагору целый раздел. Сообщение Соттиона у Диогена Лаэртца о привлечении Анаксагора к суду Клеоном представляет дальнейшее развитие в олигархическом направлении версии о преследовании Анаксагора, которая могла быть создана Деметрием Фалерским и Иеронимом Родосским. Этой версией подчеркивалась темнота, тупость и злобность демоса, как его характеризовали аристократические враги и особенно в данном случае Деметрий Фалерский.

Сообщение Сатира гораздо сильнее подчеркивает политический характер обвинения Анаксагора: он обвинялся не только в асении, но и в мидизме, причем его обвинителем был Фукидид, сын Мелесия. В этом сообщении все указывает на происхождение обвинения из демократической традиции: обвинителем является вождь олигархов. Мидизм, т. е. ориентация на политическое сближение скорее с Персией, чем со Спартой, также являлось характерным для политики афинской демократии эпохи пентеконтаэтии и начала Пелопоннесской войны. Но конец этого сообщения, заочный смертный приговор и два связанных с этим приговором изречения, — все это носит этнологический характер. На сомнительность этих сведений указывает сам Диоген Лаэртций. Вряд ли эта выдумка принадлежит самому Сатиру, автору биографии Анаксагора. О Сатире как об авторе и одном из создателей биографического жанра в древнегреческой литературе мы располагаем положительными данными. В Оксиринхских папирусах (т. IX) опубликован довольно большой отрывок из биографии Эврипида Сатира. В этом отрывке Сатир, например, подвергает тщательному анализу так называемые Дидаскалии, чтобы установить хронологию постановок драм Эврипида. Но еще больший интерес представляет для оценки Сатира как биографа Анаксагора то обстоятельство, что в этом папирусном фрагменте Сатир рассказывает о выступлении Клеона с обвинением Эврипида в асении как последователя Анаксагора³⁴; и если у Диогена Лаэртца Сатир называет обвинителем Анаксагора не Клеона, каковая версия, как мы видели, существовала, а Фукидида, сына Мелесия, то это сообщение Сатира у Диогена Лаэртца заслуживает особого внимания. Сатир, таким образом, подчеркивает, что нападение на Анаксагора исходило не со стороны демоса, а из лагеря олигархов.

Итак, мы видим, что традиция о преследовании Анаксагора демосом, обвинявшим его якобы в асении, является недостоверной, поскольку авторы V—IV вв. до н. э., современные Анаксагору, либо хронологически к нему ближайшие, ничего не сообщают об этом, хотя для этого у них имелись неоднократные возможности. Только у позднейших авторов — III в. до н. э. мы встречаемся с утверждением о враждебности к Анаксагору демоса Афин. Однако, как показывает самое формирование этой традиции, обвинение Анаксагора в безбожии направлялось не демосом, но олигархами и исходило от них. Это обстоятельство еще раз подтверждает то

³⁴ RE, s. v. Satyros, 2 серия, п./т. 3, стб. 228. См. также работу F. Leo, О папирусном фрагменте Сатира, «Nachrichten d. Göttingischen gelehrten. Gesellsch. d. Wiss.», Phil.-Hist. Kl., 1912, стб. 273 слл.

наше положение, что Анаксагор воспринимался ими прежде всего как политический противник, а не только как философ в собственном смысле этого слова. Что это было именно так, показывает сообщение Гермиппа у Диогена Лаэртция. Это сообщение представляет своего рода компиляцию демократической и олигархической версий: с одной стороны, заключение в темницу и осуждение на смерть, с другой — вмешательство Перикла, оправдание и, наконец, самоубийство Анаксагора; последнее сообщение, насколько мы можем судить о Гермиппе³⁵, для него довольно типично. Нападение олигархов на Анаксагора вовсе еще не характеризует подлинного отношения демоса к Анаксагору. Олигархи оказались более вооруженными для борьбы с демосом, с Анаксагором, так как они имели длительный опыт политической борьбы, унаследованный от своих предков, на их стороне было образование и материальные силы (деньги, поддержка Спарты).

Таким образом, к середине III в. до н. э. сложилась та биографическая традиция об Анаксагоре, с некоторыми чертами которой мы встречаемся у Плутарха. В биографии Перикла можно достаточно ясно проследить эти две традиции об Анаксагоре — демократическую и олигархическую, формирование которых мы пытались проследить выше.

Предыдущий анализ источников позволяет, как кажется, сделать несколько выводов: 1) личность и деятельность Анаксагора оставили глубокий след среди современников; 2) влияние Анаксагора связывалось далеко за пределами чисто философских и натурфилософских интересов; 3) Анаксагор не был чужд демосу в Афинах, так же как и в Лампсаке; 4) деятельность Анаксагора оказывала влияние на выработку мировоззрения демократии, и его роль в борьбе демократической и олигархической идеологий была велика; 5) политико-философское учение Анаксагора продолжало оказывать влияние на политико-философскую мысль вплоть до III в. до н. э. во всяком случае; о влиянии же Анаксагора можно говорить и в гораздо более поздние времена, вплоть до поздневизантийской культуры.

Говоря о политико-философском учении Анаксагора, я ставлю вопрос об установлении связи между его натурфилософским мировоззрением и политической мыслью V в., прежде всего политической мыслью демократии.

Философская и космогоническая система Анаксагора тесно связана с ионийской философией, но она гораздо шире стремится показать бытие, подчеркивая его творческое, динамическое начало. Это привело, по-видимому, Анаксагора к известным противоречиям. Как указал В. Капелле, Анаксагор впервые в истории мысли провозгласил дуализм материального начала и начала духовного, точнее говоря, динамического, созидательного. Для Анаксагора бытие материально и вечно. Все существующее многообразие бытия содержалось в изначальной нераздельности и единстве материального субстрата, неподвижного, лишённого динамического начала. Это изначальное единство не было аморфным. Оно состояло из беспредельного множества мельчайших составляющих его частиц, содержавших потенции многообразия³⁶: «все вещи были вместе, беспредельные по множеству и по малости, так как малое было беспредельно. Поскольку все было вместе, ничто не было ясно различным вследствие малости. Все удерживало воздух и эфир, оба являющиеся беспредельными; ибо это величайшее, что содержится во всем как по множеству, так и по величине»³⁷. Фрагмент 3 утверждает абсолютность

³⁵ RE, s. v. Hermippos, т. VIII, стб. 845.

³⁶ W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, В., 1958, стр. 252, видит здесь первую теорию химических элементов.

³⁷ Diels, II⁶, 32, фр. 1. Здесь я почти полностью следую переводу Дильса.

существования материального: «у малого не существует мельчайшего, но всегда лишь меньшее (так как невозможно, чтобы сущее перестало существовать), а у большего всегда есть большее; и оно равно по (своему) множеству малому, каждая же (вещь) сама по себе и велика, и мала». Это изначальное единство бытия материального начала неоднократно формулируется во фрагментах, и в этих формулировках можно уловить, как я постараюсь показать ниже, сходство с мыслями и формулировками политических понятий в литературе V в., поскольку в ней отражена идеология демократии.

Анаксагор формулирует динамику мироздания, основой которой является Разум (Νοῦς), творческое начало, создавшее движение, точнее — вращательное движение. Это движение, как и самый процесс отделения, непознаваемы для нас (фрагмент 7), так как скорость движения настолько больше знакомых нам скоростей, что принципиально от них отлична; таков, как нам представляется, смысл фрагмента 9-го: «... в то время, как эти начала так вращаются и отделяются вследствие силы и быстроты; силу же создает быстрота, их же быстрота не может быть сравнима по скорости ни с одной из имеющихся теперь у людей вещей, но целиком многократно быстрее» (βίην δὲ ἢ ταχυτῆς ποιεῖ. ἡ δὲ ταχυτῆς αὐτῶν οὐδενὶ ὅλκιμῳ χρηματὶ τὴν ταχυτέραν τῶν νῦν ὄντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλάσιως ταχὺ ἐστὶ).

Толчок, давший начало движению, произведен Разумом; «... все остальное взаимодействует части всего. Разум же есть нечто безграничное и суверенным образом самоопределяющееся и не смешивавшееся ни с какой вещью, но он один существует сам для себя..., смешанные (с ним) начала являлись бы для него препятствием, так что он не мог бы господствовать ни над одной вещью, если бы он не был единственным, существующим для себя (ὄντα ἐφ' ἑαυτοῦ). Он является легчайшим и чистейшим из всех вещей, обладает полным знанием обо всем и величайшей мощью; он властвует над всем, что имеет душу, будь то более крупные или меньшие существа (καὶ γνῶμην γε περὶ πάντος πᾶσαν ἔχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ). Разум овладел властью над всеобщим вращением, так что он дал начало вращению; вращение началось с небольшого, но вращение охватывает все большее и будет охватывать еще больше. И Разум познал и то, что смешивается, и то, что отделяется, и то, что разделяется, все Разум познал. И то, что должно стать, и то, что было, то, чего теперь нет, то, что есть теперь и что будет, всему Разум сообщил порядок, (также) тому вращению, которое теперь вращает солнце, луну, звезды и отделяющиеся воздух и эфир; само вращение заставило их отделяться. Отделяется и от разреженного плотное, от холодного теплое, от темного светлое, от влажного сухое; существуют ведь многие части многого. Целиком же ничто не отделится одно от другого, за исключением Разума...».

В этих фрагментах содержатся замечательные мысли, которые позволяют видеть в Анаксагоре одного из величайших творцов основ научного и философского познания. Но для темы данной статьи особенно большое значение имеют два момента: во-первых, что в космогоническом построении Анаксагора весьма заметное место занимает человек и человеческое общество, и, во-вторых, широкое и глубокое влияние на современников, на что обратил внимание С. Я. Лурье. С. Я. Лурье указал на то, что в литературе V в. мы встречаемся также с очень высокой оценкой Анаксагора: «недаром современники его делили всех философов на „анаксагоровцев“ и „пифагоровцев“»³⁸. Мне представляется такое деление философов

³⁸ Л у р ь е, ук. соч., стр. 87, с ссылкой на Δύσσοι λόγοι, Diels, II⁶, стр. 414.

весьма важным: пифагорейство в классической Греции было характерным для антидемократического мировоззрения или, если угодно, для тех мыслителей, о которых известно, что в политической жизни они были враждебны демократии; тогда, естественно, Анаксагор и анаксагоровцы должны были, с точки зрения современников, принадлежать к демократии.

Все существующее Анаксагор мыслит как слагающееся из безграничного множества первоначальных единиц, содержащих качества и признаки материального бытия в его целом. Эти безграничные по малости своей и по своему количеству частицы, составляющие бытие, называются комментаторами Анаксагора гомемериями (*τὰ ὁμομερή*). Но гомемерии не атомы: никакое, хотя бы и беспредельное, деление не может ни прекратиться, ни уничтожить материального бытия; понятие «атом», «неделимое», для Анаксагора абсурдно. С другой стороны, существуют и большие величины, потенция увеличения которых беспредельна. Понятия большого и малого относительны. Гомемерии характеризуются прежде всего абсолютным единством и (как материальное бытие в целом) количественной неизменяемостью.

Известный нам мир возник в результате действия вращательного движения, сообщенного гомемериям Разумом. Это движение вызвало отделение гомемерий первоначально в виде возникновения главнейших стихий материального мира. Возникли новые объединения гомемерий — человек, животные, окружающий нас мир.

Но изначальное единство не нарушилось: все существующие вещи прежде всего объединены абсолютным связывающим их единством; «и поскольку существуют равные по количеству части большого и малого, то, таким образом, как бы все содержится во всем; не может существовать отдельное бытие, но все имеет свою часть во всем (*καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα. οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντός μοῖραν μετέχει*). Поскольку не может существовать самое ничтожнейшее малое, оно не могло бы ни отделиться, ни возникнуть само по себе, но как изначальное, так и теперь все существует совместно (*ἀλλ' ὁπωσπερ ἄρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμόν*). Во всех вещах содержатся многие начала и одинаковое множество отделяющихся начал как в больших, так и в меньших вещах».

Существующий мир представляет для Анаксагора динамическое единство многообразных начал; Анаксагор подчеркивает структурность этого единства. Мир сложился в результате закономерно развивавшегося воздействия Разума; эта закономерность имманентна Разуму. Разум устроит в мире порядок, систему. Разум является субстанцией, так же как и материальный мир гомемерий; он абсолютно отличен от этих последних.

Но вряд ли будет правильным понимание анаксагоровского Разума как духовного начала «Geist», прямо противоположного «материи», материальному субстрату мира. Во фрагменте 11 Разум включается и в часть материального мира: «во всем есть часть всего, кроме Разума; но в некоторых (вещах) есть и Разум» (*ἐν παντὶ παντός μοῖρα ἐνέστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐν*). Для Симплиция, сохранившего этот фрагмент, таким образом, Разум не является абсолютно отделенным от гомемерий началом, но он формулирует это понимание Анаксагора несколько нерешительно. Такое же сомнение высказывает Аристотель³⁹, подчеркивая в то же время неясность соотношения понятий «Разум» и «душа» у Анаксагора. Можно думать, что «дуализм» Анаксагора был в значительной степени относительным; его «Разум» в значительной мере мыслился им как материально-динамическое начало, которому были имманентны созидание, система, порядок, связь.

³⁹ Aristot., De anima, Δ, 2, 404a = Diels, II^o, 29.

Итак, мир для Анаксагора является динамическим единством бесконечно многих частей, взаимосвязь которых образует порядок и систему (*κόσμος, κοσμεῖν*). Этот порядок создается Разумом, который хотя и существует как суверенное начало в себе, но в то же время действительно проникает все космическое единство.

Весьма характерным образом это космическое единство определяется Анаксагором в 17-м фрагменте у Дильса; Симплиций пишет⁴⁰: *σαφές δὲ Ἀναξαγόρας ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι συγκρίνεσθαι καὶ διακρίνεσθαι λέγει: γραφῶν οὕτως. τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γάρ χεῖμα γίνεται οἷδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεσθαι τε καὶ διακρίνεσθαι. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι: «О гибели и возникновении эллины судят неправильно; ибо ни одна вещь не возникает и не гибнет, но смешивается с существующими вещами и от них отделяется; таким образом, они правильно называли бы возникновение смешением и гибель — отделением»⁴¹.*

Если определение понятия «возникновения» понятием смешения элементов не вызывает недоумения, то квалификация «гибели» (*ἀπόλλυσθαι*) как разделения или отделения останавливает на себе внимание. Самое понятие «гибели» в его применении к природе мало существенно предшествовавшей Анаксагору натурфилософской мысли. Это понятие связано в социологической и политико-философской мысли V в. с представлением о человеке как общественном существе. Мы находим его в теории появления человечества, в представлении об угрожавшей ему гибели вследствие неумения жить совместно и спасении благодаря *πολιτικῇ τέχνῃ* в мифе Протагора в одноименном диалоге Платона. Родственные этому мифу сюжеты мы находим у Геродота, связь которого с Протагором неоднократно отмечалась в современной литературе. У Геродота, так же как в мифе Протагора, политическая организация спасает человеческое общество от гибели (новелла о Дейоке и возникновении Мидийского государства).

Идея единства как основного условия существования Афинской морской державы, долженствовавшей охватывать эллинский мир под единой властью, неизбежность этого «смещения» греческих полисов и гибельность их «отделения» от державы — это основные мысли демократической теории державы и государства, которую мы характеризовали в начале этой статьи.

Мне кажется, что космогоническая и натурфилософская мысль Анаксагора соприкасается в данном пункте с политической действительностью и политической идеологией греческой демократии V века. В философской концепции Анаксагора отразилось все величие эпохи, в то же время Анаксагор сам формировал мировоззрение афинской демократии. В понятии Анаксагора о строении вселенной, когда отпадение частиц от целого вызывает гибель мира, отразилась идея Державы, отпадение полисов от которой также губительно для Державы.

В известной мере это можно проследить и на сходстве в словоупотреблении. На это сходство в несколько иной связи обратил внимание еще в 1921 г. В. Али⁴². Анализируя литературную форму новеллы Геродота о споре трех персидских вельмож о формах государственного устройства (Herod., III, 80), Али подчеркивает связь этой новеллы с развитием риторической формы, а также с содержанием «злободневной риторико-

⁴⁰ Simpl., Phys., 163, 18 = Diels, II⁶, B 17.

⁴¹ Я следую переводу Дильса.

⁴² W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, Göttingen, 1921, стр. 106—107.

политической литературы». Весьма примечательно, что, желая показать близость рассматриваемого места Геродота к «раннесофистической спекуляции», Али в примечании сопоставляет заключение речи представителя демократического мировоззрения Отанеса — ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα с фрагментом Анаксагора — ἐν παντί παντός μοῖρα ἐνέσθιν, πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοὺς ἐνι.

Смысл этого фрагмента заставляет Али переводить приведенный текст Геродота так: «In der Masse ist alles enthalten» или «Auf der Masse kommt alles an». Для Али, таким образом, фрагмент Анаксагора тесно примыкает к отраженной у Геродота раннесофистической литературе, демократическая ориентация которой очевидна.

Но сопоставление Али можно значительно продолжить. С данным местом Геродота можно сопоставить фрагмент 14 (по Дильсу) Анаксагора: ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθείσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκρινομένοις: «но Разум, который существует вечно, воистину существует и ныне, так что и все другое существует в окружающей множественности, как в том, что присоединилось в результате отделения, так и в том, что отделено», или фрагмент 12: ἐν παντί γὰρ παντός μοῖρα ἐνέσθιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται.

Особенно для нас интересен фрагмент 6: καὶ ὅτε ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντί πάντα. οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντός μοῖραν μετέχει. ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπως ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἐνέσθιν καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζονσι τε καὶ ἐλάσσονσι: «так как существуют одинаковые по количеству части великого и малого, то и с этой точки зрения должно бы все содержаться во всем; также ничто не может существовать отдельно, но все во всем имеет свою часть; так как наименьшее не может существовать, оно не могло бы ни отделиться, ни существовать само по себе, но как изначала, так и теперь все должно быть одним. Во всех вещах содержится множество отделяющихся, количественно равных и в более великих и в более малых (вещах)». Сходство между Анаксагором и Геродотом — в основной идее абсолютного единства и в сходном словоупотреблении. Для Анаксагора единство проникает все сущее, хотя это сущее бесконечно многообразно и динамично. Демократия, по Геродоту, всеобъемлюща, является выражением единства общества и его спасительным началом.

Но еще большее соприкосновение с Анаксагором обнаруживает сходная и по существу, и по словоупотреблению формулировка сущности демократии у Фукидида в речи сиракузского демократа Афинагора⁴³: ἐγὼ δὲ φημι: πρῶτα μὲν, δῆμον ξυμπαν ὀνομάσθαι, ὁλιγαρχίαν δὲ μέρος, ἔπειτα φυλακὰς μὲν ἀρίστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλευσάιν δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυγετούς, κρίναι δ' ἰὰν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλοὺς, καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρη καὶ ξυμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομορεῖν: «я же говорю, что, во-первых, демос следует называть единым целым, олигархию же — частью, что, далее... и что все это на равных основаниях принимает участие в демократии в порядке (составляющих ее) частей и всего целого». Для Афинагора демократия является целостным единством составляющих ее элементов, она — единственно возможная политическая форма большого государства; олигархия же по самой своей природе всегда часть целого; эта часть не может превращаться в самостоятельное целое, не вызывая этим гибели как своей собственной, так и целого» (там же).

⁴³ Thuc., VI, 39.

И по содержанию, и по форме высказывания Афинагора соприкасаются с приведенным выше 6-м фрагментом Анаксагора.

Во многих других местах труда Фукидида, содержащих высказывания демократов о демократии, мы также найдем сходные мысли и формулировки. Такой критерий может быть применен к знаменитой «Надгробной речи» Перикла. Эта речь построена на идее всемирной значимости Афинского государства, Державы как великого культурно-политического единства, преисполненного динамического начала во внутренних взаимоотношениях, причем это динамическое начало является вместе с тем и началом разумным. Через головы собравшихся афинян и иноземцев оратор обращается ко всей Державе, ко всей Элладе. В характеристике демократии подчеркивается ее целостность при частных внутренних различиях — μέτεστι δὲ κατὰ τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἰδίᾳ διαφορὰ πᾶσι τὸ ἔσθον, — подчеркивается вселенский, так сказать, характер демократии: ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα... τὴν τε γὰρ πόλιν κοινὴν παρέχομεν «нам не свойственно всяческим изгнанием иностранцев препятствовать кому бы то ни было изучать или рассматривать (что-либо у нас)⁴⁴. Еще никто не бывал врагом всей нашей мощи в целом (ἀθρόα τε τῇ δυνάμει ἡμῶν)... εὐνελθὼν τε λέγω τὴν τε ἤσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδεύειν εἶναι... τὴν δυνάμιν παρὰσχομενοὶ τοῖς τε νυν καὶ τοῖς ἐπειτα θαυμάσιον ὁρᾶμεθα... ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατόν τῃ ἡμετέρᾳ τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, утвердив повсюду истинную память о плохом и прекрасном — ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ ταφος (Thuc. II, 38,2; 39, 1 и 3; 41, 1 и 4; 43,3). Стиль этой прославленной, но мало изучавшейся характеристики эллинской демократии носит космологический или, употребляя более точное русское слово, вселенский характер, понимая под вселенной преимущественно земную ойкумену.

Мы решаемся назвать этот стиль у Фукидида «анаксагоровским», поскольку словоупотребление и литературная форма речи Перикла соприкасаются с таковыми же Анаксагора. Последняя вышеприведенная фраза Перикла близко напоминает изречение Анаксагора у Диогена Лаэртия, II, 5—6: «жалующемуся, что умирает на чужбине, Анаксагор сказал: „Повсюдусход в Анд одинаков“».

Космос у Анаксагора имеет геоморфные черты, как об этом свидетельствует фрагмент 4 (Дильс): «Поскольку [это] так обстоит, необходимо полагать, что во всем соединяющемся содержится многое и разнообразное, зародыши всех вещей, имеющие многообразные образы, краски и вкусы; что так, путем соединений, возникли люди и другие живые существа, имеющие душу; и что у людей есть совместно заселенные⁴⁵ города, обработанные поля, как у нас (καὶ τοῖς γε ἀνθρώποις εἶναι καὶ πόλεις συνωικήμεναι καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὡς περ παρ' ἡμῖν), как у нас, у них есть солнце, луна и другие [звезды], и земля родит у них многое и разнообразное, чем они пользуются, свозя самое нужное в свое жилье».

В этом фрагменте ясно видна идея «человек и земля», каковой идеей несколько окрашена и «Надгробная речь» Перикла, что сообщает политическому содержанию этой речи, как и фрагменту Анаксагора, драгоценные для нас специфические черты определенного политико-философского мировоззрения эпохи. Это мировоззрение материалистически включает человека в понятие природы, явления которой представляют стройную

⁴⁴ Здесь подчеркивается, таким образом, всеэллинский характер государства.

⁴⁵ У Дильса переведено «bewohnte Städte», т. е. опущен важнейший оттенок греческого текста; см. ниже, стр. 85.

картину причинных связей. Поэтому противоположение φύσις и νόμος этому политико-философскому направлению не свойственно⁴⁶.

Хотя известная нам античная традиция и не связывает Анаксагора с Протагором, сближающие их черты отметить все же можно. Внешним образом обоих связывает дружба с Периклом. По существу же во фрагментах Анаксагора мы находим мысли, близкие Протагору; это прежде всего относительность познания с помощью органов чувств: ὑπὸ ἀφαιρότητος αὐτῶν [τῶν αἰσθήσεων — А. Б.] οὐ δυνατοὶ εἶμεν κρίνειν τὰληθές⁴⁷, и далее цитирующий эти слова Секст Эмпирик приводит пример относительности восприятия красок; или ὁφίς γὰρ τῶν ἀδῆλων τὰ φαινόμενα⁴⁸. С другой стороны, Плутарх передает мысль и даже фрагмент Анаксагора: ἀλλ' ἐν πᾶσι τοῖσις ἀτυχεστέροι τῶν θηρίων εἶμεν, ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη: καὶ σοφίαι καὶ τέχνη: κατὰ Ἀναξαγόραν^{48a} σφῶν τε αὐτῶν χρομεθα⁴⁹. Мысль о том, что люди как физические существа слабее зверей, лежит в основе мифа Протагора в диалоге Платона.

Важно отметить эти точки соприкосновения между двумя великими, но столь разными представителями эллинской демократической мысли V в.; наличие таких соприкосновений подтверждает существование некоторого общего политико-философского мировоззрения, свойственного именно эллинской демократии, т. е. разделяемого не только индивидуальными творцами демократической культуры, но в какой-то мере и народными массами, на которые опирались эти творцы и к которым они обращались.

Следует подчеркнуть, что одно место Гиппократовского корнуса обнаруживает почти полное сходство с Анаксагором как в понимании основ динамики бытия, так и в соответствующем словоупотреблении. Это место у Диалса приведено⁵⁰: ἀπόλλυται μὲν νῦν οὐδὲν πάντων χρημάτων οὐδὲ γίνεταί, ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν, συμμίσχοντα δὲ καὶ διακρινόμενα ἄλλοιοῦται «ни одна из всех вещей не гибнет и не возникает, как не было этого и прежде, но соединившееся и разделившееся подвергается изменению». У Анаксагора: οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεταί οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσχεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὁρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσχουσαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι (Diels, II⁶, 40—41). Различие между Анаксагором и Гиппократом в данном случае в том, что первый всеобщее начало смещения и разделения связывает с понятием возникновения и гибели, а второй — с понятием изменения или обособления. Но две основные мысли в приведенных текстах Анаксагора и Гиппократа совпадают и по содержанию, и по форме: ни одна из вещей не возникает и не гибнет, бытие вечно; основным и динамическим «началом» бытия является смешение и разделение.

Другим основным сходством обоих мыслителей является представление о единой природе, всеобщем материальном начале, совпадающее

⁴⁶ В связи с этим геоморфным представлением о космосе большой интерес имеет передаваемый Диогеном Лаэртцем (II, 5—6) анекдот, согласно которому Анаксагор будто бы не заботился о своих материальных делах, «в конце концов окончательно отогнувшись... от наследства и предался физическим теориям, не заботясь о политических делах; так что сказавшему ему: „Тебе нет никакого дела до родины“, — он ответил „Не говори так! Я весьма забочусь о родине“, — и указал (при этом) на небо». Это сообщение Диогена Лаэртца можно интерпретировать как отказ Анаксагора от местного, клазоменского патриотизма (πατρίς здесь, конечно, Клазомены) и преданность патриотизму вселенскому, космическому, мировым интересам, патриотизму державно-афинскому, патриотизму «Надгробной речи» Перикла.

⁴⁷ Sext. I, VII, 90 = Diels, II⁶, 43.

⁴⁸ Leutsch. Paraemiogr. Gr., I, 444 = Diels, II⁶, 43.

^{48a} В этом месте текст испорчен.

⁴⁹ Plut., De fortid., 3.

⁵⁰ Hipp., De victu, I, 4. = Diels, II⁶, 20.

с представлением о сущем, причем Гиппократ широко пользуется самим термином *φύσις*, но не противопоставляет его понятию *νόμος* ⁵¹. Причиной, порождающей все явления духовной жизни людей, являются для Гиппократа жизненные процессы в человеческом теле ⁵². Весьма интересно, что у Гиппократа мы находим тот же прием анатомирования головного мозга животных в целях изучения патологических состояний организма, как и у Анаксагора ⁵³; у Гиппократа — разрубается голова козы, у Анаксагора — барана, причем употребляется один и тот же глагол *διακόπτω*. Гиппократ, буквально, издевается над теми, кто приписывает болезни вмешательству богов, следуя за всякими магами, хотя в действиях этих магов нет ничего божественного, есть только человеческое. «Ведь если они говорят, что знают, как низвести луну на землю, как затемнить солнце, как произвести бурю или хорошую погоду... и все тому подобное, то я считаю, что (они говорят) против богов; делая это, разве они не внушают ужас богам? Если человек, прибегая к магии или жертвоприношению, собирается низвести луну на землю или затемнить солнце..., ничего из всего этого я не буду считать божественным, но чисто человеческим; ведь в этом случае мощь божественного начала побеждается и поработщается сознательным человеческим решением» ⁵⁴. В меньшем масштабе люди делают то же самое, объясняя, с одной стороны, болезнь вмешательством богов (Гиппократ приводит длинный ряд примеров), с другой — прибегая к рациональным методам лечения.

Этот трактат Гиппократа по существу проникнут таким же лишь слегка завуалированным скепсисом по отношению к богам, какой античная традиция приписывает Протагору.

Но Протагор, Гиппократ, так же как и Анаксагор, отнюдь не являлись одиночками, изолированными от окружающего общества и его культурной жизни, как это стремилась изобразить позднейшая олигархическая традиция. Мы находим проявления того же религиозного скепсиса и вольной трактовки мира богов и у многих других представителей демократии и демократической культуры V в. — в трагедии, комедии, в изобразительном искусстве. Это — одна из характерных черт афинской демократической культуры, и невозможно себе представить, чтобы афинская народная масса относилась бы враждебно к ярким проявлениям этой черты в комедии или трагедии ⁵⁵.

Такое отношение к вопросу о вмешательстве божественных сил в жизнь людей составляло одну из черт того общего мировоззрения эллинской демократии, о котором было упомянуто выше. Конечно, это не значит, что среди приверженцев демократии не могло быть и гораздо более религиозно настроенных людей. Но в целом демократическая масса в известной мере должна была относиться к олимпийским богам, как к наследию олигархического прошлого, воспетого в поэмах Гомера. Мы можем указать поэтому на ряд демократических высказываний, отрицательно оценивавших Гомера; такова, например, «Надгробная речь» Перикла, в которой подчеркивается творческая роль самого народа, своими руками создавшего свое собственное величие и не нуждающегося ни в каком панегиристе Гомере. Ирония по отношению к роли богов в политической борьбе звучит и в знаменитом диалоге афинского командования с олигархам

⁵¹ См. М. Gigante, *NOMOS BASILEUS*, Napoli, 1956, стр. 13—14.

⁵² Hipp., *Peri iurēs nosou*, особенно XVII.

⁵³ Plut., *Pericl.*, 6.

⁵⁴ Hipp., там же, IV.

⁵⁵ С. Я. Лурье в примечании 79 к своему переводу биографии Перикла Плотарха («Избранные биографии», М, 1941, стр. 397) пишет: «Пропаганда веры в предсказания показывает, что были уже значительные круги граждан, не веривших в них».

острова Мелоса⁵⁶. Но особенно интересно в этой связи сообщение Диогена Лаэртция, со ссылкой на Фаворина, о занятиях Анаксагора поэмами Гомера: *δοκεῖ δὲ πρῶτος, καὶ φησὶ Φαβωρίνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τῇ 'Ομήρου ποιῆσιν ἀποφηνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δίκαιοσύνης*. «Он [Анаксагор] представляется первым, как говорит Фаворин в „Пестрых историях“, кто показал, что в поэмах Гомера речь идет о доблести и справедливости; Метродор же Лампсакский, близко ему знакомый, намного превзошел его (в занятиях Гомером), первый изучая поэта с точки зрения интересов физики»⁵⁷. Это сообщение поздней традиции прямо говорит об этико-политических интересах Анаксагора, с точки зрения которых он рационалистически оценивал содержание поэм. Отрицать достоверность сообщения Фаворина, мне кажется, достаточных оснований нет, тем более, что в данном случае Анаксагор противопоставляется своему современнику Метродору Лампсакскому, выступающему здесь как раз с традиционно-анаксагоровскими чертами философского облика.

Занятия Гомером могли носить у Анаксагора в известной мере популяризаторский характер, являться художественной конкретизацией политико-философских идей. На эти мысли наводит приводимый Дильсом отрывок из Синкелла⁵⁸: *ἐρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι τοὺς μὴθῶναις θεοὺς νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθῆναν τέχνην...* Такая деятельность Анаксагора и его учеников должна была связывать их с народной массой, она предполагала возможность взаимопонимания.

Отражение анаксагоровской мысли у Платона и Аристотеля⁵⁹ свидетельствует о демократической ориентации этой мысли. Выше цитировалось место из «Федра», где Платон с враждебной иронией трактует Перикла и Анаксагора. В «Федоне» содержится прямая и резко отрицательная оценка учения Анаксагора; этот последний, утверждает Платон, провозгласив Разум причиной и устройтелем всего сущего, на самом деле «совершенно не пользуется разумом, не показывает, какие причины обуславливают разумное устройство всего, называя причиной воздух, эфир, жидкое начало и многое другое и несообразное»⁶⁰.

В «Кратиле», в числе многих прочих слов, трактуются содержание слов *δίκαιοσύνη* и *δίκαιον*; выяснение смысла *δίκαιοσύνη* представляется Платону в высокой степени трудным, и он не приходит ни к какому конкретному заключению. Мне представляется, что, трактуя смысл *δίκαιον*, Платон имеет в виду главным образом Анаксагора; *δίκαιον* — это основное начало, проникающее все сущее — «для тех, которые считают, что все в целом (τὸ πᾶν) находится в становлении и движении (ἐν πορείᾳ)... это начало является как бы ни чем иным, как способностью проникновения (οἷον οὐδὲν εἰσέλθῃ ἢ γορεῖν), вследствие чего нечто проникает все (διὰ δὲ τούτου πάντος εἶναι τὴ διείξιν), благодаря чему возникает все возникшее». «Оно — точнейшее и легчайшее (εἶναι δὲ τὰχυστον τοῦτο καὶ λεπτότατον), ибо в противном случае, если бы не было тончайшим, оно не могло бы пройти через все проходящее, так что его ничто не может задержать

⁵⁶ Однако, и это весьма характерно, такое вольное отношение к богам прекращалось, как только образ бога выступал как воплощение политического принципа демократии; такая асебия могла преследоваться и действительно преследовалась демократией. Немногие известные нам случаи преследований демократией открытых проявлений асебии всегда вызывались чисто политическими побуждениями.

⁵⁷ Diels, II⁶, 6.

⁵⁸ Diels, II⁶, 49—50 = Syncellus, Chron., 140 C.

⁵⁹ Автор статьи вполне отдает себе отчет в том, что эта большая и трудная тема требовала бы специального исследования, тем более что в существующей литературе, насколько я могу судить, эта тема разрабатывалась недостаточно, особенно по отношению к Платону. Для Аристотеля выше уже была цитирована ценная, но более широкого охвата работа Чернисса.

⁶⁰ Plato, Phaedo, 97b = Diels, II⁶, 19, A, 47.

(φῆνω), и оно — быстрее, так что может пользоваться всеми прочими вещами как неподвижными». Эти мысли и слова напоминают цитированные выше фрагменты Анаксагора, в которых говорится о Разуме и движении как созидающих мир силах; здесь отношения Разума к бытию и движению характеризуются теми же словами, что и у Платона: ληψτότης и ταχύτης; у Анаксагора эти свойства характеризуются так же, как у Платона: «...смешанные с Разумом начала являлись бы для него препятствием... Он является тончайшим (λεπτότατον) и чистейшим из всех вещей...»; быстрота движения первоначал у Анаксагора: «...их же быстрота не может быть сравниваема по скорости ни с одной из имеющихся теперь у людей вещей, но целиком многократно быстрее»; у Платона: быстрота проникновения δίκαιον такова, что все остальные движущиеся вещи представляются неподвижными.

Неудовлетворенный Сократ требует в конце концов конкретного указания, что представляет собой это начало δίκαιον. После несколько иронического отождествления δίκαιον с различными явлениями природы — солнцем, теплом, огнем, в которое вскользь вводится и понимание то δίκαιον как правового начала, предлагается решение этой проблемы Анаксагором: εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀναξαγόρας νοῦν εἶναι τοῦτο αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. «Все же, — говорит Сократ, — я нахожусь в большем недоумении относительно того, что же такое δίκαιον, чем был до начала наших об этом рассуждений». На этом заканчивается в «Кратиле» рассмотрение содержания слова τὸ δίκαιον.

Это понятие, особенно в его связи с δίκαιοςυνη, является, как известно, одним из главнейших для всего мировоззрения Платона, и у него это понятие связывается не с космогонией, а с этико-политическими проблемами. И если в «Кратиле» трактовка этого понятия самым непосредственным образом связывается с Анаксагором, то из этого можно заключить, что и для Анаксагора τὸ δίκαιον обозначало «Разум» не только в его космогоническом аспекте, но также и в аспекте политико-философском.

Мысль, что мировой Разум не только устроит космос, но и отражается в сознании людей, если прямо и не высказана Анаксагором во фрагментах, то во всяком случае может быть выводима из их содержания. Так понимали отношение Разума к человеческому обществу и многие античные комментаторы Анаксагора. Аристотель говорит, что Анаксагор в некоторых местах называет Νοῦς душой εἶρωδι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχὴν⁶¹. Далее в порядке антидемократического выпада он упрекает Анаксагора в том, что для Анаксагора Νοῦς имеется у всех живых существ, «больших и малых, почитаемых и вполне лишенных чести», «так что, как представляется, он неразумно говорит, что разум имеется у всех животных, ведь и не у всех людей имеется разум». В этой фразе Аристотель тем резче подчеркивает демократическую направленность анаксагоровской мысли, что с сознательной полемической вольностью в известной мере подменяет философскую трактовку Разума житейской оценкой разумности. Поздневизантийский серьезный знаток античной культуры Михаил Пселл весьма интересно подчеркивает связанность для Анаксагора человеческого разума с мировым: «Анаксагор наделяет разумом в смысле рассудительности не всех людей, но не в том смысле, что они не обладают самой сущностью разумности (οὐχ ὥς μὴ ἔχουσι τὴν νοητὴν οὐσίαν), но в том, что они не всегда ею пользуются; двумя этими (началами) характеризуется душа — началом двигательным и началом познавательным (δύοις δὲ τοῖσι χαρακτηρίζεται ἡ ψυχὴ τοῖς τε κινητικῶι καὶ τοῖς γνωστικῶι)»⁶².

⁶¹ Aristot., De anima A 2404 b 1 = Diels, II^o, 29.

⁶² Diels, II^o, 30.

Положительная демократическая оценка человеческой разумности у Анаксагора подчеркивается Пселлом, так же как отрицательная антидемократическая оценка анаксагоровского демократизма и человеческой разумности -- Аристотелем.

Мы имеем все основания думать, что для Анаксагора понятие *δίκαιον* распространялось как на космос, так и на человеческое общество, причем последнее рассматривалось Анаксагором как крупнейшая интегральная часть космического целого; вспомним о геоморфности его космических представлений. Человеческое общество Анаксагор мыслил как один из моментов миротворения, причем в цитированном выше фрагменте 4, где об этом идет речь, возникновение людей в результате смешения первоначал, так же как и то, что у людей космоса имеются *πόλεις συνοικημέναι καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὅσπερ παρ' ἡμῖν*, заполняет все содержание фрагмента; слова *πόλεις συνοικημέναι* Дильс переводит «bewohnte Städte» «обитаемые города». Мне представляется, что Дильс здесь уклоняется от точного перевода, каковой должен быть: «совместно заселенные» (part perf. pass. от *συνοικέω*). Для Анаксагора люди единовременным совместным актом создали мир городов как нечто целое: человечество как на земле, так и в космосе существует как совокупность связанных между собой полисов.

Философская концепция Анаксагора представляла собой нечто цельное, несмотря на то, что, с одной стороны, она примыкала к ионийскому философскому наследию, а с другой — отражала культурную и политическую среду современного ему эллинского общества и прежде всего демократии. Афинская демократия определила направление мыслей Анаксагора, но в то же время испытала на себе его влияние, именно в том смысле, что он участвовал в выработке того мировоззрения, которое в той или иной мере было общим как для всех великих творцов демократической культуры «Перикловых» Афин, так и для народной массы, активно участвовавшей в культурной и политической жизни. Мировоззрение Анаксагора если и не было последовательно материалистичным, то было вполне рационалистическим, с небольшой тенденцией к скептицизму; но характернейшей чертой мировоззрения Анаксагора является его ойкумениальный и космологический характер, в чем особенно ярко проявилась тесная связь Анаксагора с политической действительностью эллинской демократии V в.

