

M. L. WEST, Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford, 1971

Проблема, вынесенная в заглавие рецензируемой работы, очень стара и не раз порождала острые дискуссии, особенно во второй половине XIX и в первой половине XX в. К настоящему времени сложилась преимущественно отрицательная оценка роли восточного наследия в формировании древнегреческой философской мысли. Еще и поныне многие ученые разделяют европоцентристское убеждение в абсолютном значении греческой культуры и невольно преуменьшают таким образом роль восточной, другие же не вполне свободно владеют материалом классики, в чем Уэст счел возможным упрекнуть видного ориенталиста Ж. Дюшен-Гийемена (стр. 169). В самом деле, за вычетом лишь немногих фундаментальных исследований¹ литература на эту тему не отличается достаточной аргументацией. Шаткие гипотезы и рискованные сопоставления, как правило, преобладают над скрупулезным изучением данных. Вопреки этой распространенной тенденции Уэст начинает с обильного перечисления фактов. Особую роль он отводит греко-персидским контактам. На весьма конкретных и почти не допускающих разнотолков примерах автор фиксирует отчетливое влияние Ирана в греческой философской традиции с 550 по 480 г. до н. э. (стр. 87—97, 213, 239). Отзвуки такого влияния с определенностью выдают себя в произведениях Анакси-

¹ Например, J. B i d e z, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.

мандра, Анаксимена, Ферекида и особенно Гераклита². Помимо иранских связей М. Л. Уэст выделяет более ранние ближневосточные, засвидетельствованные у Гомера, Гесиода, Фалеса (стр. 203—213). Затем, как, пожалуй, никто другой до него, автор прослеживает поразительные фразеологические соответствия между текстами Упанишад и словоупотреблением Гераклита, Парменида и прочих мыслителей Эллады (стр. 173—174, 201, (218—226 и др.). Речь идет не о бесспорной общности проблематики и не о специфической направленности идейного поиска в Индии и Греции середины I тыс. до н. э., чего отрицать вообще невозможно, а о высшей степени вероятных прямых литературных контактах.

Исследование Уэста завершается выводом общего характера, не столь новым в формулировках, но обоснованным лучше, чем когда-либо ранее. Автор перечисляет важнейшие элементы раннегреческих философских систем, лишенные корней в собственно античном мировоззрении, тогда как на Востоке все они были прочным достоянием коллективного самосознания со времен Ригведы и ранних Упанишад. Это учение о различии индивидуальных судеб в потустороннем мире, о посмертном воздаянии, о пребывании благих душ на светилах. Далее упоминается многократно оспариваемое индийское происхождение раннегреческой теории метампсихоза у орфиков и пифагорейцев. При этом Уэст подчеркивает разницу между примитивной общеэвразийской концепцией метампсихоза как возможности бесконечного, необусловленного превращения различных форм жизни и метафизически изысканным ее предомлением в Шатапатхе Брахмане и Упанишадах уже в VII в. до н. э. (стр. 60—62). Лишь в Индии метампсихоз был явно сопряжен с массовыми сотериологическими представлениями, с духовным восхождением к абсолюту, чего, как полагает автор, не знали в Египте и Греции. Весьма смутные намеки на такое восхождение в орфических мистериях или у Ферекида, далеко незакономерные в эволюции раннегреческой мысли, очевидно, ведут в Индию. По словам автора, греческое мироощущение исходило из представления о том, что жизнь ограничена «лоном и смертным ложем» (стр. 242) и метампсихоз вообще чужд нормативным греческим понятиям. У Востока же, замечает Уэст, восприняла Греция доктрину космических периодов, неантропоморфное представление о божестве как высшем интеллекте и отношении к космосу как единому живому существу.

Методику исследования автора лучше всего характеризует раздел о философском творчестве Гераклита, причем особо подчеркнуто отличие Гераклита от всей милетской школы, куда его обычно причисляют. Милетская школа, начиная с Фалеса, занималась преимущественно физической космологией. А для Гераклита натурфилософия была лишь отправной точкой к вовлечению в систему этики, вопросов общественного устройства и идеологии. Диодор и Секст Эмпирик прямо указывали, что натурфилософия служила Гераклиту лишь основой (стр. 112), позволявшей ему проводить аналогию между микро- и макрокосмосом, идею глубочайшего единства различных аспектов бытия. Диалектику Гераклита принято связывать с представлением о физической реальности, однако, сам философ, считает автор, рассматривал проблему противоположностей не только в природном, но и в моральном плане. Такая трактовка отделяла его от общегреческой традиции и скорее отвечала принципам этизированной зороастрийской космологии (стр. 189). Если принять во внимание замечание относительно восхождения души от огня земного к огню небесному (стр. 67, 89), то не исключено, что и огонь в качестве первоэлемента Гераклит выбрал, находясь под иранским влиянием. Представление об огненном первоначале мира и связи с ним судеб индивидуальной души многообразно варьирует в духовных культурах Ирана и Индии, будучи стержневым принципом местных эсхатологических доктрин. Проблеск этого представления у Гераклита, необъяснимый на греческой почве, едва ли мог вспыхнуть независимо от живых очагов его в соседнем Иране. Впрочем, через Иран могли прийти до Ионии отголоски индийских вариантов той же доктрины, в связи с чем автор полагает, быть может излишне категорично, но все же не без основания, что Брихадараньяка Упанишада проливает боль-

² См. также J. Duchesne-Guillemin, D'Anaximandre à Empédocle: Contacts gréco-iraniens, в кн. «La Persia e il mondo greco-romano», Roma, 1966.

ший свет на учение Гераклита, нежели остальные досократики (стр. 173—174, 201). Отголоском индийских концепций мирового цикла, калпы и махаюги, стал «великий год» Гераклита. А доктрина очищения огнем у него ближе иранским параллелям, что отмечал еще Климент Александрийский (Strom. V, 9, 4). Естественно, что тесно связанное с этой доктриной учение о воскрешении мертвых тоже прозвучало у Гераклита, хотя и весьма опосредствованно (стр. 165, 192). Участие гениев-хранителей в таком воскрешении отчасти аналогично роли авестийских гениев-фравашей, что лишний раз говорит об иранских истоках представлений Гераклита о загробных судьбах души (стр. 188, 192). К иранским же образцам тяготеет протест Гераклита против антропоморфных изображений высшего начала. Философ обрушивался на культовые образы, грозил несправедливым загробным возданием, рьяно осуждал пороки, особенно пьянство. Словом, в его моральных заповедях можно увидеть черты зороастрийского толка (стр. 193—196).

Позднееэллинистические свидетельства о Гераклите так же часто указывают на Иран: такова, например, легенда о повышенном интересе Дария к учению Гераклита. Уэст с полным основанием заключает, что она как минимум требует признать, что общественному мнению доктрина эфесского мыслителя казалась наибольшим приближением к персидской религии (стр. 165). Еще показательнее предание о смерти Гераклита. Заболев, он обмазал себя коровьим навозом и стал сжигаться на солнце. В таком виде он был разорван собаками. Легенда представляет собой, замечает автор, воспроизведение медицинских предписаний Видевдата VIII, 38 (стр. 204).

Рецензируемая работа, помимо прочего, дает множество поводов для размышления. Похоже, что в какой-то форме, быть может отличной от ныне существующей, Видевдат был известен на западе Ирана при Гераклите, если не раньше. Датировку этого свода аршакидским временем теперь следует пересмотреть (см., например, недавние работы Р. Ценера, Э. Бенвениста, И. М. Дьяконова и др.). Да и весь комплекс зороастрийской проблематики, от огненной онтологии до медицинской магии, отразившийся в философских исканиях Анаксимандра, Анаксимена, Эмпедокла, Ферекида, Гераклита, мог проникать в Грецию с середины VI в. до н. э. лишь при условии, что до этого он длительно существовал в западной зоне иранского влияния, минимум с конца VIII—начала VII в. Если придерживаться старой теории восточноиранского происхождения Авесты и зороастризма, необходимо допустить, что данный комплекс начал распространяться с востока на запад не позже IX в. до н. э. Но в это самое время иранцы продвигались в Мидию и Персиду не с востока, а с северо-запада³. К тому же в материальной культуре Средней Азии IX в. до н. э. нет ни единой черты, которая бы указывала на местное формирование комплекса авестийских представлений. А вот на западе Ирана, как это четко показал автор, к началу VI в. знали андрогинное божество времени, аналогичное позднему Зрвану, и мотив теомехии с участием мирового змея и гигантов (стр. 40—49), в Авесте побеждаемых Тразтаоной, чего не отметил Уэст. Деление небесных сфер у Анаксимандра, чуждое греческим воззрениям, совпадает с авестийским (91—96). То же самое уже говорилось о разных пунктах в доктрине Гераклита, чье знакомство с Видевдатом как будто еще раз подтверждается категорическим предписанием не хоронить, а выбрасывать трупы (стр. 195). У Анаксимена любопытны образы мировой горы и не заходящих под землю светил, опять-таки сугубо далекие от греческих космологических понятий, но зато очень близкие иранским (стр. 214). Все эти и многие иные мотивы из числа отмеченных автором говорят о распространении протоавестийских текстов на западе Ирана в VII—VI вв. Там же одновременно культивировалось вполне зороастрийское по типологии почитание огня в Нуш-и-жане, Кыз-капане, Дуккан-и-Дауде. Ничего даже отдаленно сходного не установлено для территорий Средней Азии и, стало быть, поневоле речь должна идти о пересмотре аргументов восточноиранской теории, чья доказательность и ранее была совсем призрачной.

Л. А. Лелеков

³ Подробнее см. Э. А. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, М., 1970.