

# СТАТЬИ

## ЭМПЕДОКЛ: БОЖЕСТВЕННОСТЬ И САМОУБИЙСТВО

С. С. Аванесов

Томский государственный университет

Уже Анаксимандр высветил отличительную суть античной философии как философии *природы*. Видимая гармония небес и тел для этой философии условна и преходяща, ибо всякое определённое «что» заранее обречено: последнее слово всегда остаётся за «природой», отправляющей конечное в Хаос и тем исполняющей порядок истинной, наивысшей и уже ничем не превосходимой гармонии. Такой исход всякой отдельности ионийские натурфилософы признают высочайшей, хотя и прискорбной (трагической) правдой. Справедливость уничтожения всякой формы состоит в компенсации зла и неправды самого этого мира форм, Космоса. Анаксимандр, предрекавший неизбежное возвращение всех вещей в то, из чего они возникли (12 В 1 DK), имел в виду именно эту универсальную справедливость<sup>1</sup>. Тотальная онтологическая обречённость подчиняет себе и антропологию: человек, вещь среди вещей, во всех своих проявлениях захвачен универсальной необходимостью. Заворожённый вселенской механикой, милетец падает в яму (*Диог.* I 37)<sup>2</sup>, а по истечении положенных сроков – выпадает в Хаос. Всем ясен неизбежный исход; для ускорения же событий ионийским меланхоликам недостаёт страсти. Фалес говорил, что между жизнью и смертью нет разницы. «Почему же ты не умрёшь?» – спросили его. «Именно поэтому!» – ответил Фалес (*Диог.* I 35). Нужен был «изумительно могучий темперамент» Эмпедокла<sup>3</sup>, чтобы устроить метафизический бунт.

Борьба с роком («героический фатализм») вполне допустима как раз на почве уверенности в господстве универсальной судьбы. Пантеистическое единство природы (онтологический монизм) предоставляет человеку и такой радикальный способ выражения героизма, как человекобожие – прямое слияние индивида с космическим началом. Однако этот «бунт» не способен нарушить порядок наличного бытия, лишь подтверждая собой ту единоприродность конечного и бесконечного, которая для античной мысли дана изначально и навеки. Бунтующий человек

---

<sup>1</sup> Сёмушкин 1985, 75–76.

<sup>2</sup> Ср.: «Ища, что есть Бог, вы не знаете, что в вас, и, уставясь в небо, падаете в яму» (Татиан, *Слово к эллинам* 26).

<sup>3</sup> Гомперц 1912, 40.

способен породить из себя бога, умерев в качестве человека. Но человекобог не преодолевает наличное бытие, ибо тотальность φύσις допускает не вне-природное, а лишь ино-природное. Не обретая себя в качестве сверхприродной личности, человек способен через отречение от себя оказаться богом-демиургом; природа при этом лишь сменит маску (вид, лик), так и не отпустив человека в сверх-естественное. Обожествление, достигаемое через неизбежное самоубийство, демонстрирует нам случай Эмпедокла. Вольная смерть Эмпедокла стала последним и необходимым шагом на пути самообоожествления. Гораций писал о нём:

*...Сицилийца поэта  
Гибель поведаю я. Желая богом бессмертным  
Страстно прослыть, Эмпедокл холодный в жаркую Этну  
Прыгнул... (31 А 16 DK, здесь и далее пер. А. В. Лебедева).*

По мнению М. Гаспарова, легенда об апофеозе Эмпедокла на Этне перенесена на философа из мифа о самосожжении и апофеозе Геракла<sup>4</sup>. Однако то, что в памяти потомков смерть «божественного» Эмпедокла осталась именно как торжественное самосожжение в жерле вулкана, уже говорит о многом. Не случайно в книге Диогена Лаэртского об Эмпедокле более четверти текста занимают описания его смерти; эта смерть во многом и сохранила в веках его имя. Главное, что должно привлечь наше внимание, – это ясное утверждение необходимости, «законности» самоуничтожения Эмпедокла *именно в силу того*, что он заявил претензию на божественность. Человек, становящийся богом, кончает с собой, подтверждая *тем самым* своё человекобожие. Человекобог *должен* убить себя. Мнения о *причине* взаимной обусловленности самоубийства и «божественности» в связи со случаем Эмпедокла расходятся (мистификация, гордыня, логическая неизбежность); но *обязательность* связи между ними вряд ли кто-нибудь решится оспаривать. Если я – бог, то я убиваю себя; свидетели же получают «последний аргумент»<sup>5</sup> в пользу моей мировоззренческой самоопределённости.

Смерть Эмпедокла, очевидно, является главной причиной его популярности, причём скорее скандальной, чем научно-академической<sup>6</sup>. Последний салют философа на Этне, однако, не должен заслонить от нас содержание его жизни и его мышления. Если мы соглашаемся, что жизнь Эмпедокла (как увидим) достаточно строго обусловлена его философией, то и смерть его не представляется сложным основать на том же *философском* фундаменте. При этом не столь уж важна правдивость сообщаемых о смерти Эмпедокла подробностей: меня интересует в

<sup>4</sup> Гаспаров 1986, 489–490.

<sup>5</sup> Сёмушкин 1985, 10.

<sup>6</sup> Там же, 14.

первую очередь взаимная координация его философии, жизни и смерти, данная в самом культурно-философском феномене «Эмпедокл». Я здесь рассматриваю, как сказал бы Кьеркегор, «внутреннюю диалектику героя»<sup>7</sup>. Чтобы прочесть «мифологему», скрытую в «жизнетворчестве» того или иного философа, нужно прежде всего «всмотреться в суть и способ его философствования»<sup>8</sup>. «Наиболее правильная оценка человека, – пишет Г. Якубанис, – должна состоять, очевидно, в том, чтобы оценивать его с точки зрения его собственных стремлений, тех конечных идеалов, какими он руководствуется в своей деятельности. Какому богу мы служим, таковы мы и сами. Счастливый случай даёт нам возможность применить этот критерий к Эмпедоклу»<sup>9</sup>.

Эмпедокл, известный в историко-философском предании и как философ, и как поэт, и как врач, и как физик, и как маг<sup>10</sup>, связал в своей мысли и практике физиологические<sup>11</sup>, пифагорейские<sup>12</sup> и орфические<sup>13</sup> идеи, объединив их в горизонте φύσις. В двух его поэмах («Περὶ

<sup>7</sup> Кьеркегор 1993, 83.

<sup>8</sup> Хоружий 1988, 182.

<sup>9</sup> Якубанис 1994, 54.

<sup>10</sup> «Уже в древности диапазон его репутаций колебался от шарлатана до святого» (Сёмушкин 1988, 25).

<sup>11</sup> Аристотель, например, относит Эмпедокла к тем, «кто рассуждал о природе» (περὶ φύσεως) (Метафизика III 4, 1001 a 10). В *Поэтике* (1447 b 20) Аристотель прямо называет Эмпедокла «природоведом».

<sup>12</sup> Ямвлих (О пифагорейской жизни 267) причисляет Эмпедокла к числу пифагорейцев, называя его современником и учеником самого Пифагора (104); некоторые считают его учеником Телавга, сына Пифагора (31 A 2 DK; 31 A 8 DK). Ямвлих и Порфирий утверждают, что тавматургическую технологию Эмпедокл заимствовал также у Пифагора (31 A 13 DK). Флавий Филострат (Жизнь Аполлония Тианского I, 1) указывает на единство источника высшего знания у пифагорейцев и Эмпедокла: к Пифагору «явился сам Аполлон, свидетельством подтвердив неложность своего явления»; поэтому-то всё, сообщённое Пифагору, «его последователи полагали законом, его самого чтили как посланца от Зевса». «Говорят также, что и Эмпедокл Акрагантский именно этим путём достиг мудрости <...> Да и рассказ о том, как он в Олимпии сотворил быка из теста и принёс его в жертву, свидетельствует о его приверженности к учению Пифагора». Эмпедокл был допущен пифагорейцами на их занятия в качестве «пифагорика», то есть не-члена Союза, «но не оправдал их доверия, придав огласке то, что услышал. После этого пифагорейцы приняли закон, запрещающий участвовать в их занятиях эпическим поэтам», следовательно, и Эмпедоклу (Чанышев 1981, 166). Тем не менее сам Эмпедокл, по свидетельству Порфирия (Жизнь Пифагора 30), посвятил похвальные стихи Пифагору, отмечая «величайшее богатство ума» и «чрезвычайные познания» своего учителя (31 B 129 DK).

<sup>13</sup> Учение Эмпедокла «испытало несомненное влияние орфизма» (Жмудь 1983, 131; ср. Обидина 2004, 18). По словам Г. Гомперца, мы встречаем у Эмпедок-

φύσεως» и «Καθαρμοί») обнаруживаются и непривычным образом сочетаются «натурализм» и «проphetическая религия спасения», «научный рационализм» и «мистика метемпсихоза», «экспериментальный опыт» и «демонология»<sup>14</sup>. Такое сочетание часто казалось исследователям неразрешимой загадкой<sup>15</sup>. Однако натурализм и эсхатологизм, фило-

---

ла то же «орфическое жизнепонимание», что и у Платона, Плотина и неопифагорейцев; это жизнепонимание включает в себя «альтруизм», «страх перед законом», «сознание вины», «жажду очищения», «аскетическое воздержание» и, наконец, «искупление, достигаемое при помощи жреца – прорицателя и певца гимнов, являющегося уже наполовину божественным теургом» (Гомперц 1912, 47). Мнение о почти полном тождестве содержания орфического и пифагорейского учений см. Доддс 2000, 155–156.

<sup>14</sup> Сёмушкин 1988, 22–23. Вообще при исследовании античной философии, отмечает Л. Ю. Лукомский, «неизбежно сталкиваешься с тем, что можно назвать демонологической картиной бытия. Последнее не имеет единства, ему присущи пестрота и многообразие. За каждой сущностью и сущим стоят как бы иные сущность и сущее. Проблема субстанции тем самым обретает свой особый смысл и формулируется как проблема иерархии, восходящего к небытию священноначалия. Такая демонология ярче всего проявляется в мироздании, в космосе, где признаётся наличие иерархии управления, восходящей к сверхчувственному ноуменальному миру и оттуда – к трансцендентному миру Единого» (Лукомский 1994, 16).

<sup>15</sup> Э. Целлер утверждал, что «религиозно-этическая доктрина Эмпедокла не находится ни в какой видимой связи с его учением о природе, душеочистительный кодекс веры присоединяется к рациональной аналитике природы лишь внешним образом» (цит. по: Сёмушкин 1988, 23). Чарльз Кан так сформулировал эту «загадку» Эмпедокла: «Эмпедокл-натурфилософ и Эмпедокл, проповедующий доктрину палингенезиса, взятые порознь, вполне понятны; взятые же вместе, они, по всей видимости, представляют собой безнадежно расколотую личность, чьи две половины не объединены никакой внутренней связью» (цит. по: Сёмушкин 1988, 23). Поэма «О природе», с точки зрения Г. Дильса, выполнена в духе ионийского натурализма и потому является «последовательно материалистической и атеистической»; напротив, эсхатологическая рапсодия «Очищения» повествует о грехопадении душ, о муках посюстороннего существования и о средствах религиозно-этического очищения (катарсиса) от вещественной стихии мира (Сёмушкин 1988, 24). Георг Властос заявляет, что две картины мира, нарисованные Эмпедоклом (натурфилософия и эсхатология), «гетерогенны, безусловно противопоставлены друг другу и потому не допускают не только рационально доказательной, но даже воображаемой гармонии» (цит. по: Сёмушкин 1988, 25). По мнению Эрвина Роде, искать у Эмпедокла монистическую теорию – заведомо безнадежное занятие, поскольку его учение построено на принципиально дуалистической основе; Эмпедокл-мистик и Эмпедокл-физиолог ориентированы на противоположные цели и не затрагивают интересов друг друга: «в нём отчётливо раздаются два голоса; хотя эти голоса звучат по-разному, тем не менее в уме Эмпедокла между ними нет противоречия, по-

софия и поэзия, наука и мистика соединяются у Эмпедокла довольно органично; это происходит потому, что *основой* данной органичности выступает всепоглощающее *единство природы*, не позволяющее действительно различить, как и у Анаксимандра, физическое и этическое. Внешнее и внутреннее происходит и движется по одним и тем же законам. Тело и душа, мир видимый и мир потусторонний соединены в неразрывный предметно-человеческий ряд воспроизводящего себя бытия<sup>16</sup>. Физика и антропология у Эмпедокла совпадают в горизонте его «поэтического природоведения», «интуитивно-рапсодической метафизики»<sup>17</sup>, выливающейся в «полумистическое, полурационалистическое мировоззрение»<sup>18</sup>. Циклическая космогония объединяет в едином «генезисном» ритме вселенную вещей и мир человеческой души<sup>19</sup>. Эта душа (субъективно-антропологическая реальность) – величина онтологическая, она идентифицируется с предсуществующим демоном<sup>20</sup>, который, в свою очередь, является элементом мирового процесса. Общегреческая идея тождества макрокосмоса и микрокосмоса<sup>21</sup> указывает и здесь на *единство* универсального порядка, выражающего себя как на макро-, так и на микроуровне. Субъект философии Эмпедокла не столько познаёт бытие-природу как нечто ему, как субъекту, внеположное (объективное), сколько *узнаёт* в нём «однотипную» с ним реальность, а потому с полным правом выражает и моделирует физиче-

---

скольку они относятся к совершенно разным предметам» (цит. по: Сёмушкин 1988, 24–25). Мнению о *дуализме* Эмпедоклова мышления противостоит мнение об *эволюции* взглядов философа. Дильс предполагал, что в ранний период жизни, на гребне своей карьеры и славы, Эмпедокл написал естественнонаучный трактат, и только значительно позднее жизненные невзгоды, связанные с изгнанием, подрывают его рационалистический оптимизм и толкают престарелого философа в лоно иррационализма и мистики. Ж. Биде, наоборот, утверждает, что поэма «Очищения», как плод незрелого ума и пылкого воображения, была написана чуть ли не в юношеском возрасте; затем, уже на склоне лет, Эмпедокл расстаётся с увлечениями молодости и обращается к опытному испытанию природы. Однако исторические, психологические и логические соображения не дают права ни на одну из двух этих эволюционных версий. К тому же язык, стиль и даже мировоззренческие интонации обоих произведений говорят в пользу их единовременного происхождения. Более того, «их созвучия настолько недвусмысленны, что не исключено, что это просто разные части одного сочинения» (Сёмушкин 1988, 24; ср. Доддс 2000, 151–152).

<sup>16</sup> Сёмушкин 1988, 32.

<sup>17</sup> Там же, 28.

<sup>18</sup> Якубанис 1994, 65.

<sup>19</sup> Сёмушкин 1988, 32.

<sup>20</sup> Там же, 32.

<sup>21</sup> Там же, 35.

ское в категориях индивидуально-психического, социального, логического и мистического опыта<sup>22</sup>. Поэтому-то и тема нравственного действия оказывается логически и практически в одном порядке с темой роковой данности мирового процесса, а религиозно-этическая программа очищений является прямым следствием познания природы.

Мировоззренческое и концептуальное единство мышления Эмпедокла может быть установлено и путём вскрытия «внутренней противоречивости греческого духа»<sup>23</sup>, традиционно соединявшего в себе иррационально-романтическое (дионисийское) и рационально-гармоническое (аполлонийское) начала, которые, при всей их кажущейся разнородности, неотделимы друг от друга: *в монистически устроенном бытии господствует высшая гармония гармонии и дисгармонии*. За привычным «классическим» оптимизмом греков, за светлым и пластическим фасадом греческой культуры всегда можно расслышать ноту сомнения и отчаяния<sup>24</sup>, опознать чувство роковой близости Хаоса.

«Божественная» смерть акрагантского мудреца *гармонически* завершила собой его «божественную» жизнь. Неземной, над-человеческий уровень этой жизни (можно, наверное, измерить его в масштабе, заданном Ницше) опирается на то *знание*, которое выделяет посвящённого из толпы и возносит его (пока – только в фигуральном смысле) над нею. Эмпедокл считает, что смог достичь истины: «Друзья! Я знаю, что в словах, которые я выскажу, – истина» (31 В 114 DK). Все мудрецы, овладевшие высшим знанием, достигают равенства богам:

*А под конец они становятся прорицателями, песнопевцами, врачами  
И вождями у живущих на земле человеков,  
Откуда вырастают в богов, всех превосходящих почестями*  
(31 В 146 DK).

Тут Эмпедокл говорит и о себе<sup>25</sup>, и о таких, как Заратустра, однажды вскочивший с ложа «как пророк и песнопевец»<sup>26</sup>. Какое же именно знание сделало Эмпедокла божественно мудрым, наделив и особенными возможностями, и особыми правами? Сам он говорит, что это – знание «Всего»; овладение им свидетельствует об удалении души от земного и перемещении её в сферу божественного (fr. 10 Bollack = 31 В 2 DK).

Принятие знания в качестве *главного* основания мировоззрения и деятельности характерно для монистически ориентированного созна-

<sup>22</sup> Сёмушкин 1988, 34.

<sup>23</sup> Там же, 33.

<sup>24</sup> Там же, 25.

<sup>25</sup> «Слово, услышанное тобой, – от бога» (fr. 64 Bollack = 31 В 23 DK).

<sup>26</sup> Ницше 1990, II, 58.

ния. По самой своей сути знание исключает онтологическую вариативность, утверждая повторение всегда имеющегося в наличии закона (порядка). Знаемое однозначно; оно определяет положение дел как тотальное «так», обрывая все прочие варианты развития событий и тем самым закрывая перспективу свободного существования и деятельности. Человек, полагающий знание в основание своей активности, оказывается в безвыходном положении, в рабстве у однозначности знаемого; для него закрыта возможность превосхождения наличного<sup>27</sup>. Такое превосхождение *задают* человеку лишь ценности (понимаемые и принимаемые в нормативно-онтологическом смысле); знание же в этом отношении являет совершенное бессилие, будучи способным дать человеку лишь «когнитивный стандарт»<sup>28</sup>. В соответствии с этим стандартом знание в его «идее» – всегда *о* и никогда *для* или *ради*<sup>29</sup>. Поэтому субъект в своём когнитивном отношении к наличному в конечном (и главном) счёте пассивен, он включён в регулярно-универсально-закономерное бытие, но не участвует в нём как деятель, не изменяет к иному его данный характер. Указанное отношение поглощает саму субъективность знающего, ибо оно (это отношение) всегда стремится к осуществлению коммуникации «объект – объект»<sup>30</sup>, к растворению субъективного как случайного в объективном как закономерном и тотальном. Ценность же требует свободного и субъектного (личного) отношения деятеля к объективному: субъект «неустрашим» из ценностного «стандарта»<sup>31</sup>. Тогда как знание всегда указывает на то, как *во всяком случае* всё должно быть, нормативная онтология, опирающаяся на ценность-идеал, пред-полагает ещё и должное как заданное, как активно желаемое и создаваемое субъектом.

Знание, таким образом, даёт человеку картину необходимого порядка вещей, а самого человека отдаёт тем самым в полное распоряжение этому наличному. Знание о прошлом очерчивает ясный круг возможного на все времена. В случае так называемых «знаний о будущем» человек, этими знаниями обладающий, относит себя к тому моменту будущего, о котором сообщают эти знания, как к факту, которым он уже располагает, то есть как к наличному, в котором различие прошлого и будущего стёрто. То настоящее, откуда знающий знает, не может выпасть из тотальной фактичности, поэтому оно с необходимостью включается в неё наряду с прошлым и будущим. Только в случае такой универсальной «однородности» (одноприродности) времени знающий

<sup>27</sup> «Для науки, – пишет Лев Шестов, – действительность кладёт навсегда конец возможности» (Шестов 1992, 102).

<sup>28</sup> Любимова 1970, 68.

<sup>29</sup> Там же, 68–69.

<sup>30</sup> Там же, 69.

<sup>31</sup> Там же, 68.

может обладать высокой степенью уверенности в единственно возможной (известной ему) конфигурации событий будущего (которое, в силу своей фактичности, никак не может действительно наступить, ибо во всякий момент *уже* наступило). Знание, как видим, требует перевода событий из координат «было – есть – будет» в горизонт бытия; оно устраняет реальное время, взамен будущего и настоящего устанавливая вечное повторение наличного<sup>32</sup>. Ценностям, в отличие от знаний, присуща другая форма времени: так как субъект неустраним из нормативного отношения, то неустранимо из него и настоящее время. Переживание ценности субъектом всегда можно отличить от самого объекта этого переживания. Ценность ценится в настоящем именно потому, что она сама как норма (идеал) вынесена за пределы настоящего и помещена в будущее как в *иное* наличному, то есть в онтологически должное. Аналогический характер ценности позволяет времени разомкнуться; бытие тем самым возвращает себе перспективность, подавленную тотальным господством знания.

Итак, знание (в том числе знание-предвидение, знание-предсказание) есть по сути *предопределение*, соответствующее стандартам онтологического монизма. Знание «Всего» (Целого) есть *тотальное* предопределение, подчиняющее знающего универсальной судьбе (природе-справедливости). Такое-то знание Целого и способно «высечь» человека до проникновения к началам космической *гармонии*, определяющей для каждой вещи её суть и её участь (fr. 14 Bollack = 31 В 3 DK). С обозначенной так «божественной» позиции Эмпедокл увидел вселенную, то разделяемую на противоположности силой Ненависти (Νείκος), то сводимую Любовью (Φιλία) в совершенный Шар-Сфайрос<sup>33</sup>. Жизнь и смерть в этой пульсирующей вселенной не означают ни возникновения нового, ни окончательного уничтожения (fr. 46, 57 Bollack = 31 В 11–12 DK).

Эмпедокл не видит никакого «тайнства» в рождении и смерти<sup>34</sup>; их чередование в этом мире есть только «смешение и разделение» (fr. 52 Bollack) физических элементов (fr. 52–53 Bollack = 31 В 8 DK). Эмпедокл, по словам Плутарха, утверждает, что нет ни возникновения из не-сущего, ни уничтожения сущего и что «возникновение» – всего лишь имя, которое дают взаимному соединению некоторых сущих, а «смерть» – их разложению. Противопоставив «природе» (φύσις) «смерть», Эмпедокл ясно дал понять, что под «природой» он понимает «рождение» (fr. 50 Bollack). Но, отвергая φύσις-происхождение, Эмпедокл тем самым утверждает φύσις-бытие, бытие Целого, неподвижного в самом себе,

<sup>32</sup> Любимова 1970, 69–70.

<sup>33</sup> Заратустра у Ницше тоже называет «совершенный мир» шаром: «Не стал ли мир сейчас совершенен? О золотой круглый шар!» (Ницше 1990, II, 200).

<sup>34</sup> Демичев 1997, 32.



одного и того же в вечном повторении ему принадлежащего частного. «Природа» – не рождение, а только трансформация наличного. Гибель индивидуально сущего, расположенная в природном порядке, и не может быть названа смертью в экзистенциальном смысле, как не может быть признано рождением «происхождение» индивида. Поэтому Эмпедокл прав: оставаясь «физиком», невозможно принимать всерьёз *возникновение и разрушение* вещей; кроме того, нет никаких причин именовать их «рождением» и «смертью». «Подобно атомистам, – пишет кн. С. Н. Трубецкой, – Эмпедокл признаёт основное положение элейцев, то есть совершенное отрицание генезиса, всякого рождения и разрушения, всякого возникновения и уничтожения <...> Истинно сущее не может стать не сущим или же возникать из несуществующего. Истинно сущее *есть* абсолютно, оно было и будет. Из ничего не может стать нечто и нечто не может обратиться в ничто»<sup>35</sup>. Значит, гибель всякого отдельного (индивида) не есть непоправимое исчезновение, но есть «расторжение частиц стихий, из которых состоит живое существо»<sup>36</sup>, переход *тех же* ἀγέννητα («нерождённых») (fr. 66 Bollack) в очередную предписанную мировым порядком форму, смена *вида*. Поэтому и умершие и ещё не родившиеся не менее реальны, чем живущие ныне (fr. 55 Bollack): все они включены в круг природы и подчинены роковому закону Хроноса. Эта «милая Непреложность» (31 В 122 DK) полагает и границу Космоса (fr. 336 Bollack = 31 А 50 DK), и предел индивидуальной жизни. Всё сущее в равной степени подчинено этому чину бывания (fr. 63 Bollack = 31 В 21 DK).

Таким образом, всякое существо, с необходимостью включённое в порядок природы, есть *вещь*, обособившаяся на время из «суммы» наличных элементов, и на него распространяется то самое «физическое» понятие вины, о котором говорил Анаксимандр. Всякое отдельное «обречено на гибель. Оно – материал для убийства или самоубийства и ради торжества косных разобщённых масс и ради нирваны космоса любви»<sup>37</sup>. Жизнь – это сцепление частиц огня, воздуха (эфира), воды и земли; смерть – это распадение, растворение организма в *природе*, из которой затем «родится» новое существо (fr. 68 Bollack = 31 В 26 DK).

Почти дословно повторяя Анаксимандра, Эмпедокл говорит о том, что элементы Космоса «господствуют по очереди», по мере того как «оборачивается круг» Хроноса; они «убывают друг в друга» и «возрастают» взаимно по «предназначению судьбы» и в установленный срок (fr. 68 Bollack = 31 В 26 DK). Эмпедокл, по утверждению Аристотеля, «не указывает никакой причины для самого этого изменения, – кроме

<sup>35</sup> Трубецкой 1890, 304.

<sup>36</sup> Якубанис 1994, 62.

<sup>37</sup> Голосовкер 1931, 117.

того, что так установлено от природы»; «изменение, таким образом, выступает как необходимое» (Метафизика III 4, 1000 b 15): и взаимопереход сущих, и чередование Любви и Вражды подчинены ритму вечно себя повторяющей природы.

Космос и составляющие его формы, как видим, не возникают из ничего; они творятся из всегда наличных элементов и разрешаются в них же под действием усилий двух «демиургов» (31 В 115 DK) – Любви и Вражды (Ненависти, Распри). Эти космогонические силы, с одной стороны, «существуют отдельно от космического процесса, который ими организуется», но с другой стороны, «вполне тождественны с этим организуемым ими космическим процессом»<sup>38</sup>, точнее, *имманентны общему порядку природы*. При этом космос – творение Вражды (fr. 204 Bollack), место, где она руководит перевоплощениями вещей и существ, переменной их эйдосов (31 В 125 DK)<sup>39</sup>.

Первоначальное состояние Космоса без всякого внутреннего разделения, с полным взаимопроникновением всех элементов (то есть Шар) Эмпедокл связывает с господством Любви. Расчленение же этой слитности есть результат действия Вражды. Но без такого расчленения не представляется возможным возникновение того прекрасно упорядоченного Космоса, красоту которого воспевают вся античность<sup>40</sup>. Именно этот прекрасный Космос и есть плод Вражды. Этот мир Ненависти, несмотря на видимую гармоничность, есть нечто несовершенное и временное, достойное сожаления и уничтожения: «Распря <...> творит этот космос», а Любовь «уничтожает космос Распри и творит из него Сфайрос» (fr. 117 Bollack = 31 А 52 DK), в котором упраздняется всякое различие вещей<sup>41</sup>. Скрытый в лоне Космоса божественный Шар в положенное время, «по исполнении срока» (fr. 126 Bollack = 31 В 30 DK), катастрофически высвобождается (выделяется) Любовью; Космос при этом гибнет, распадаясь в Хаос. Очевидно, считает Аристотель, что у Эмпедокла «Вражда выступает причиной для уничтожения несколько не больше, чем для бытия. Так же и Любовь – по отношению к бытию; ибо, соединяя в одно, она губит всё остальное» (Метафизика III 4, 1000 b 10–15). Поэтому очищающая Сфайрос от Космоса Любовь – «акосмична»<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Лосев 1994, 16.

<sup>39</sup> Ср. там же, 95.

<sup>40</sup> Там же, 36.

<sup>41</sup> Там же, 34.

<sup>42</sup> Чанышев 1981, 167. В «Божественной комедии» Вергилий рассказывает Данте о физических последствиях схождения Христа во Ад, обращаясь к терминологии Эмпедокла: *Так мощно дрогнул пасмурный провал, / Что я подумал – мир любовь объяла, / Которая, как некто полагал, / Его и прежде в хаос обращала* (Ад XII 40–43). Этот «некто» – Эмпедокл. Любовь обращает Космос в Хаос именно потому, что очищает от Космоса Сфайрос.

Очищение (κάθαρσις) есть, как видим, гибель *разного* (отдельного, частного) во имя утверждения божественно *однообразного* <sup>43</sup>. Дуализм Вражды и Любви поглощается при этом, как и следовало ожидать, монизмом Целого-природы: «Распря и Любовь» – лишь «формы» Необходимости, которая и есть «Одно» (fr. 114 Bollack = 31 A 32 DK).

Следуя общегреческой натурфилософской (монистической, псевдодинамической) программе, Эмпедокл предпринимает усилия развернуть праксиологические установки, которые в ней имплицитно заключены. Душа, испытывавшая тягу к божественному, вкушившая высшего знания, хочет успокоиться в безразличной неподвижности Любви, то есть хочет «прыгнуть» из Космоса в Сфайрос и раствориться в нём. Таким образом, смерть для Космоса может пониматься как жизнь для Сфайроса, которая достигается отталкиванием от собственного (космического) тела, сбрасываемого в Хаос. Это тело недостойно жалости, ибо оно есть выражение множественности, отдельности индивида от Всего, и, значит, есть след присутствия Вражды, знак несовершенства Космоса. Стремясь же к совершенству без всякого изъяна (у Эмпедокла это Сфайрос), человек, по логике вещей, обязан избавиться от наличного продукта относительности, «скрыть тело» <sup>44</sup>, сбросить «чужую рубашку плоти» (31 B 126 DK).

Но такой «большой скачок» представляется возможным лишь тогда, когда человек ясно осознаёт, что *в его силах* самостоятельно ускользнуть в ино-природное, «прокрасться в другое бытие» <sup>45</sup>. Именно на это Эмпедоклу позволяет рассчитывать его мировоззрение, в границах которого бытие понимается как объект морально-эстетической и религиозной воли <sup>46</sup>. Человек может стать «противником очевидности» <sup>47</sup>, если станет обладателем того знания, которое есть результат взгляда «оттуда», куда смогла «от всех удалиться» душа. Эта точка зрения на мир есть «божественная» позиция в отношении мира. Принятие этой точки зрения для Эмпедокла равносильно возвращению на *исходную* позицию <sup>48</sup>. Такое знание даёт человекобогу главное право – право распоряжаться своей жизнью: «знать – значит владеть» <sup>49</sup>. У мудреца,

<sup>43</sup> Термин «очищение», один из самых распространённых и философски значимых в эллинской культуре, относится к области «становления гармонии» (Лосев 1994, 76), иначе говоря, указывает на преобразование (души, мира) в направлении *всеобщего* совершенства.

<sup>44</sup> Голосовкер 1931, 115.

<sup>45</sup> «Так говорил Заратустра»: Ницше 1990, II, 23.

<sup>46</sup> Сёмушкин 1985, 22.

<sup>47</sup> «По ту сторону добра и зла»: Ницше 1990, II, 250.

<sup>48</sup> Ср. с мотивом «высшее знание – воспоминание» у Платона (Федр 249, Менон 81–86, Федон 75).

<sup>49</sup> Голосовкер 1931, 119.

равного богам, есть и возможность осуществить это право, то есть выйти из пульсирующего Космоса, из вражды Вражды и Любви в спокойную самодостаточность Сфайроса. Речь идёт, следовательно, о самостоятельном прекращении «переселений» божественной души, однажды падшей в Космос<sup>50</sup> и теперь «добровольно» возвращающейся обратно (fr. 201, 6 Bollack)<sup>51</sup>. Эта душа когда-то оторвалась от Сфайроса – «бога» (см. fr. 80–82 Bollack), в котором она пребывала, и родилась в Космосе, в «мире множества, соответствующем мирострою Ненависти», пала в телесность (31 В 115, 119–120 DK).

*Внезапно стали рождаться в виде смертных те, что прежде  
навыкли быть бессмертными,  
И разбавленными – те, что прежде были беспримесными, сменив пути,  
И от их смешения отливались мириады племён смертных [существ],  
Уснащённых всевозможными формами – чудо на вид!*  
(fr. 201, 14–17 Bollack).

Подобно Пифагору (ср. 14.2 DK; 14.8 DK), Эмпедокл говорит и о своих реинкарнациях (31 В 117 DK). При этом порядок перевоплощения определяют не заслуги индивида, а «судьба» (31 В 126 DK) и «жребий» (31 В 127 DK), то есть всё та же φύσις. Учение о «круговращении душ» у Эмпедокла – это лишь этическое истолкование основных онто-

<sup>50</sup> Эмпедокл «разделяет орфико-пифагорейское учение о переселении душ» (Чанышев 1981, 168). При неуклонном проведении идеи реинкарнации пифагорейская этическая программа, видимо, не содержала категорического отрицания самоубийства. Об этом можно судить на примере Теано. Последняя принадлежала к пифагорейской школе (14 а 2 DK) и, по некоторым сведениям, была женой самого Пифагора (14 а 3 DK; 14 б 2 DK; Диог. VIII 42), от которого родила Телавга (14 а 3 DK; 14 б 2 DK; Диог. VIII 43), учителя Эмпедокла (Диог. VIII 43). Оказавшись в критической ситуации, Теано покончила с собой, выразив тем самым полное «презрение смерти» (Григорий Богослов 1994, 90). «Попав в руки сицилийского тирана и будучи спрошена им, почему пифагорейцы не едят крупных бобов, она ответила: “Съем, но не скажу”. И когда тиран сказал ей: “Ешь”, она ответила: “Скажу, но не съем”. И она умерла, разжевав свой язык» («Определения философии»: Давид Анахт 1975, 64).

<sup>51</sup> Тертуллиан (К язычникам I 17), объясняя, почему римского императора нельзя признавать богом, прямо указывает на связь божественности с добровольной смертью: «Да, мы не называем императора богом. Ибо на этот счёт мы, как говорят в народе, только посмеиваемся. Но это как раз вы, называющие императора богом, и насмехаетесь над ним, говоря, что он – не то, что он есть на самом деле, и злословите его, потому что он не хочет быть тем, что вы о нём говорите. Ведь он предпочитает оставаться в живых, а не становиться богом!» (Тертуллиан 1994. Курсив мой. – С. А.). Иные аргументы Тертуллиана против обожествления императора см. в *Апологетике* XXXIII–XXXIV (Тертуллиан 2005, 165–166).

логических аксиом греческого мышления: «если бытие нерушимо, то нерушимы и души как субстанциальные составляющие бытия»<sup>52</sup>, воплощающие в себе единую природу всего сущего. Поэтому теория космоса и теория душевной жизни суть «два аспекта единой психокосмической онтологии»; «психогенез и генезис вещества – аналогичные, синхронно-родственные, более того, тождественные процессы, различающиеся лишь по характеру своего проявления»<sup>53</sup>. Онтология естественно совпадает с антропологией<sup>54</sup>, а физику венчает догматика<sup>55</sup>.

Эмпедокл имел все основания вслед за «орфиками» рассматривать всякое «своё» тело как зло, поскольку оно связывает душу, принадлежа целиком к миру-злу, миру-раздору. Идея реинкарнации, принятая Эмпедоклом (31 В 127 DK), побуждает его проповедовать отказ от убийства живых существ (31 В 135–137 DK) и даже от употребления в пищу некоторых растений (31 В 140–141 DK), однако не предохраняет его от убийства собственной плоти. Человек, как «бог, обладающий смертным телом» (22 В 62 DK), путём избавления от последнего возвращает себе божественную чистоту. Освободившись от тела, душа, вошедшая в Сфайрос Любви, очищается и от зла Ненависти. Более того, Ненависть уничтожается с уничтожением тела – органа её познания: для божественно чистой души Ненависти не существует, она её не знает, она знает только Любовь. Если подобное познаётся через подобное (fr. 5 Bollack) и Ненависть воспринимается лишь «злой Ненавистью» (fr. 522 Bollack = 31 В 109 DK), то я могу победить Ненависть мира путём уничтожения Ненависти (то есть телесности) в самом себе<sup>56</sup>.

Значит, можно говорить не только о личном, но и о вселенском значении добровольной смерти акрагантца. Человек, рассматриваемый как *космический* деятель, а в своём высшем положении – как богдемиург, как единственный источник и гарант космодицеи<sup>57</sup>, – человек может не просто улизнуть из мира, но преобразить его. Вот из этого исходя, Эмпедокл идею физического развития мира ставит в связь с идеей совершенствования человека, космогонию объединяет с этикой<sup>58</sup>, создавая некую «психокосмическую онтологию»<sup>59</sup> и физическую магию. *Мистериальный смысл самоубийства Эмпедокла состоит в очищении не только души от тела, но и универсума от зла.*

<sup>52</sup> Сёмушкин 1985, 150.

<sup>53</sup> Там же, 151.

<sup>54</sup> Там же, 23.

<sup>55</sup> Гомперц 1912, 40–42.

<sup>56</sup> Ср.: «Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она» (Дхаммапада I 5).

<sup>57</sup> Ср. Сёмушкин 1985, 84.

<sup>58</sup> Сёмушкин 1985, 89; ср. Там же, 23.

<sup>59</sup> Там же, 151.

Бегство Эмпедокла из Космоса, как видим, может быть осознано и как индивидуальное спасение самого философа, и как подвиг избавления мира от зла, как сообщение этому миру его совершенного (однородного) состояния. Это «иное» бытие, совершенный божественный Шар, этот утраченный дом высших душ, можно вернуть с помощью очищения собственной природы от Ненависти. А это значит – вернуть элементам их исходное взаимопроникновенное состояние, нарушенное Враждой, то есть *преодолеть Космос*. На такое действие способна душа, открывшая Любовь, узнавшая, что «умопостигаемый» Сфайрос состоит буквально из тех же элементов, что и «чувственный» Космос, но если первый – «парадигматически», то второй – «иконически» (как, например, всегда есть два Солнца: одно – архетипическое, другое – отражённое) (fr. 82 Bollack; fr. 322 Bollack). Поскольку творящей причиной умопостигаемого мира полагается Любовь, а творящей причиной чувственного мира – Ненависть (fr. 82 Bollack, 31 В 131 DK), постольку, уничтожив телесные условия проявления Ненависти, я соединяюсь своей извечно (по природе) божественной душой с Любовью и добиваюсь тем самым предельного совершенства бытия. Космос, очищенный от Хаоса, выпускает из себя Сфайрос. Я – спаситель мира! Поэтому я должен убить своё тело, ибо иного способа уничтожения Ненависти я не знаю.

Когда отождествляются сама плоть и «похоть плоти» (I Ин 2: 16), то есть грех, тогда убийство тела представляется необходимой ступенью на пути к спасению<sup>60</sup>. Похоть плоти и сама плоть настолько «уравниваются и сливаются», что разделение их, не только реальное, но даже мысленное, становится невозможным. «А поскольку с подобной точки зрения умерщвление плоти, в смысле искоренения похоти, есть основная задача, то смерть всегда окажется венчающим это дело концом»<sup>61</sup>. Если плоть *как таковая* признана не выражением, а искажением совершенства, то уничтожение этого искажения должно быть закономерно признано человеком единственным способом спасения. Тело в этом случае рассматривается как естественная добыча «огня и смерти»; смерть для тела оказывается необходимой, чтобы могла спастись хотя бы душа<sup>62</sup>. Губитель тела и «спаситель» мира – богоравный человек,

<sup>60</sup> «Но как они, – говорит апостол Павел о языческих философах, подобных Эмпедоклу, – познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку <...> то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они осквернили сами свои тела» (Рим 1: 21–24).

<sup>61</sup> Горский–Сетницкий 1992, 265.

<sup>62</sup> Там же. Христианскую установку на спасение всего человека так выражает апостол Павел: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и

обладающий высшим знанием и фантастическими возможностями. Он способен погрузиться в мировое начало и стать им, тем самым со-общив миру его высшее, совершенное (сферическое) состояние.

«Коронный номер Эмпедокла»<sup>63</sup> имеет «педагогический» смысл, показывая всякому желающему, как можно распорядиться собой, дабы стать при этом не только земным пеплом, но и небесным божеством. Эмпедокл способен «увлечь и потрясти»<sup>64</sup>; он «вождь» (πρόμος) (31 В 146 DK), открывающий очистительный путь «не только для себя самого, но и для всего человечества»<sup>65</sup>. Пример жизни и смерти философа, по мнению его почитателей, является тем фактом, который, будучи адекватно осознанным, уже тем самым обожествляет душу. Цицерон утверждал, что прочитавший об Эмпедокле может быть признан «уже не человеком, но богом» (31 А 27 DK). Здесь просвечивает та своеобразная педагогика, ведущая «до самого жерла Этны»<sup>66</sup>, которую мы встретим и в «Заратустре», и в «Бесах» Ф. М. Достоевского: «Так хочу я сам умереть, чтобы вы, друзья, ради меня ещё больше любили землю; и в землю хочу я опять обратиться, чтобы найти отдых у той, что меня родила»<sup>67</sup>.

Итак, для божественного мудреца, сравнившегося знанием с богами, становится насущным выход из Космоса, возвращение тела Хаосу и вознесение души в Сфайрос. Земное существование для него превращается в приготовление к этому торжественному акту практического синтеза, который освещает из будущего всю оставшуюся мудрецу жизнь и сообщает этой жизни божественный смысл: «Я трепещу от божественных порывов»<sup>68</sup>. «Изгнанник от богов» возвращается на небо: «на собственных крыльях в собственные небеса»<sup>69</sup>. Шествие человекобога начинается на земле (31 В 112–113 DK). Самообожествление сопровождается «доходящим до мании самообожанием»<sup>70</sup>. Отныне сверхчеловек наделяет себя знаками божественного отличия: «С золотым венцом на голове, бронзовыми амиклами на ногах и Дельфийской гирляндой в руках он ходил по городам, желая снискать себе славу как о боге» (31 А 2 DK). «Повязав вокруг волос повязку чистейшего пурпу-

---

душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа. Верен Призывающий вас, Который и сотворит сие» (I Фес 5: 23–24).

<sup>63</sup> Сёмушкин 1985, 52.

<sup>64</sup> Гомперц 1912, 40.

<sup>65</sup> Там же, 46.

<sup>66</sup> Ермий. Осмеяние внешних философов IV.

<sup>67</sup> «Так говорил Заратустра»: Ницше 1990, II, 53.

<sup>68</sup> Там же, 117.

<sup>69</sup> Там же, 169.

<sup>70</sup> Сёмушкин 1985, 62; ср. Диог. VIII 66.

ра, Эмпедокл важно шествовал по улицам греческих городов, слагая песни о том, что станет богом из человека» (31 A 18 DK). Он «облачился в багряницу, подпоясывался золотым поясом», «носил медные сандали и дельфийский венок; длинноволосый, всюду сопутствуемый служителями, с виду он был всегда сумрачен и всегда одинаков» (*Диог.* VIII 73). В этом Эмпедокл являлся прямым последователем Анаксимандра: «Диодор Эфесский в сочинении об Анаксимандре утверждает, что именно его ревнителем был Эмпедокл, культивируя трагедийную высокопарность и облачаясь в помпезную одежду» (*Диог.* VIII 70)<sup>71</sup>. Отличало Эмпедокла от смертных, однако, не только внешнее убранство, но и особые (божественные) способности (fr. 12 Bollack; ср. 31 A 2, A 13, A 14 DK, а также: *Диог.* VIII 59–61, 67, 69).

Человеку, который посредством знания приблизился к состоянию божества, присуща «сверхчеловеческая власть над природой»<sup>72</sup>; отсюда – способность Эмпедокла к «чародейству»<sup>73</sup>, подкреплённая обучением у профессиональных магов (31 A 14 DK)<sup>74</sup>. Магическое действие,

<sup>71</sup> В «Меноне» Сократ намекает на позёрство и напыщенность речи акрагантского философа и его учеников, привыкших говорить «на манер Горгия» и «в согласии с Эмпедоклом», наставником последнего (Менон 76 с; ср.: *Диог.* VIII 58); эти речи – «прямо как из трагедии» (Менон 76 е).

<sup>72</sup> Ницше утверждает: «В конце концов познание протянет руку за тем, что ему подобает: оно вознамерится *господствовать* и *обладать*» («Весёлая наука»: Ницше 1990, I, 628). Однако такое господство и обладание достигается только путём подчинения познающего познаваемому как тотальному.

<sup>73</sup> Якубанис 1994, 60.

<sup>74</sup> Г. Лак, опираясь на мнение Эрика Доддса, полагает, что наиболее адекватный термин для обозначения феномена магии – «шаманизм», так как последний включает как «анимистический», так и *медицинский* аспект. Тремя великими магами («шаманами») Древней Греции Г. Лак называет Орфея, Пифагора и Эмпедокла, объединяя эти три имени на основании единства их практики. «На первый взгляд, в эту схему плохо вписывается Эмпедокл, однако противоречие снимается информацией о медицинской школе, основанной этим философом в Сицилии, использовавшей, очевидно, и философские, и магические, и медицинские элементы» (Лак 1990, 13). Доддс называет Эмпедокла «последним греческим шаманом» (Доддс 2000, 151), начиная греческую шаманскую линию с Авариса и включая в неё Аристея, Гермотима Клазоменского, Эпименида и Пифагора (Там же, 146–151). При этом только первые двое связаны (в большей или меньшей степени) со Скифией; так что тезис Доддса об исключительно скифской основе греческого шаманизма выглядит далеко не очевидным. Тем не менее Доддс предполагает «существование некоей гипотетической линии духовной преемственности, берущей начало в Скифии, пересекающей Геллеспонт, переходящей затем в Азиатскую Грецию, где она, возможно, соединилась с остатками минойской традиции, сохранившимися на Крите; затем эта единая традиция перебралась вместе с



как особого рода технология, основывается именно на знании, но не на вере<sup>75</sup>. Такая базовая установка роднит науку и магию; этим родством и объясняется та естественность, с которой Эмпедокл соединял в себе учёного с колдуном. В магии, как и в науке, практика выступает критерием истины: от точности знания зависит результативность (технологичность) действия. Магия открывает связь всего со всем, всеобщую взаимозависимость и всеобщий взаимопереход; но она закрывает перспективу трансцендирования природного. От мага требуется знание устройства мирово-

---

Пифагором далеко на запад, где её последним выдающимся представителем стал сицилиец Эмпедокл» (Там же, 152–153). Учитывая повсеместность распространения магии в древних культурах и связь религиозного опыта архаических греков с критскими хтоническими культурами, а через них – и с финикийскими (азиатскими) магическими практиками, нельзя согласиться с указанным тезисом Доддса. Тем более странно искать связь между архаической греческой магией и современным сибирским шаманизмом, рассматривая при этом современный шаманизм в качестве причины, а древнюю магию – в качестве следствия. Божественность, магизм и целительство одновременно подразумеваются, кстати, и в наименовании терапевтов-рефаимов. Выявляя истоки мистицизма ессеев, И. Р. Тантлевский считает полезным «сопоставить ханаанейские представления о рефаимах с мистико-гностицистскими воззрениями ессеетерапевтов и кумранитов». Рефаимы ханаанской мифологии – это обитатели потусторонних миров (неба и подземного мира) и обитатели земли, получившие специальное посвящение и сакральное знание, а потому имевшие способность посещать мир богов ещё при жизни. В ряде угаритских текстов они обозначаются как «боги» (*'ilm, 'ilnum*), что соответствует ангелам Библии. В кумранских текстах «богами» называются «почившие праведники и мудрецы, вознесшиеся на небеса» (Тантлевский 1996, 21). Согласно кумранским рукописям «Благодарственных гимнов», ессеикумраниты и ессеитерапевты (представители египетской ветви ессеического движения), находясь в состоянии мистического транса, совершали небесные «вояжи», в результате которых приобретали божественное знание (Там же, 21–22). Филон Александрийский называет египетских терапевтов «гражданами неба и космоса», которые живут «одной лишь душой» (О жизни созерцательной 90), подчёркивая этим, что они уже при жизни благодаря своему благочестию и совершенству добились такого состояния высшего блаженства, которое получают лишь праведные души, уже расставшиеся с земной жизнью (Елизарова 1972, 106). Видимо, сам термин «терапевты» (*θεραπευταί*) является греческим переводом слова *gera'im*, что в обоих случаях значит «врачи», «целители» (Тантлевский 1996, 22). Как раз такому стандарту божественного мудреца-врача (терапевта) и соответствует Эмпедокл. О других вариантах истолкования смысла термина *θεραπευταί* см. Елизарова 1972, 33–34.

<sup>75</sup> Ср.: «Язычество не верит в богов и духов, а стремится разобраться в их мире, чтобы подчинить духовный мир себе и своим интересам, полагаясь при этом на магическую технику своих ритуалов и заклинаний» (Кураев 1992, 45).

го целого и своих наличных возможностей, укоренённых в этом устройстве, дабы наиболее результативно вмешиваться (а по сути – встраиваться) в это целое. Поэтому магическое всемогущество мудреца по сути лишь подтверждает его личное бессилие, ибо магия действительна и действенна только в ситуации безраздельного господства вселенского детерминизма. Преобразование сущего средствами науки-магии оставляет это сущее в границах тотальной имманентности: распорядиться низшей природой можно только в случае подчинения себя природе высшей (тоже «видимой», но уже иным зрением) – тому универсальному закону, в соответствии с которым и наличествует низшее. Магия, как и наука, не выводит и не может вывести человека за рамки онтологического континуитета – в отличие от теистической религии, которая задаёт онтологическую прерывность, не заполняемую *естественным* путём<sup>76</sup>. Маг соглашается с данным порядком, принимает его как неизменный, и только поэтому он получает способность трансформировать сущее в границах возможностей, предоставленных ему самой природой всяких трансформаций. Таким магом (и даже «столпом магической науки» и демонологии)<sup>77</sup> считался в древности наш акрагантский философ (*Диог.* VIII 59).

Когда пришло время последнего и высшего акта теургической магии, Эмпедокл «бросился ночью в огнедышащий кратер, так что могила его была неизвестна. Так он погиб, а сандалию его выбросило огнём» (31 A 2 DK). Произошло это после жертвоприношения и пира, без свидетелей. «Гиппобот уверяет, что, встав от застолья, Эмпедокл отправился на Этну, а там бросился в огнедышащее жерло и исчез – этим он хотел укрепить молву, будто он сделался богом; а узнали про это, когда жерло выбросило одну из его сандалий, ибо сандалии у него были медные» (*Диог.* VIII 69). Мечтая «считаться богом», «из-за надежды на славу»<sup>78</sup>, «от безумия гордости»<sup>79</sup>, желая, чтобы «впечатление» о нём как обоге у современников осталось навсегда, «Эмпедокл и бросился в огонь» (*Диог.* VIII 70)<sup>80</sup>. Поскольку никто не наблюдал это событие, вывод о восшествии Эмпедокла к богам приходилось делать, основываясь на догадках и косвенных свидетельствах (например, чудесных знамениях): «После пира гости отошли отдохнуть в стороне, под де-

<sup>76</sup> См. подробнее: Аванесов 1998а, 3–17; 1998b, 11–13.

<sup>77</sup> Якубанис 1994, 60.

<sup>78</sup> Лоренцо Валла 1989, 105, 179.

<sup>79</sup> Голосовкер 1931, 115.

<sup>80</sup> Оригинальную авторскую версию мотивации самоубийства Эмпедокла предлагает Чхартишвили. По его «легенде», акрагантец «бросился в кратер Этны, поскольку никак не мог понять устройства вулканов» (Чхартишвили 1999, 568). Подозреваю, что эта «легенда» образовалась в перенасыщенном смертельной информацией сознании Григория Шалвовича путём перенесения на Эмпедокла сведений о гибели Аристотеля в Эврипе.

ревьями ближнего поля или где кому хотелось, а Эмпедокл остался лежать, где лежал; когда же наступило утро и все встали, его уже не было. Стали искать, допрашивать слуг, те твердили, что ничего не знают, как вдруг кто-то сказал, что в полночь он услышал сверхчеловечески громкий голос, призывавший Эмпедокла, вскочил, увидел небесный свет и блеск огней, и больше ничего. Все были поражены; Павсаний (любовник Эмпедокла. – С. А.) вышел и послал лошадей (то есть, конечно, не лошадей, а всадников. – С. А.) на розыски, но потом велел всем отложить тревогу, ибо, сказал он, случилось такое, что впору лишь молиться: Эмпедоклу теперь надо приносить жертвы как ставшему богом» (*Диог.* VIII 68) <sup>81</sup>.

Именно такие жертвы обещал приносить Эмпедоклу Менипп, герой лукиановского «Икаромениппа», взлетевший однажды на Луну и встретивший там акрагантского философа. Оказывается, последний был заброшен туда силой извержения вулкана, о чём свидетельствовал его внешний вид: «весь в пепле и словно поджаренный, он весьма напоминал собою головню». Менипп даже испугался, «приняв его за духа Луны». Философ успокоил воздухоплателя: «Я – Эмпедокл, философ. Лишь только я бросился в кратер Этны, дым вулкана охватил меня и забросил сюда. С тех пор я живу на Луне, питаюсь росой и странствую всё больше по воздуху» <sup>82</sup>.

Не все, однако, признали подлинность самого факта сожжения Эмпедокла в Этне, принимая его за «сказочный рассказ» <sup>83</sup>. Так, Страбон утверждает: «Особенно баснословно то, что некоторые рассказывают про Эмпедокла: будто он прыгнул в кратер и оставил след случившегося – один из бронзовых башмаков, которые он носил. Якобы его нашли снаружи, чуть поодаль от края кратера, поскольку де его выбросило вверх силой огня. На самом деле, к этому месту нельзя подойти, да и не видно его. Они (люди, совершившие восхождение на Этну. – С. А.) предполагают также, что оттуда вообще ничего не может выбросить» (31 A 16 DK) <sup>84</sup>. Есть версия, что Эмпедокл покончил с собой не столь экзотическим образом: он просто повесился (*Диог.* VIII 74) <sup>85</sup>. Иные

<sup>81</sup> Согласно Ф. Ф. Зелинскому, в «дельфийской жреческой религии» (то есть в религиозной традиции, сохраняемой дельфийскими жрецами) «имелись приметы, по которым можно было установить героический характер покойника; и среди них, вероятно, было отмечено и таинственное исчезновение его тела. На это имеются указания; достаточно сравнить легенду об Эмпедокле и его прыжке в кратер Этны» (Зелинский 1996, 102).

<sup>82</sup> Лукиан 1987, 201. Данте помещает Эмпедокла в первом круге ада (Ад IV 138).

<sup>83</sup> Трубецкой 1890, 331.

<sup>84</sup> Ср. Сёмушкин 1985, 54–55.

<sup>85</sup> По сообщению Диогена, Деметрий Трезенский в книге «Против софистов» написал, будто Эмпедокл, «по Гомерову слову», ...к бревну потолка

«трезвые амузические умы»<sup>86</sup> сообщают, что он погиб в результате несчастного случая (*Диог.* VIII 73, 74) либо умер своей смертью в изгнании (*Диог.* VIII 67, 71–72; ср. *Диог.* VIII 75). Из семи вариантов рассказа о гибели Эмпедокла<sup>87</sup> лишь один несёт сообщение о естественной смерти, два – о случайной гибели, три – о самоубийстве как подтверждении божественности. Один рассказ описывает призвание философа на небеса, ничего не говоря о способе вознесения. «Но, – пишет Я. Голосовкер, – вдумываясь в самый великолепный жест прыжка в огненную стихию, сопоставляя с учением Эмпедокла – с творческим смыслом огня, с проповедью вечного перевоплощения живых существ, – решаешь: быть может, прыжок и не легенда»; во всяком случае, само «учение» акрагантского философа вполне «осмысливало прыжок»<sup>88</sup>. Эмпедоклу «оставался только один шаг до блаженного сожительства с богами»; в необходимости этого шага и кроется «наиболее естественное объяснение пресловутого аутоапофеоза Эмпедокла»<sup>89</sup>.

Стихия огня, с которой слился Эмпедокл, искавший очищения от ограниченности частного, играет особую роль в его мировоззрении. Философ признавал четыре ἀρχή сущих, однако, как указывал ещё Аристотель, в учении Эмпедокла начал в точном смысле «только два: у него отдельно – огонь, а противоположные – земля, воздух и вода как одно вещество» (*Метафизика* I 4, 985 b 1–2). Недаром именно огонь Эмпедокл именовал не только Гефестом (fr. 461–462 Bollack), но и самим Зевсом (*Диог.* VIII 76). Плутарх замечает, что «огонь обладает свойством разъединять и разделять, а вода – склеивать и скреплять <...> Поэтому Эмпедокл и дал нам аллегорическое толкование, называя всякий раз огонь гибельной Распрей, а влагу – связующей Любовью» (fr. 401 Bollack). В жертву Вражде и приносит Эмпедокл собственное тело как космическое выражение этой силы, мешающее душе слиться с Любовью<sup>90</sup>. «Древние сжигали тела мёртвых, – пишет Иоанн Лид, – превращая их в эфир вместе с душой: подобно тому, как душа огненна и стремится вверх, так тело – тяжёлое, холодное и клонится вниз. Стало быть, они думали, что истребляют самый образ тела огненным очищением» (12 В 1 а DK). Эмпедокл откликнулся на этот очисти-

---

*прикрепивши отвесную петлю, / Горло стянул, а душа изошла в чертоги Аида* (*Диог.* VIII 74; ср. *Одиссея* XI 278).

<sup>86</sup> Голосовкер 1931, 116.

<sup>87</sup> М. Л. Гаспаров насчитал почему-то только пять таких версий (1986, 489–490).

<sup>88</sup> Голосовкер 1931, 116.

<sup>89</sup> Якубанис 1994, 59.

<sup>90</sup> Конструктивное понимание любви в христианстве обуславливает противоположное отношение к огненной аннигиляции: «И если я... отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор 13: 3).

тельный «зов огня»; не веря в реальность смерти, он видел в разрушении «нечто большее, чем просто изменение, – обновление»<sup>91</sup>. В акте такого обновления сливаются воедино огонь, любовь и смерть<sup>92</sup>. Гастон Башляр находит в таком отношении к огню некий «комплекс Эмпедокла»: в нём «слиты любовь к огню и его почитание, инстинкт жизни и инстинкт смерти»<sup>93</sup>.

Огонь, по выражению А. Ф. Лосева, – это «жуткий и трагический символ древнегреческого эстетического мироощущения»<sup>94</sup>. Вся классическая античная гармоничность, так ярко обнаруживающая себя в природе и культуре, есть только периодическое оформление Хаоса, который выше и могущественнее самих богов. Эта временная гармония приобрела в античности чёткие пластические формы именно потому, что античному человеку в его опыте была постоянно дана та хаотическая бездна, из которой и в которую про-ис-ходят все вещи. Космос и Хаос всегда противостоят в наличном; и как раз огонь, более чем какое-либо другое начало, демонстрирует эту бытийную диалектику формы и бесформенности<sup>95</sup>. Так, согласно Гераклиту, «*быть* для любого существа, поскольку оно есть, значит *быть огнём*», формой горения, «смертью иного», и само его бывание есть умирание в ином<sup>96</sup>, у-бывание в своё ничто. Потому-то Эмпедокл, стремясь к выражению понятия о мировой гармонии, опирался не только на «количественный» метод этого выражения у Пифагора, но и на «качественный» метод Гераклита, известного почитателя огненной первостихии<sup>97</sup>.

Огонь уничтожает оформленное, в самом акте уничтожения свидетельствуя наличие уничтожаемого, но сам наличествует только в силу этого уничтожения<sup>98</sup>. «Мировой пожар, в котором гибнет всё живое и который постоянно возможен, вырываясь из неисповедимых бездн судьбы, – вот то мрачное, торжественное и величественное эстетическое мироощущение, которое мы с ужасом почерпаем из... досократовских фрагментов»<sup>99</sup>. *Высшим* предметом такой эстетики предстаёт не Космос, а Сфайрос – «первоогонь»<sup>100</sup> чистой Любви. Отдавая тело огню и вознося душу в первоогонь, философ совершает деяние вселенского масштаба. «Умиравший в огне, в отличие от других, умирает не в

---

<sup>91</sup> Башляр 1993, 32.

<sup>92</sup> Там же, 33–34.

<sup>93</sup> Там же, 32.

<sup>94</sup> Лосев 1994, 184.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Ахутин 1988, 122.

<sup>97</sup> Лосев 1994, 16.

<sup>98</sup> Там же, 184.

<sup>99</sup> Там же, 185.

<sup>100</sup> Там же, 35.

одинокую. Это поистине космическая смерть, когда вместе с мыслителем гибнет вся Вселенная»<sup>101</sup>.

Итак, «торжественное самоубийство»<sup>102</sup> Эмпедокла является строгим практическим выводом из его философского монизма, который опирается на знание целого, в самом себе повторяющего себя замкнутого круга сущего. Знающему открыта природа-сущность бытия как диалектического континуитета, в границах которого обращается всякая вещь, про-ис-ходя из ничто в ничто. В самом «рождении» частного заключена вина, влекущая *естественное* возмездие<sup>103</sup>. Знание этого имманентного порядка целого есть условие возвращения себе своей начальной божественности путём прерывания жизни в теле. Такое знание не только оказывается основой магической технологии, но и открывает его обладателю возможность радикальной трансформации: не очередного перевоплощения, но «освобождения» (очищения) души от космической плоти. При этом душа полагается как вечная *по природе*, по своей универсальной сущности; манифестация этой всегда уже оказывающейся имплицитно наличной сущности лишь подтверждает данное положение дел: «Ты должен стать тем, кто ты есть»<sup>104</sup>. Эмпедокл, ставший «как бог», познавший Любовь и Вражду<sup>105</sup>, добивается окончательного осуществления своей всеобщей божественности через акт вольной смерти, растворяющий личностную перспективность в безлично наличной φύσις. Знание, как и утверждал змей, сообщает человеку равенство богам (Быт 3: 5); значит, искуситель сказал правду. Но *истина* состоит в том, что знание есть необходимое условие смерти (Быт 2: 16–17). Человекобог есть в конце концов самоубийца. Вот о чём «из глубины Этны громко вопиет»<sup>106</sup> божественный акрагантец<sup>107</sup>.

В бытии, где гармония не задана, но дана, где она положена не как идеальное, но как эйдетическое, – смерть всякого «этого» неизбежна, она *требуется* эстетикой наличного чина. Человек, для которого отход необходим, может отнести себя к этому необходимому только одним спосо-

<sup>101</sup> Башляр 1993, 36.

<sup>102</sup> Сёмушкин 1985, 175.

<sup>103</sup> Гомперц 1912, 42.

<sup>104</sup> Ницше 1990, I, 623.

<sup>105</sup> Аристотель интерпретирует силы Любви и Вражды у Эмпедокла именно как *добро и зло* (Метафизика I 4, 985 а 5–10).

<sup>106</sup> Ермий. Осмеяние внешних философов IV.

<sup>107</sup> Известны другие случаи самоубийства с целью превращения в божество. Так, любовник императора Адриана по имени Антиной добровольно утопился в Ниле и был причислен к богам (Аверинцев 1977, 69). Литературную версию гибели Антиной см. в романе Маргерит Юрсенар «Воспоминания Адриана». Киник Перегрин по прозвищу Протей сжёг себя на костре, заранее объявив, что итогом этого самосожжения будет его превращение в бога. Об этом происшествии рассказывает Лукиан Самосатский в сатире «О смерти Перегриня».

бом – пожелать его. Беспокоиться об упразднении смерти нет оснований, поэтому надо спокойно смотреть ей в лицо и с увлечением делать шаг навстречу. Роковая неизбежность гибели, принятая как «торжественно-героическая обречённость», как «желанная неотвратимость»<sup>108</sup>, превращается в любовь к року, в любовь к природной деструктивности, подавляющей и разрушающей частное. «Я хочу всё больше учиться смотреть на необходимое в вещах, как на прекрасное, – говорит Ницше. – Amor fati: пусть это будет отныне моей любовью!»<sup>109</sup>. Эта болезненная «любовь» свидетельствует о безысходности монистически устроенного бытия, в котором тоска по иному может реализовать себя только таким рабским образом: «пойти самому навстречу судьбе, рьяно и исступлённо любя и благословляя самый губящий закон (вроде ты свободно его выбираешь, своей волей – таков тут самообман!). Элемент извращённой, “мазохистской” сласти погибели при этом очевиден»<sup>110</sup>, ибо для человека любовь к судьбе есть в конечном счёте *любовь к собственной смерти*. Amor fati – это влечение к ненавистному, сладострастное подчинение силе; это, по словам Н. Ф. Фёдорова, «подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного»<sup>111</sup>, не суеверие ли и эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, то есть к рабству?»<sup>112</sup>. Любви к року может быть противопоставлена ненависть к судьбе (*odium fati*), спасающая от порабощения и аннигиляции. Не тому учит пример Эмпедокла: «Не ждать, пока Рок тебя настигнет, а самому спеть ему восторженный гимн и с ним на устах добровольно сгореть, ринуться в тёмную бездну, кратер вечности – нечто подобное совершил <...> и герой Гёльдерлина, любимого поэта Ницше»<sup>113</sup>. Этот герой – Эмпедокл.

### Список литературы

- Аванесов С. С. (1998а) «Религия. Миф. Тоталитарное сознание», *Тоталитаризм и тоталитарное сознание*. Вып. 2 (Томск)  
 Аванесов С. С. (1998b) «Наука как магия», *Методология науки*. Вып. 3. (Томск)  
 Аверинцев С. С. (1977) *Поэтика ранневизантийской литературы* (Москва)  
 Ахутин А. В. (1988) *Понятие «природа» в античности и в Новое время: «фюсис» и «натура»* (Москва)  
 Башляр Г. (1993) *Психоанализ огня* (Москва)  
 Гаспаров М. Л., ред. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (Москва)

<sup>108</sup> Сёмушкин 1985, 58–59.

<sup>109</sup> «Весёлая наука»: Ницше 1990, I, 624.

<sup>110</sup> Семёнова 1994, 27.

<sup>111</sup> О неразумности судьбы см.: Лосев 1994, 505.

<sup>112</sup> Цит. по: Семёнова 1994, 26.

<sup>113</sup> Там же, 27.

- Голосовкер Я. (1931) «Эмпедокл из Агригента – философ V века эры язычества (до Р. Х.)», в: Гёльдерлин Ф. *Смерть Эмпедокла*. (Москва – Ленинград)
- Гомперц Г. (1912) *Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы* (Санкт-Петербург)
- Горский А. К., Сетницкий Н. А. (1992) «Смертобожничество», *Путь*, 2
- Григорий Богослов, Св. (1994) *Собрание творений*, в 2-х томах (Москва)
- Давид Анахт (1975) *Сочинения* (Москва)
- Демичев А. В. (1997) *Дискурсы смерти: введение в философскую танатологию* (Санкт-Петербург)
- Доддс Э. Р. (2000) *Греки и иррациональное*. Пер. М. Л. Хорькова (Москва – Санкт-Петербург)
- Елизарова М. М. (1972) *Община терапевтов* (Москва)
- Жмудь Л. Я. (1983) «Орфический папирус из Дервени», *Вестник древней истории*, 2
- Зелинский Ф. Ф. (1996) *Религия эллинизма* (Томск)
- Кураев А., диакон (1992) «О вере и знании – без антиномий», *Вопросы философии*, 7
- Кьеркегор С. (1993) *Страх и трепет* (Москва)
- Лак Г. (1990) *Arcana Mundi: магия и оккультизм в греко-римском мире* / Реф. В. И. Исаевой, *Личность и общество в религии и науке античного мира* (Москва)
- Лоренцо Валла (1989) *Об истинном и ложном благе. О свободе воли* (Москва)
- Лосев А. Ф. (1994) *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Кн. 2 (Москва)
- Лукиан (1987) *Избранное* (Москва)
- Лукомский Л. Ю. (1994) «Апофасис и язычество», *Вестник СПбГУ. Серия 6*. Вып. 3.
- Любимова Т. Б. (1970) «Понятие ценности в буржуазной социологии», *Социальные исследования*. Вып. 5: Теория и методы (Москва)
- Ницше Ф. (1990) *Сочинения*, в 2-х томах (Москва)
- Обидина Ю. С. (2004) «Влияние орфических представлений о бессмертии души на философскую мысль античности», *Философские науки*, 7
- Семёнова С. Г. (1994) «*Odiūm fati* как духовная позиция в русской религиозной философии», *Понятие судьбы в контексте разных культур* (Москва)
- Сёмушкин А. В. (1988) «“Загадка” Эмпедокла», *Историко-философский ежегодник-88* (Москва)
- Сёмушкин А. В. (1985) *Эмпедокл* (Москва)
- Тантлевский И. Р. (1996) *История и идеология Кумранской общины: Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора философских наук* (Санкт-Петербург)
- Тертуллиан К. С. Ф. (2005) *Апологетик. К Скапуле* (Санкт-Петербург)
- Тертуллиан К. С. Ф. (1994) *Избранные сочинения* (Москва)
- Трубецкой С. Н. (1890) *Метафизика в древней Греции* (Москва)
- Хоружий С. С. (1988) «Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки», *Историко-философский ежегодник-88* (Москва)



- Чанышев А. Н. (1981) *Курс лекций по древней философии* (Москва)
- Чхартишвили Г. Ш. (1999) *Писатель и самоубийство* (Москва)
- Шестов Л. (1992) *Киргегард и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне* (Москва)
- Якубанис Г. (1994) *Эмпедокл: философ, врач, чародей* (Киев)