

УДК 1 (091)

РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ*

В. В. Бровкин

Новосибирский государственный университет (г. Новосибирск)
vbrovkin1980@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о факторах, оказавших влияние на формирование критики традиционных религиозных представлений в ранней греческой философии. Установлено, что первый фактор – это внутреннее развитие греческой философии, связанное с решением проблемы первоначала. В философии Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора, Парменида, Мелисса, Эмпедокла наметился отход от религиозных представлений. У Ксенофана и Гераклита уже в полную силу проявилась критика мифологии, антропоморфизма, мантики. Гиппон и Анаксагор были обвинены в безбожии. Второй фактор – это социально-политическая нестабильность в Греции VI–V вв. до н. э. Данное обстоятельство способствовало усилению недоверия у греческих философов к общественно-политическим, моральным и религиозным установлениям.

Ключевые слова: Фалес, Пифагор, Ксенофан, Гераклит, олимпийские боги, мифология, антропоморфизм, первоначало, полис.

Для цитирования: Бровкин, В. В. (2022). Ранняя греческая философия и традиционные религиозные представления. *Respublica Literaria*. Т. 3. № 3. С. 19-33. DOI: 10.47850/RL.2022.3.3.19-33

EARLY GREEK PHILOSOPHY AND TRADITIONAL RELIGIOUS BELIEFS*

V. V. Brovkin

Novosibirsk State University (Novosibirsk)
vbrovkin1980@gmail.com

Abstract. The article discusses the factors that influenced the formation of criticism of traditional religious beliefs in early Greek philosophy. It is established that the first factor is the internal development of Greek philosophy associated with the solution of the problem of the arche. In the philosophy of Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras, Parmenides, Melissus, Empedocles, there has been a departure from religious beliefs. Xenophanes and Heraclitus have already criticized mythology, anthropomorphism, and mantic in full force. Hippo and Anaxagoras were accused of godlessness. The second factor is the socio-political instability in Greece of the VI–V centuries BC. This circumstance contributed to the strengthening of distrust among Greek philosophers towards socio-political, moral and religious institutions.

Keywords: Thales, Pythagoras, Xenophanes, Heraclitus, Olympian gods, mythology, anthropomorphism, arche, polis.

For citation: Brovkin, V. V. (2022). Early Greek Philosophy and Traditional Religious Beliefs. *Respublica Literaria*. Vol. 3. no. 3. pp. 19-33. DOI: 10.47850/RL.2022.3.3.19-33

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках научного проекта № 22-18-00025 «Античные мистериальные культы и греческая философия: орфика, пифагореизм, герметика, платонизм».

* The reported study was funded by RSF, project number 22-18-00025 «Ancient mystery cults and Greek philosophy: orphica, the Pythagoreanism, Hermetica, Platonism».

Вопрос, который мы рассмотрим в данной статье, касается критики традиционных религиозных представлений в ранней греческой философии и социально-исторических условий ее формирования. Критика религии является распространенным явлением в греческой философии. Расцвет данного явления приходится на два периода в истории античной философии. Первый период связан с деятельностью софистов в конце V в. до н. э. В это время традиционные религиозные представления стали объектом критического анализа со стороны таких философов как Протагор, Критий, Продик и Диагор. Второй период, совпавший с ранним эллинизмом (конец IV – начало III вв. до н. э.) и ознаменовавшийся дальнейшим развитием критики в отношении религии, был связан с Феодором Безбожником, Бионом Борисфенским, Эпикуром и Эвгемером. Мы полагаем, что критическое отношение к религии со стороны софистов и представителей ранней эллинистической философии не могло возникнуть на пустом месте. Если мы хотим установить предпосылки формирования данного отношения, то нам следует обратиться к ранней греческой философии (VI–V вв. до н. э.). Именно ее представители должны были высказать идеи, развитие которых в дальнейшем приведет к расцвету антирелигиозной мысли. В этой связи в данном исследовании мы ставим перед собой две задачи. Во-первых – это прояснение позиции ранних греческих философов в отношении религии. Во-вторых – выявление факторов социально-исторического развития, обусловивших ее появление.

Как известно первым философом считается Фалес Милетский. При первом взгляде на учение Фалеса складывается впечатление о его почтительном отношении к религиозным представлениям. Так, сообщается, что, по мнению философа, «космос одушевлен и полон божественных сил» [Лебедев, 1989, с. 104, 101], «души бессмертны» [Там же, с. 100, 104] и «прекраснее всего – космос, ибо он творение бога» [Там же, с. 103]. В другом фрагменте автор сообщает о том, что Фалес, отвечая на вопрос «Может ли человек тайком от богов совершить беззаконие», ответил, что «[не только совершить], но и замыслить [не может]» [Там же, с. 103]. Как передает Плутарх, Фалес полагает, что «во всех важнейших и величайших частях космоса имеется душа, а потому и не стоит удивляться тому, что промыслом бога совершаются прекраснейшие дела» [Там же, с. 115]. Вместе с тем, на наш взгляд, учение Фалеса о первоначале открывало широкие возможности, если не для прямой критики религии, то, как минимум, для отхода от традиционных религиозных представлений и некоторого сомнения в их отношении.

Здесь следует отметить следующий момент. С одной стороны, может показаться, что учение Фалеса о первом элементе достаточно хорошо вписывается в религиозную картину мира древних греков. Вода, согласно Фалесу, является тем элементом, из которого рождаются и в который разлагаются все вещи в природе. При этом, как сообщает Цицерон, Фалес «считал воду началом всех вещей, а бога – тем умом, который все создал из воды» [Там же, с. 114]. Представление Фалеса о божестве, в силу скудности источников, для нас остается туманным. В одном фрагменте сообщается, что, по мнению Фалеса, «бог – это ум космоса, а Вселенная одушевлена и полна божеств» [Там же]. В другом фрагменте говорится о том, что, согласно Фалесу, одушевленную воду приводит в движение божественная сила [Там же]. Из источников нам известно, что представление о том, что все вышло из воды, было широко распространено в греческом религиозном сознании. Более того, вода обожествлялась и под именем Океана считалась первоначалом всего сущего. В частности, об этом говорится у Гомера [Там же, с. 33]. В этой связи, учение Фалеса о первоначале можно рассматривать

в качестве рационализации религиозных представлений греков. С другой стороны, учение Фалеса о первом элементе можно рассматривать как отход от религиозной и мифологической картины мира. Как отмечает Н. П. Кнэйт, «... процесс демифологизации и деантропологизации, начавшийся еще в творчестве Гомера, окончательно завершается у Фалеса: его “вода” уже безлична» [Кнэйт, 2015, с. 40].

Также у нас имеется фрагмент, который позволяет рассматривать учение Фалеса о первоначале в качестве одного из источников, оказавших влияние на развитие критического отношения к религии в ранней греческой философии. Симпликий сообщает: «Из тех, кто полагает одно движущееся начало (их [Аристотель] называет физиками в собственном смысле слова), одни считают его конечным, как, например, Фалес, сын Эксамия, милетец, и Гиппон, которого считают безбожником. Они полагали, что начало – вода, причем на это их навело чувственное восприятие» [Лебедев, 1989, с. 110]. Как мы видим, в учении о воде как первоначале Фалес упоминается наряду с Гиппоном – натурфилософом V в. до н.э., прослывшим безбожником. Обратимся к Гиппону и постараемся выяснить, чем он заслужил подобную репутацию. В первом фрагменте, представляющем для нас ценность, говорится о том, что прозвище «безбожник» Гиппон заслужил благодаря тому, что «отрицал существование чего-либо, кроме чувственно-воспринимаемых вещей» [Там же, с. 422]. Во втором фрагменте, автором которого является Климент Александрийский, сообщается, что Гиппон, так же как и другие известные «безбожники» античного мира, заслужил свое прозвище из-за того, что критиковал языческие представления о богах [Там же, с. 421].

Что касается связи Гиппона и Фалеса, то здесь следует сказать следующее: в отличие от Гиппона Фалес не был замечен в явной критике языческих представлений о богах и, как мы показали выше, он не отрицал существования богов и божественного вмешательства в дела природы. Однако одна существенная деталь объединяет Фалеса и Гиппона: важную роль в исследованиях обоих философов играло чувственное восприятие. До нас дошло немало фрагментов, в которых сообщается о том, что Фалес свои умозаключения относительно первоначала и явлений природы делал на основании наблюдений и чувственного опыта. А это, на наш взгляд, предоставляло возможности, как для различных интерпретаций учения Фалеса, так и для развития его философских идей в критическом по отношению к религии направлении. Не исключено, что позиция Гиппона как раз и представляла собой один из вариантов развития идей Фалеса, появившийся в результате их радикализации и отказа от божественного вмешательства.

В лице преемников Фалеса по Милетской школе Анаксимандра и Анаксимена мы имеем дело с философами, взгляды которых способствовали росту скептического отношения к традиционным религиозным представлениям в ранней греческой философии. Анаксимандр, как известно, в качестве первоначала выбрал не один из известных элементов, а некую бесконечную сущность (апейрон). По мысли философа, это начало является вечным, бесконечным и пребывающим в постоянном движении. По сообщению Аристотеля, «оно-то и есть божество, ибо оно “бессмертно и не подвержено гибели”, как говорит Анаксимандр» [Там же, с. 120]. Согласно философу, из бесконечного первоначала рождаются многочисленные миры, которые позднее погибают. А по сообщению Симпликия «Анаксимандр утверждал, что бесконечные небосводы [миры] суть боги» [Там же, с. 123]. Следовательно, по мнению Анаксимандра, боги смертны и производны от первоначала.

Мы полагаем, что подобное представление вряд ли могло встретить одобрение со стороны ревнителей традиционных религиозных представлений. В этой связи очень показательно возмущение Цицерона: «По мнению Анаксимандра, боги рождены: они возникают и погибают через долгие промежутки времени и при этом суть бесчисленные миры. Но как же мы можем мыслить бога иначе как вечным?» [Там же, с. 123-124].

Похожую картину мы можем наблюдать и в случае с Анаксименом. Только в качестве первоначала, из которого все возникает и в которое все обратно распадается, у философа выступает воздух. Согласно Анаксимену, из бесконечного воздуха «рождается то, что есть, что было и что будет, а также боги и божественные существа» [Там же, с. 130]. По поводу того, считал ли Анаксимен воздух богом, источники расходятся. Как передает Августин, по мнению Анаксимена, не богами «сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха» [Там же, с. 131]. Филодем и Цицерон сообщают, что воздух у Анаксимена выступает в качестве рожденного, неизмеримого, бесконечного и вечно движущегося бога [Там же, с. 131]. В пользу этой версии говорит то, что последователь Анаксимена – Диоген из Аполлонии – считал воздух не только материальным первоначалом, но и богом, который обладает сознанием [Там же, с. 542, 548]. Цицерон по этому поводу выражает уже знакомое нам негодование: «Как будто лишенный какой бы то ни было формы, воздух может быть богом, в то время как богу особенно подобает обладать не только каким-нибудь, а наипрекраснейшим образом, и как будто бы все, что родилось, не обречено на смерть!» [Там же, с. 131]. Если отбросить детали и тонкости, следует признать, что представления Анаксимандра и Анаксимена о богах очень похожи. Оба философа признавали богов, но выводили их из первоначала. Связь и зависимость богов от первоначала, безусловно, умаляла их могущество и ослабляла их авторитет. Именно с этим была связана эмоциональная критика Цицерона. Мы полагаем, что Цицерон прекрасно понимал опасность подобных представлений. Не покушаясь на основные религиозные положения о существовании богов и их участии в делах природы и человека, Анаксимандр и Анаксимен своими взглядами пошатнули религиозную картину мира. Интерес натурфилософов к природе и ее внутренним законам постепенно отодвигал в сторону религиозную тематику. Тем самым подготавливалась почва для более решительных шагов в направлении критики религиозных представлений.

Если представители Милетской школы вели наступление на традиционные религиозные представления, опираясь на натурфилософию и науку, то Пифагор зашел со стороны самой религии. Здесь следует сделать важное пояснение. Нам представляется маловероятным, что ранние греческие философы сознательно стремились к подрыву религиозных устоев. Но отдельные положения их учений могли невольно этому способствовать. Во многом случай с Пифагором повторяет историю с Фалесом Милетским. Как мы полагаем, будучи благочестивым человеком, Пифагор, тем не менее, оказал своим учением ослабляющее влияние на традиционные религиозные представления. О религиозности Пифагора свидетельствуют разные источники, сообщающие, что, согласно Пифагору, «никто не мудр кроме бога» [Там же, с. 148], высшая нравственная цель заключается в уподоблении богу [Там же, с. 148]. Явмлик передает, что Пифагор воспитал в своей дочери особое благочестие [Там же, с. 145]. По сообщению Исократ, Пифагор преуспел «в науке о жертвоприношениях и торжественных богослужениях, совершаемых в храмах» [Там же, с. 140].

Однако все это не отменяет того факта, что Пифагор активно проповедовал учение о переселении душ (метемпсихоз). Причем, согласно Пифагору, бессмертная душа могла переселяться в тела животных. Порфирий сообщает, что Пифагор первым принес это учение в Грецию [Там же, с. 143]. Но, как известно, родоначальниками метемпсихоза в Греции, наряду с пифагорейцами, считаются также орфики. Как пишет Л. Я. Жмудь, «на рубеже VI–V вв. метемпсихоз был широко известен в Великой Греции» [Жмудь, 1994, с. 135]. В то же время, следует отметить, что, несмотря на широкое распространение данного явления в Греции, для религиозных представлений греков идея о переселении душ была не характерна. Как пишет А. В. Халапсис, «классическая же олимпийская религия не знала личного бессмертия людей, которые и назывались “смертными”, но не потому, что их душа распадалась с гибелью тела, а потому, что душа в Аиде теряла память, а значит – и личность» [Халапсис, 2016, с. 61]. Насколько мы знаем из источников, учение Пифагора о метемпсихозе не вызывало у греков какого-либо раздражения или негодования. Из этого следует, что оно не представляло серьезной оппозиции традиционным религиозным воззрениям. Но мы полагаем, что для ранней греческой философии, взгляды Пифагора о душе вполне могли явиться аргументом в пользу усиления скептицизма в отношении религиозных представлений. На наш взгляд, разнообразные мнения и учения ранних греческих философов, расходящиеся с традиционными религиозными представлениями, не могли не способствовать росту сомнения и критического восприятия в их отношении.

Если в учениях Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и Пифагора наметился некоторый отход от традиционных религиозных представлений, то в философии Ксенофана Колофонского проявилась уже полноценная критика. Ксенофан высмеивал Гомера и Гесиода за их рассказы о богах. Как передает Аристотель, Ксенофан считал традиционные рассказы о богах неправдивыми и вздорными [Лебедев, 1989, с. 166]. Уже в Античности Ксенофана называли «насмешником над гомеровским обманом» [Там же, с. 166]. Насколько нам известно, одна из главных претензий Ксенофана к древним поэтам заключалась в том, что те наделяют богов человекообразным обликом. Причем это касалось как внешнего вида, так и характера. Секст Эмпирик сообщает, что особое негодование у Ксенофана вызывало то, что Гомер и Гесиод наделили богов человеческими пороками [Там же, с. 171]. Касаясь внешнего вида, Ксенофан указал на то, что отдельные народы и племена приписывают своим богам такую внешность, какой обладают сами [Там же, с. 171–172]. А это, по мнению философа, доказывает то, что боги не антропоморфны. Как не без иронии заметил Ксенофан, если бы быки и львы умели рисовать, то они бы изобразили богов по своему подобию [Там же, с. 171]. Критике Ксенофана подверглось также многобожие. По мысли Ксенофана, бог не может обладать полным превосходством, если существуют другие боги. Следовательно, бог может быть только один [Там же, с. 160]. Рассуждения Ксенофана о природе бога привели его к выводу о том, что «все есть одно и это [одно] есть бог – конечный, разумный, неизменяемый» [Там же, с. 166]. Мнение Ксенофана о шарообразной форме бога также сильно отличалось от традиционных представлений греков о богах.

В качестве еще одного объекта критики Ксенофана выступала мантика. Искусство прорицания являлось неотъемлемой частью традиционных религиозных представлений греков. Гадание с целью установления воли богов играло важную роль в социально-политической и культурной жизни полисов. По сообщению Цицерона, Ксенофан был единственным из древних философов, кто «полностью отвергал дивинацию» [Там же, с. 169].

Показательно, что по сообщению того же Цицерона и Псевдо-Плутарха, кроме Ксенофана отрицанием мантики прославился только еще один философ, главный безбожник Античности – Эпикур [Там же, с. 169]. Для греческой философии VI в. до н. э. высказывания Ксенофана о богах были не просто смелыми, а беспрецедентными. Как пишут Д. А. Гусев и В. А. Потатуров, «... Ксенофан со своим пантеистическим учением и выглядит в античном мире как отступник, “еретик” и своего рода “антиклерикал”, достойный осуждения и изгнания с точки зрения традиционных религиозных представлений» [Гусев, Потатуров, 2018, с. 40]. Возникает вопрос, почему Ксенофан избежал участи других критиков религии и не попал в список безбожников. На наш взгляд, объяснением этого служат два обстоятельства. Во-первых, Ксенофан при всей своей критике не отказался от идеи бога и божественного разума. А во-вторых, Ксенофан заслужил репутацию сторонника единобожия и борца с языческими заблуждениями и предрассудками у ранних христианских мыслителей. В частности, его хвалит Климент Александрийский: «Ксенофан Колофонский приводит хорошие доводы в пользу своего учения о том, что бог один и бестелесен» [Лебедев, 1989, с. 172].

Говоря о критике религии в ранней греческой философии, некоторые исследователи наряду с Ксенофаном упоминают также Гераклита. В. В. Мурский отмечает: «Античная философия почти сразу после своего возникновения заняла критическое отношение к языческому богословию. Так, Гераклит говорит, что Гомер заслуживал того, чтобы его выгнали с поэтических состязаний и высекли. Ксенофан критикует антропоморфизм. Его апофатически описанный Бог не похож на греческих богов» [Мурский, 2013, с. 233]. Гераклит подверг осуждению Гомера из-за высказанного им сожаления относительно вражды между богами и людьми. По сообщению Плутарха, Гераклит заявил, что «Гомер, молясь о том, чтобы “вражда сгинула меж богами и меж людьми”, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [сущест]в» [Там же, с. 202]. Гераклит, убежденный в том, что в основе мироздания лежит принцип вражды и противоборства, осуждал всех, кто высказывал отличные от этого идеи. При этом сам Гераклит, вероятно, обожествлял данный принцип. В пользу этого говорят следующие фрагменты: «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными» [Там же, с. 202], «отец всех вещей – война» [Там же, с. 203], «война и Зевс тождественны» [Там же, с. 203]. Но одним Гомером критика Гераклита не ограничилась. Решительным нападкам подверглись также Архилох и Гесиод. Весьма примечательна критика Гераклита в отношении последнего: «Учитель большинства – Гесиод: про него думают, что он очень много знает – про того, кто не знал [даже] дня и ночи!» [Там же, с. 214]. Как мы видим, Гераклит осмелился обвинить в заблуждениях о мире и богах поэтов, которые сыграли главную роль в формировании греческой мифологии.

Следует отметить, что у Гераклита имелся очень большой интерес к религиозной тематике. В единственном его сочинении «О природе» одна из трех глав отводилась богословию. При этом, как можно понять из источников, взгляды философа о богах действительно значительно отличались от традиционных религиозных представлений. В русле натурфилософской традиции Гераклит обожествляет первоначало, в качестве которого у него выступает огонь. Плутарх приводит мнение Гераклита: «Бог неуничтожим и вечен, но, подчиняясь некоему промыслу и логосу, испытывает превращения собственной природы и то возгорается огнем, стирая все различия между вещами путем расплавления,

то возрождается в многообразии различных форм» [Там же, с. 219]. О том, что Гераклит выступает против антропоморфизма, свидетельствует следующий фрагмент: «Бог совершенно не похож на человека ни природой, ни движением, ни искусством, ни силой» [Там же, с. 239]. Отдельного упоминания заслуживают критические высказывания Гераклита о мистериях и идолопоклонстве. Гераклита глубоко возмущали религиозные практики греков, в которых, по его мнению, ярко проявлялись всевозможные предрассудки, суеверия и откровенная нечестивость [Там же, с. 217, 240].

Говоря о Ксенофане и Гераклите, мы не можем пройти мимо версии, согласно которой данные философы были консерваторами, боровшимися с представлением об антропоморфных богах. О. А. Матвейчев отстаивает гипотезу о религиозной революции в Греции архаического периода, в результате которой на свет появилась «антропоморфная подделка» – комплекс представлений о человекообразных богах [Матвейчев, 2013, с. 39-40]. В рамках этой точки зрения, антропоморфизм выступает для философов в качестве нового и совершенно неприемлемого явления. Ксенофан и Гераклит протестуют «против профанации старых богов и снижения трансцендентного до уровня земного» [Там же, с. 38]. На наш взгляд, данная гипотеза является интересной, но недостаточно убедительной. Мы не располагаем источниками, в которых бы говорилось о том, что Ксенофан и Гераклит выступали за возвращение к религиозным корням, якобы существовавшим в Греции до распространения антропоморфных олимпийских богов. Представления Ксенофана и Гераклита о богах носят философский, а не богословский характер. Рассуждения философов встроены в общефилософский дискурс того времени. Ксенофан и Гераклит совершенно не производят впечатление религиозных реформаторов или хранителей истинной веры. Как типичные представители интеллектуальной элиты Греции, Ксенофан и Гераклит увлеченно критиковали не только религиозные представления, но и философские учения своих коллег, а также социальную реальность и политические установления. Поэтому, мы полагаем, что данных философов нельзя отнести к числу приверженцев неантропоморфных богов догомеровской эпохи.

Представления о богах философов Элейской школы также не отличаются особой ортодоксальностью в плане следования олимпийской религии. Главный представитель элеатов Парменид, согласно источникам, обожествляет различные явления природы и отвлеченные понятия. Как сообщает Цицерон, «Парменид измышляет нечто похожее на венки ... содержащий огненный блеск или круг света, который окружает небо и который он называет богом» [Лебедев, 1989, с. 282]. При этом, по мнению Цицерона, «в нем невозможно заподозрить ни божественного образа, ни сознания» [Там же, с. 282]. Кроме этого, к богам Парменид относит светила, «Войну», «Раздор», «Вождение» [Там же, с. 282], огонь и землю [Там же, с. 281], необходимость [Там же, с. 281]. Как известно, Парменид был поэтом и свои философские взгляды излагал в поэтической форме. Поэтому нас не должно удивлять использование Парменидом поэтического языка для описания богов. При этом, как отмечает И. С. Вевюрко, поэтический язык Парменида «вытесняет мифическое метафизическим» [Вевюрко, 2013, с. 59], способствуя тем самым демифологизации религии. Однако более важным для понимания представлений Парменида о богах является его учение о сущем. Если суммировать все, что говорит Парменид о сущем, то напрашивается вывод

о том, что именно оно выступает у философа в качестве бога. В пользу этого говорит следующий фрагмент: «Парменид пишет о боге так: “очень много [знаков], что оно ... бездрожно и нерожденно”» [Лебедев, 1989, с. 289]. Вечным и неподвижным Парменид мыслит только сущее. Следовательно, сущее и есть бог.

Судить о религиозных взглядах Мелисса позволяют всего два фрагмента. Диоген Лаэртский сообщает, что, согласно Мелиссу, «о богах не следует утверждать ничего, так как познание их невозможно» [Там же, с. 315]. В другом фрагменте сообщается, что «одним, неподвижным и бесконечным началом всего сущего Мелисс полагал божество» [Там же, с. 326]. В первом случае мы имеем дело со сторонником религиозного агностицизма. Представление о непостижимости богов позднее появится у Протагора, которого из-за этого обвинят в безбожии и подвергнут преследованию. Во втором случае, перед нами, судя по всему, характерная для всех элеатов мысль о божественности сущего. Как мы видим, обе версии представлений Мелисса о богах существенно отличаются от олимпийского религиозного канона. Таким образом, взгляды элеатов о богах вполне укладываются в общую для ранней греческой философии тенденцию отхода от традиционных религиозных представлений.

Натурфилософского представления о богах придерживается и Эмпедокл. Как сообщают источники, Эмпедокл называл богами четыре элемента, из которых состоит мир, – огонь, воздух, воду и землю, а также две силы – Любовь и Распрю, соединяющие и разделяющие эти элементы [Там же, с. 352, 353]. По свидетельству ряда авторов, Эмпедокл в отношении элементов использовал имена известных олимпийских богов. Так, философ называл огонь – Зевсом, землю – Герой, воздух – Аидом, а воду – Нестидой [Там же, с. 356, 357]. На наш взгляд, использование Эмпедоклом аллегорий объясняется его владением художественным и поэтическим языком. Это ни в коем случае не говорит о его поддержке представления об антропоморфизме богов. Наоборот, Эмпедокл подчеркивает, что настоящие боги совершенно не похожи на человекообразных владык Олимпа. В своем главном сочинении «О природе» Эмпедокл подвергнул «бичеванию рассказываемые поэтами мифы об антропоморфных богах» [Там же, с. 409].

Анаксагор – один из наименее религиозных ранних греческих философов. Источники свидетельствуют, что все природные явления, наблюдаемые в мире, философ пытался объяснить естественнонаучным образом, не прибегая к сверхъестественным силам. Анаксагор, насколько можно понять, исключает божественное вмешательство в природные процессы. Даже самое знаменитое свое философское открытие – Ум – Анаксагор использует только для того, чтобы объяснить движение во Вселенной [Там же, с. 521, 522]. Большое впечатление производит совпадение оценок, данных Платоном, Аристотелем и Симпликием в отношении учения Анаксагора об Уме. Платон высказывает мысль о глубочайшем разочаровании после знакомства с учением Анаксагора и тем, что «умом он не пользуется вовсе и не указывает настоящих причин упорядоченности вещей, а ссылается на всякие там воздуха, эфиры, воды и множество других нелепых вещей» [Там же, с. 518]. Аристотель пишет, что Анаксагор использует Ум только в самых затруднительных ситуациях, а «в остальных случаях он называет причиной происходящего все что угодно, только не Ум» [Там же]. Симпликий сообщает, что Анаксагор «оставив в стороне Ум, объясняет образование большинства вещей самопроизвольностью» [Там же]. В нашем распоряжении

имеется несколько фрагментов, из которых следует, что Анаксагор считал Ум богом [Там же, с. 519]. Но, очевидно, что этот бог не имеет ничего общего с олимпийскими богами. В разрез с традиционными религиозными представлениями идет также мнение Анаксагора о том, что «над людьми нет вообще никакого промысла богов» [Там же, с. 522]. Очень смелые взгляды Анаксагора привели к тому, что в Афинах он был обвинен в безбожии и только благодаря заступничеству своего друга Перикла смог избежать смерти [Там же, с. 506, 511]. Таким образом, история с Анаксагором и Гиппоном показывает, что уже в ранней греческой философии появились мыслители, обвиненные в безбожии.

Последние представители ранней греческой философии, которых мы хотим рассмотреть, это атомисты. В картине мира Левкиппа и Демокрита религиозная тематика практически отсутствует. Это выглядит естественно, если учесть особенности атомистического учения. Левкипп и особенно Демокрит – самые последовательные и убежденные материалисты в греческой философии VI–V вв. до н. э. Сводя все мироздание к двум началам – атомам и пустоте, Левкипп и Демокрит исключают какое-либо участие богов в делах природы, общества и человека. О богах философы говорят мало и неопределенно. Согласно одной версии, Демокрит считает богов образами, проистекающими из тел, которые «в силу внутренне им присущего движения носятся туда и сюда и, проникая в души людей, вызывают в них мысли о божественной силе» [Лурье, 1970, с. 324]. Согласно другим версиям, Демокрит относит к богам «природу, которая изливает и посылает эти “образы”», а также «нашу мысль и разум» [Там же, с. 324]. Взгляды Демокрита вызывают неподдельное возмущение Августина и Цицерона. Последний даже усматривает в них проявление отрицания существования богов [Там же]. Если добавить к этому признание Демокритом смертности души, которая погибает вместе с телом [Там же, с. 320], то напрашивается вполне однозначный вывод: взгляды атомистов кардинальным образом отличались от традиционных религиозных представлений. Следует подчеркнуть, что возникли они не на пустом месте. Как мы показали, их появление было бы невозможно без всей предшествующей философской традиции. Отход от традиционных религиозных представлений, наметившийся в философии Фалеса и его учеников при решении проблемы первоначала, привел к открытой критике олимпийской религии Ксенофаном и Гераклитом и завершился появлением материалистического учения Демокрита и обвинениями Анаксагора и Гиппона в безбожии. Однако мы полагаем, что критика традиционных религиозных представлений в ранней греческой философии была обусловлена не только внутренним развитием, связанным с решением философских проблем, но и социально-историческими обстоятельствами. Данный вопрос мы рассмотрим в заключительной части статьи.

Мы полагаем, что критика традиционных религиозных представлений в ранней греческой философии была связана с политическим развитием Греции в VI–V вв. до н. э. Это не означает, что первое напрямую вытекало из второго. Скорее, политические процессы, происходившие в это время в Греции, способствовали нарастающему критическому отношению к религии со стороны философии. Выскажем предположение, что нестабильная политическая обстановка в Греции в поздний архаический и ранний классический периоды усилила недоверие у философов к общественным, моральным и религиозным нормам.

Критику религиозных представлений мы уже рассмотрели. Можно ли обнаружить в источниках критические высказывания философов в отношении социально-политической реальности и господствующей морали?

О природе тирании остроумно высказывается Фалес. На вопрос «Какую невидаль ему довелось увидеть?» Фалес ответил: «... тирана, дожившего до старости» [Лебедев, 1989, с. 103]. Источники сообщают о глубоком неприятии, которое у Пифагора вызывала тирания. По сообщению Порфирия, Пифагор покинул родину по той причине, что «тирания Поликрата слишком сурова, чтобы свободному человеку к лицу было бы терпеть деспотическое господство» [Там же, с. 142]. Участие Пифагора в политике и разгром пифагорейских союзов в Италии свидетельствуют не только о вовлеченности философа в государственные дела, но и о наличии у него критического взгляда на социально-политическую жизнь. Весьма критически по отношению к окружающей реальности был настроен и Ксенофан. Удостоилась внимания философа актуальная для Греции тема тиранического правления. В первом фрагменте Ксенофан замечает, что «тиранов надо либо пореже посещать, либо почаще услаждать» [Там же, с. 157]. Во втором фрагменте, который касается родного полиса Ксенофана – Колофона, философ откровенно называет тиранию мерзостной [Там же, с. 170]. Сильное негодование Ксенофан выражает в отношении прославления атлетов и победителей различных соревнований. Ксенофан критикует данную традицию, считая ее вздорной и несправедливой, способствующей прославлению силы вместо мудрости [Там же, с. 170]. Центральная мысль Ксенофана сводится к тому, что от физической силы и всех достижений атлетов «благоденствие тем не станет в городе больше» [Там же, с. 170]. Философ подвергает критике также роскошный образ жизни, укоренившийся в ряде полисов [Там же].

Резкой критикой в отношении моральных и политических устоев прославился Гераклит. Первое, что бросается в глаза, это глубокое презрение философа к народу. На наш взгляд, высокомерное отношение Гераклита к демосу объясняется политическими обстоятельствами. Гераклит прямо обвиняет жителей Эфеса за то, что они выбрали «дурное государственное устройство» [Там же, с. 176]. Антидемократическим характером обладают высказывания Гераклита о том, что «многие – дурны, немногие – хороши» [Там же, с. 246, 247] и «закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного» [Там же, с. 247]. По мнению М. Ю. Лаптевой, критика Гераклита могла быть обращена не только против демократии, но и против олигархии, сторонников которой философ осуждал за стремление к стяжательству и плотским удовольствиям [Лаптева, 2008, с. 102]. Сообщения о человеконенавистничестве и отшельничестве Гераклита также говорят о его неприятии окружающих общественных установлений. Знаменитое изречение Гераклита о том, что «народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]» [Лебедев, 1989, с. 247], может свидетельствовать об острой социальной и политической борьбе, которая происходила в Греции в это время. Самые драматические отношения с тиранией сложились у Зенона Элейского. Потерпев поражение в борьбе с тираном, Зенон проявил удивительную стойкость во время пыток и прославился героической смертью [Там же, с. 298-300]. О плачевном положении дел в политической сфере говорит Демокрит: «При ныне установленном порядке нет никакой возможности, чтобы правители, даже если они вполне добродетельны, не творили обид» [Лурье, 1970, с. 362]. Хорошо видно, что отношение ранних греческих философов к социальной реальности было весьма критическим.

Порицанию подвергалось все – тираны, демос, олигархи, законы, общественная мораль. Вполне естественно, что в этом списке оказались и традиционные религиозные представления. Как мы предполагаем, являясь важной и неотъемлемой частью общественной жизни в Древней Греции, олимпийская религия не могла сохранить неприкосновенность от критики в условиях сильной политической турбулентности.

В этой связи нам осталось прояснить два момента. Во-первых, насколько тесно олимпийская религия была связана с полисной системой. Во-вторых, в чем заключалась политическая нестабильность в Греции VI–V вв. до н. э. и каковы были ее масштабы. В этой связи нам осталось прояснить два момента: насколько тесно олимпийская религия была связана с полисной системой, и в чем заключалась политическая нестабильность в Греции VI–V вв. до н. э. и каковы были ее масштабы. О тесной связи между религией и политикой в Древней Греции отмечается во многих современных исследованиях. Согласно Ч. У. Хедрику-младшему, многие религиозные обряды в Греции были гражданскими, религия была частью политической жизни [Hedrick, 2007, pp. 289, 295]. Как пишет исследователь, во времена Гесиода «религия не понималась как автономная область человеческой жизни, как и другие важные категории современного анализа, такие как “политическое”, “социальное” или “экономическое”: древние считали их интегрированными или (на современном академическом языке) “встроенными”» [Ibid, pp. 285-286]. О глубоком проникновении религии в общественную и политическую жизнь греков говорится в работе Л. Б. Зайдман и П. Ш. Пантель. Отмечается, что «одной из отличительных черт греческого города было то, что он не признавал разделения между священным и мирским, религиозным и светским. Такая дихотомия была бы бессмысленной для греков, поскольку, по их мнению, большинство человеческих поступков имело религиозное измерение» [Zaidman, Pantel, 1992, p. 92]. Сообщается, что: каждый греческий полис имел своего бога покровителя и посвященный ему культ; основание нового города сопровождалось жертвоприношениями и молитвами; народные собрания и суды проходили с жертвоприношениями; выборы судей и стратегов проводились в святилищах; при вступлении в должность произносили религиозные клятвы; межгосударственные договоры скреплялись религиозными клятвами; государственные финансы располагали в святилищах; государственные церемонии и празднества сопровождалась священнодействиями; политические и военные решения принимались на основании прорицаний и знамений. И даже городская площадь в полисах (агора) выступала в качестве центра политической жизни и одновременно святилища, и места многочисленных гражданских культов.

Следует отметить, что религия в Греции была тесно связана не только с политикой, но и с моралью. В. Буркерт особое внимание акцентирует как раз на том, что, несмотря на аморальность олимпийских богов, сама религия в то же время выступала в качестве основы морального порядка в полисе [Burkert, 1985, p. 247]. По мнению В. Буркерта, почитание богов являлось моральным законом для греков, нарушение которого могло обернуться самым суровым наказанием [Ibid, p. 249]. Как мы смогли убедиться, религия действительно играла очень важную роль в жизни полиса, будучи неразрывно связанной со всеми сферами жизнедеятельности древнегреческого общества. Очевидно, что в этих условиях любое серьезное колебание в области политики или морали могло отразиться на религии. И наоборот. Еще одной деталью, о которой необходимо сказать, является развитие олимпийской религии и связанное с этим изменение религиозных представлений

и практик. М. Х. Хансен и Т. Х. Нильсен пишут: «Имеющиеся у нас свидетельства показывают, что религиозные верования и обычаи менялись так же быстро, а иногда даже быстрее, чем социальные и политические институты. Старые культы были преобразованы, иногда до неузнаваемости, и были введены новые культы» [Hansen, Nielsen, 2004, p. 133]. Непросто оценить масштаб этих изменений в VI–V вв. до н. э., но мы полагаем, что это также могло способствовать усилению скептического отношения к религиозным представлениям у греческих интеллектуалов.

Политическое развитие Греции в поздний архаический и ранний классический периоды ознаменовалось ослаблением аристократии, зарождением и бурным развитием демократии и расцветом тирании. По сути, именно в это время в Греции сложилась полисная социально-политическая организация. При этом все эти процессы происходили в условиях острой борьбы, которая, как отмечает Х.-И. Герке, иногда имела «катастрофические социальные и экономические последствия» [Gehrke, 2009, p. 396]. Благодаря источникам, мы знаем о том беззаконии и кровопролитии, которыми сопровождалась борьба за власть в полисах. Для этого времени были характерны убийства, пытки и изгнание политических противников, привлечение наемников и внешних военных сил для захвата и удержания власти, заговоры и восстания, незаконное присвоение чужого имущества, активная демагогия. VI в. до н. э. вошел в историю Древней Греции не только как время появления философии, но и как век тирании. Несмотря на успешное правление отдельных тиранов, именно в это время тирания заслужила крайне дурную репутацию, от которой она уже никогда не избавится. Наследники первых тиранов, такие как сын Писистрата – Гипсий, сын Кипсела – Периандр, брат Гелона и Гиерона – Фрасибул, а также Фаларис, сильно злоупотребляли властью и печально прославились своими репрессиями. Как пишет Г. Берве, «их жестокость и произвол делали тиранию совершенно непереносимой» [Берве, 1997, с. 211]. Однако и при демократическом правлении происходило много насилия и несправедливостей. Достаточно вспомнить процедуру ostracism в Афинах и тех, кто стал ее жертвой. Многие выдающиеся афинские государственные деятели и полководцы оказались в изгнании только на основании того, что их заподозрили в попытке узурпировать власть. Политическому преследованию подвергались даже те, кто спас Элладу от персов – Мильтиад, Фемистокл, Кимон, Аристид. Безусловно, все это способствовало дискредитации общественных и политических порядков в глазах философов. Ярким подтверждением этого служит пожелание смерти жителям Эфеса, которое высказал Гераклит в связи с изгнанием ими, по мнению философа, наиболее достойного государственного деятеля Гермодора.

Подведем итоги. Как мы установили, критика традиционных религиозных представлений в ранней греческой философии была обусловлена двумя факторами. Первый фактор – это внутреннее развитие греческой философии в VI–V вв. до н. э. Рациональный поиск первоначала, свободный от религиозных рамок, привел к возникновению и постепенному усилению сомнения у ранних греческих философов по поводу традиционных религиозных представлений. Данная позиция прослеживается у Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора, Парменида, Мелисса, Эмпедокла. В философии Ксенофана и Гераклита уже в полную силу проявилась критика в отношении мифов об олимпийских богах, антропоморфизма, мантики. Анаксагор, Гиппон и Демокрит отошли еще дальше от олимпийской религии. В материалистическом учении Демокрита боги наделялись атомистической природой. А Гиппон и Анаксагор были прямо обвинены

в безбожии. Второй фактор, который способствовал усилению критического отношения к традиционным религиозным представлениям, был связан с социально-историческим развитием. Поздняя архаика и ранняя классика – это переломное время в истории Древней Греции. Оно ознаменовалось завершением формирования полисной системы и глобальной политической трансформацией – переходом от монархии и аристократии через тиранию к демократии и олигархии. Крушение старых идеалов и появление новой социальной реальности проходило весьма болезненно и вызвало неоднозначные оценки. В ранней греческой философии проявилась критика социальной реальности. Религия же, будучи неразрывно связанной с общественно-политической жизнью в Древней Греции, с неизбежностью была вынуждена принять часть этой критики на себя.

Список литературы / References

Берве, Г. (1997). *Тираны Греции*. Ростов н/Д.
Berve, H. (1997). *The Greek Tyrants*. Rostov on/Don. (In Russ.)

Вевюрко, И. С. (2013). Парменид у истоков философии религии в Античности. *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. № 2 (46). С. 55-69.

Vevyurko, I. S. (2013). Parmenides and the Beginnings of the Ancient Philosophy of Religion. *St. Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophia. Religious Studies*. no. 2 (46). pp. 55-69. (In Russ.)

Гусев, Д. А., Потатуров, В. А. (2018). Дискуссия о современном отечественном теологическом образовании в координатах религиозного, атеистического и научного мировоззрений (в историко-философском и общетеоретическом аспектах). *Проблемы современного образования*. № 2. С. 33-47.

Gusev, D. A., Potaturov, V. A. (2018). Discussion on Modern Russian Theological Education in the Context of Religious, Atheistic and Scientific Worldviews (as Regards the Historical-Philosophical and General-Purpose Aspects). *Problems of modern education*. no. 2. pp. 33-47. (In Russ.)

Жмудь, Л. Я. (1994). *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. СПб.

Zhmud, L. Y. (1994). *Science, Philosophy and Religion in Early Pythagoreanism*. St. Petersburg. (In Russ.)

Кнэхт, Н. П. (2015). Проблема единства бытия у досократиков: античность и современность. *Экономические и социально-гуманитарные исследования*. № 3 (7). С. 37-52.

Knekht, N. P. (2015). Problem of Existence Unity in Pre-Socratic Philosophy: The Antiquity and the Present. *Economic and Social Research*. no. 3 (7). pp. 37-52. (In Russ.)

Лаптева, М. Ю. (2008). Гераклит и Гермодор в политической истории архаического Эфеса. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. №. 3. С. 98-106.

- Lapteva, M. Yu. (2008). Heraclitus and Hermodorus in Political History of Archaic Ephes. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. no. 3. pp. 98-106. (In Russ.)
- Лебедев, А. В. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.
- Lebedev, A. V. (1989). *Fragments of Early Greek Philosophers. Part 1*. Moscow. (In Russ.)
- Лурье, С. Я. (1970). *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования*. Л.
- Lurie, S. Y. (1970). *Democritus. Texts. Translation. Research*. Leningrad. (In Russ.)
- Матвейчев, О. А. (2013). Происхождение антропоморфизма греческой религии. *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук*. Т. 13. №. 4. С. 32-41.
- Matveychev, O. A. (2013). Origin of Anthropomorphism of Greek Religion. *Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*. Vol. 13. no. 4. pp. 32-41. (In Russ.)
- Мурский, В. В. (2013). Взаимоотношения античной философии и богословия (языческого и христианского). *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 14. №. 3. С. 231-234.
- Murskiy, V. V. (2013). The Relationship Between Ancient Philosophy and Theology (Pagan and Christian). *Herald of the Russian Christian Academy for Humanities*. Vol. 14. no. 3. pp. 231-234. (In Russ.)
- Халапсис, А. В. (2016). Виза на небеса: Орфей, Пифагор и бессмертие. *Scientific Journal «ScienceRise»*. № 8/1 (25). С. 60-65.
- Halapsis, A. V. (2016). Visa to Heaven: Orpheus, Pythagoras, and Immortality. *Scientific Journal «ScienceRise»*. no. 8/1 (25). pp. 60-65. (In Russ.)
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford. Blackwell.
- Gehrke, H.-J. (2009). States. In *Raaflaub, K. A. and van Wees, H. A. Companion of Archaic Greece*. Wiley-Blackwell.
- Hansen, M. H., Nielsen, T. H. (2004). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford University Press.
- Hedrick, Jr. C. W. (2007). Religion and Society in Classical Greece. In Ogden, D. (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Blackwell. pp. 283-296.
- Zaidman, L. B., Pantel, P. S. (1992). *Religion in the Ancient Greek City*. Cambridge University Press.

Сведения об авторе / Information about the author

Бровкин Владимир Викторович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск, ул. Пирогова 1, e-mail: vbrovkin1980@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0344-3304>

Статья поступила в редакцию: 10.08.2022

После доработки: 20.09.2022

Принята к публикации: 10.10.2022

Brovkin Vladimir – Candidate of Philosophical Sciences, Research Officer of the Institute for the Philosophy and Law, Novosibirsk State University, Novosibirsk, Pirogova Str, 1, e-mail: vbrovkin1980@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0344-3304>

The paper was submitted: 10.08.2022

Received after reworking: 20.09.2022

Accepted for publication: 10.10.2022