

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

КОНЦЕПЦИИ МЕТЕМПСИХОЗА В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

VI–V ВВ. ДО Н. Э.

Сюмбель Зайнуллина
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)

SYUMBEL ZAINULLINA
HSE University (Moscow)

A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF METEMPSYCHOSIS
IN ANCIENT GREECE (6TH–5TH CENTURIES BCE)

ABSTRACT. This article proposes a reconsideration of the conventional scholarly use of the term “metempsychosis” in relation to Greek thought of the 6th–5th centuries BCE. We proceed from the assumption that the term is laden with a range of anachronistic meanings which, when applied to archaic sources, tend to distort their ideas and obscure their diversity. An analysis of early texts (Xenophanes, Pindar, Empedocles, Herodotus, the Orphics) shows that what is usually reduced to “transmigration of souls” in fact comprises a set of distinct and sometimes incompatible models of life, death, and subjectness, which cannot be integrated into a single doctrine. It is concluded that it is methodologically justified to adopt a more conceptually pure notion “proto-metempsychosis”, which denotes a minimal unity of two components: the idea of a continuous alternation of life and death, and the presence of a subject participating in this process. Such a definition allows for a more accurate description of archaic views, avoiding the projection of later frameworks onto earlier material and preserving their originality.

KEYWORDS: metempsychosis, soul, life, death, immortality.

В научной литературе по Античности практически повсеместно встречается исследовательское понятие «метемпсихоз», которое обозначает некую мировоззренческую концепцию в истории мысли. Ее обнаруживают у разных античных авторов, начиная с пифагорейцев и орфиков в Древней Греции, продолжая Платоном и латинскими поэтами. Исследователи изучают ряд проблем в связи с предполагаемой древней концепцией: ее происхождение и авторство, взаимосвязь с традиционными для Древней Греции и Рима представлениями о загробном мире и религией, влияние друг на друга разных источников и соседствующих культур и т.п.

Подразумевая единство древней концепции, исследователи больше всего обращали внимание на вопрос ее происхождения, и их споры породили множество теорий, которые можно подразделить на две группы: (1) концепция заимствована извне (из Египта, Индии, Скифии и др.); (2) она имеет внутреннее происхождение (из пифагореизма, орфизма или традиционной греческой религии).

В связи с этим, можно отметить несколько основных тенденций в историографии. Прежде всего, это спад популярности теорий заимствования. Например, индийскую версию происхождения защищал знаменитый санскритолог Л. фон Шредер (Schroeder 1884, 30–31), затем ей высказал некоторую поддержку и В. Буркерт (Burkert 1972, 164–165), но сегодня она, как и египетская, не находит практически никакой поддержки среди ведущих исследователей. То же касается теории скифского шаманизма, популярной в 50–80-х годах XX века в связи с концепциями К. Мейли, Э. Доддса и Ф. Корнфорда (Dodds 1951, 141–142, 149), но мало кем поддерживаемой в современности¹. Основными же конкурентами в вопросе авторства концепции сегодня выступают орфики и пифагорейцы. Их сторонники находились и раньше, например, в пользу орфиков высказывался А. Б. Кит, опровергший доводы Л. фон Шредера в критической статье 1909 года (Keith 1909, 575–578, 581–586, 598–599). Пифагорейскую теорию происхождения, в свою очередь, защищал Г. Лонг в диссертации 1948 года (Long 1948, 2–4, 10–11). Из современных исследователей предпочтение орфикам отдают Л. Жмудь и Г. Корнелли (Жмудь 2012, 190–193, 198–202; Cornelli 2013, 97–107, 116–135), а пифагорейцам — Г. Бетег (Betegh 2014, 157–158). Не так давно А. В. Лебедев предложил новую «эгейскую» или «критскую» теорию происхождения учения о метемпсихозе с Крита и Кикладских островов Бронзового века (Lebedev 2023, 272–274).

¹ Обзор истории концепции «греческого шаманизма» и ее критику можно найти у Л. Жмудя (2012, 121–133). Ю. Устинова придерживается, как выразился В. Хладки (Hladký 2018, 23), «умеренной» (moderate) концепции шаманизма в том смысле, что она отказывается от теории диффузионизма: Ustinova 2009, 49–50. См. также критический разбор понятия «греческого шаманизма» в статье А. С. Афонасиной, где автор подробно обсуждает методологические и концептуальные проблемы, возникающие в исследованиях по этой теме: некритичное копирование аргументов, отсутствие четкого определения термина, и, прежде всего, нарушение «принципа семейного сходства» (Афонасина 2024, 473–474, 477, 482). Афонасина говорит о необходимости комплексного и строгого определения понятия «шаманизм» и приводит в качестве удачного примера такого определения работу Х. Сидки (*ibid.*, 480–481). Она также считает ошибочным приписывание идеи переселения душ шаманизму (*ibid.*, 475).

Позиции всех исследователей отличаются друг от друга выбором оперируемых фактов, подходом, способом аргументации и др. Исходя из этого, можно выделить другую тенденцию — постепенный переход от исторических объяснений к концептуальным².

К примеру, существование значительных различий между идеями в древних индийских текстах и греческим метемпсихозом (глубокая религиозность второго, наличие идеи о воспоминании предыдущей жизни, выполняющей моральную функцию и т.п.) было лишь одним из аргументов Кита против Шредера. Помимо этого, он находил подтверждение своей точки зрения в следующем: (1) влияние из Индии невозможно хронологически; (2) идеи Пифагора не были чужды грекам VI–V века до н.э., уже поклонявшимся Дионису и Орфею и имеющим иные ценности и потребности, нежели предполагала устаревшая для них гомеровская религия; (3) уже с VIII века в Греции были устойчивые религиозные сообщества орфиков, придерживавшихся учения о метемпсихозе, что свидетельствует о заинтересованности греков в таких идеях и др. (Keith 1909, 571–582, 589–599). Доддс писал, что на появление у греков новых представлений о соотношении души и тела, о возможности отделения и самостоятельного существования первого, могли повлиять шаманистские ритуалы, предполагавшие, что в ходе экстаза душа шамана покидает тело и путешествует независимо от него (Dodds 1951, 141–142, 149). Однако, оттолкнувшись от вопроса о потребностях греков того времени, он также говорил о росте среди них индивидуализма, который должен был заставить их отойти от коллективных дионаисийских мистерий и обратиться к шаманскому религиозному опыту (*ibid.*, 142). Буркерт, доказывая, что почти за каждым свидетельством о чудесах Пифагора стоит ритуал, поддерживал теорию шаманизма (Burkert 1972, 145, 150–154). Вместе с этим, он опровергал возможность происхождения метемпсихоза из орфизма: (1) в наиболее древних источниках нет указаний на то, что эта концепция была частью их учения; (2) для такой религии спасения как орфизм идея метемпсихоза не является необходимым элементом, поэтому вероятнее, что она была привнесена в нее извне (например, Пифагором) (*ibid.*, 126–133). Жмудь, защищая точку зрения об орфических корнях концепции, утверждает, что: (1) орфические сообщества возникли раньше пифагорейских и были очень популярны, и только этим можно объяснить столь широкую географическую распространение.

² Конечно, как первый способ аргументации встречается сегодня, например, у Л. Жмудя и Г. Бетега, так и второй использовался в более старых работах — у Г. Лонга, В. Буркерта и др.

ненность учения ко второй четверти V века до н.э.; (2) многочисленные орфические таблички демонстрируют преданность орфиков метемпсихозу на протяжении многих лет, тогда как все истории про катабасис Пифагора и его путешествие в Аид слишком поздние; (3) в пифагореизме мы не находим никакого особого культа, который мог включать в себя метемпсихоз, лишь знаем, что пифагорейцы придерживались общегородского поклонения Аполлону, и не обязаны были следовать личному религиозному учению Пифагора; (4) орфический метемпсихоз имеет первоначальный антропогонический и эсхатологический контексты, которых в пифагореизме нет, а потому вряд ли он был заимствован орфиками у пифагорейцев (Жмудь 2012, 188–192, 196–198, 202). Он также считает, что появление метемпсихоза было естественным результатом трансформации греческой религии в VIII–VI вв. до н.э. (*ibid.*, 198). Лебедев реконструирует историю распространения учения о метемпсихозе следующим образом: (1) на Крите и Кикладах существовали древние верования, похожие на метемпсихоз, на что указывают кикладские идолы, своеобразные «машины для перерождения» (*rebirth machines*)³ (Lebedev 2023, 268–269); (2) эта ранняя мифопоэтическая версия метемпсихоза могла быть известна Эпимениду и Ферекиду, к чьим свидетельствам не следует относиться скептически (*ibid.*, 251–252, 256–258); (3) Пифагор соединил эту древнюю веру в реинкарнацию и египетскую идею о благословенной загробной жизни и создал новую этически и политически актуальную версию; возможно, он же привнес идею радикального дуализма души и тела с Востока (*ibid.*, 243–247, 276, 280); (4) чуть позже Ономакрит составил орфический вариант учения (*ibid.*, 258, 272); (5) идея метемпсихоза распространялась в Греции непрерывно и всегда была связана с Критом и Кикладами, так как все четыре автора (Эпименид, Ферекид, Пифагор и Ономакрит) посещали эти острова (*ibid.*, 274). Таким образом, мы видим, что Кит, Доддс, Буркерт, Жмудь, Лебедев и большинство авторов в прошлом доказывают свою позицию посредством анализа исторических свидетельств, социального устройства, ритуалов и практик, контактов с соседними регионами, народами и пр. Чаще всего лишь один из их аргументов касается содержания концепции метемпсихоза и идей, из которых она могла состоять. Нельзя не заметить и то,

³ Лебедев считает, что они имели практическое назначение и должны были обеспечить умершему новое тело. В качестве примера он рассматривает одну фигурку «неканонического» типа, которая состоит из «матери» и стоящей на её голове «дочери», где неясно, является ли вторая девушка «телом» или «душой». См. Lebedev 2023, 272–273.

что перечисленные выше исследователи нередко выдвигают прямо противоположные друг другу утверждения в отношении функции, социального значения, происхождения, авторства концепции и пр. Это, как мы предполагаем, является одним из следствий пренебрежения анализом ее внутреннего содержания и указывает на то, что применяемый метод исследования неэффективен.

В отличие от вышеперечисленных исследователей, Корнелли, например, прибегает к иному способу аргументации. Он рассматривает свидетельства о метемпсихозе из диалогов Платона и выделяет в них орфические (метемпсихоз, тело как могила души) и пифагорейские идеи (палингнезис, иерархия перерождений, всеобщее родство, аристократическая мораль), показывая, что вторые являются более поздними и второстепенными (Cornelli 2013, 50–51, 97–107, 116–135). Вместе с этим, Корнелли утверждает, что пифагореизм был одной из ветвей орфизма и перенял идею метемпсихоза от него. Бетег анализирует связанные с метемпсихозом идеи орфизма и пифагореизма, и проверяет, насколько они необходимы для существования концепции. Оказывается, что ни вегетарианство, ни забота о душе, ни антропогония орфиков не может свидетельствовать об их вере в метемпсихоз (Betegh 2014, 157–158). Он подкрепляет свои тезисы следующими аргументами: (1) в орфизме не могло быть специфического обязательного образа жизни (в том числе вегетарианства), поскольку оно ориентировалось на людей, единоразово обращавшихся к жрецам культа за услугой для улучшения своего положения в этом мире или после смерти; в то же самое время, пифагорейские сообщества имели более строгую организацию и предполагали постоянное членство; (2) метемпсихоз не требует вегетарианства автоматически, даже если он включает в себя идею о переселении в тела животных; (3) второе слово «жизнь» на надписи «жизнь–смерть–жизнь» с орфических костяных пластинок из Ольвии, можно трактовать как жизнь души в Аиде, а не перерождение после смерти; (4) для передачи наследственной вины не обязательно перерождаться одним и тем же людям, поэтому антропогония орфиков может существовать и без метемпсихоза (*ibid.*, 154–159). Подобную работу проделал еще в 1948 году Лонг. Он выделил несколько идейных предпосылок концепции метемпсихоза⁴, дал ей свое определение и проанализировал свидетельства, сопоставляя их с этим определением (Long 1948, 2–4, 10–11, 13ff). Как можно заметить, эти исследователи тоже иногда прибегают к историческим,

⁴ Две из этих предпосылок — (1) душа может существовать отдельно от тела и (2) обитать не только в человеческом теле — находят подтверждение уже в эпосе Гомера и в фетишизме (Long 1948, 2–4).

религиозным и социальным объяснениям, их аргументы могут противоречить друг другу и приводить к разным выводам. Тем не менее, они, главным образом, занимаются анализом концепции метемпсихоза и ее составных частей, что переводит их работы из исторической плоскости в историко-философскую.

Однако, как будет подробно показано в нашей статье, общей чертой для всех упомянутых работ является некритическое использование философских понятий, таких как душа, тело, бессмертие и др., то есть частичное или полное отсутствие рефлексии о том, какое именно значение они принимают в определенном контексте. Единственным известным нам исключением был Лонг, который начал свою работу с предложения определения концепции метемпсихоза и перечисления основных входящих в нее идей⁵. Однако, его подход тоже нельзя считать исчерпывающим, поскольку он взял за основу своего определения общепринятое понимание метемпсихоза как «переселения душ»⁶ и некритически использовал другие связанные с ним понятия. Даже Корнелли, разделивший составные части метемпсихоза на орфические и пифагорейские идеи, и Бетег, оценивший, какие из таких идей являются необходимыми частями концепции, а какие — дополнительными, подразумевали наличие некой концепции-константы и не анализировали ее саму.

Во всех перечисленных работах под исследовательским понятием метемпсихоза подразумевается «переселение душ», а содержание древних концепций приравнивается к этому определению. Тем самым эти концепции предопределяются заранее и не становятся предметом исследования сами по себе. Мы полагаем, что это представляет собой серьезную проблему, поскольку остается недоказанным, что их содержание действительно совпадает с тем, как исследователи понимают это понятие сегодня.

Самым очевидным образом на эту проблему указывает тот факт, что слово μετεμψύχωσις во всем корпусе греческих текстов впервые встречается только у Диодора Сицилийского, автора I в. н.э. (Casadio 1991, 122), хотя свидетельства об этой концепции появляются уже в письменных источниках конца архаического периода, VI–V вв. до н.э. (Жмудь 2012, 32)⁷.

⁵ О других проблемах его подхода будет сказано позже.

⁶ Именно так это слово переводят Лидделл и Скотт (Liddell, Scott 1889, 954), а немецкие и французские словари формулируют его определение несколько иначе — как переселение душ из одного тела в другое (Bailey 2020, 1267; Pape 1880, 158).

⁷ Л. Жмудь считает, что это указывает на широкую распространенность метемпсихоза в Великой Греции уже в VI–V вв. до н.э. (Жмудь 2012, 196–197). Однако Г. Корнелли, например, говорит об экзотичности этой концепции даже для греков классического времени (Cornelli 2013, 117).

Однако исследователи склонны считать, что это позднее понятие метемпсихоза верно отражает суть древних концепций и не представляет трудностей для перевода. Например, такой позиции придерживается Дж. Кассадио, полагающий, что метемпсихоз первоначально задумывался как «вдыхание жизненного духа» и что это слово происходит не от *ψυχή*, а от ἐμψυχόω и *ψυχόω*, а также семантически родственно πνεῦμα (Casadio 1991, 122). За ним следует Г. Корнелли, который доказывает, что связь этого понятия с древнейшими концепциями «душа-дыхание-жизнь» говорит о его более древнем происхождении (Cornelli 2013, 87–88). Тем не менее, этимологический словарь Р. Бекеса, к примеру, показывает, что *ψυχόω*, ἐμψυχόω и μετεμψύχωσις являются дериватами *ψυχή* (Beekes 2010, 1671), а значит, реконструкция Касадио и Корнелли является лингвистически уязвимой и не подтверждается данными исторической морфологии.

Кроме того, примечательно, что Кассадио в принципе не видит никакой проблемы в том, чтобы использовать слово «душа» при трактовке древних концепций. В отличие от него, Ж.-Ф. Балоде полагает, что такое словоупотребление в отношении досократиков анахронистично. Он пишет, что переводить их *ψυχή* как «душа» означает подменять это понятие платоновским, которое означает одновременно и одушевление, и мышление⁸. М. Кларк, исследовавший понятие души у Гомера, также отмечал существующие среди ученых тенденции наделять гомеровские слова привычными для нас смыслами, подразумевать дуализм души и тела и вписывать самобытные идеи в универсальные модели (Clarke 1999, 41–45). Он критикует некоторые из попыток перевода *ψυχή* и описания категории души для гомеровского времени. К примеру, Э. Роде, формулируя определение *ψυχή* как духа (spirit), который спит в течение всей жизни, но пробуждается в момент смерти, всего лишь, согласно Кларку, создает «двойника», призрачное второе «я» человека, под

⁸ Единственный случай употребления *ψυχή* у Эмпедокла и многократные у Гераклита следует переводить как «дыхание» (souffle): Balaudé 2002, 59–60. Такая позиция Балоде может быть оценена как гиперкритичная, если, к примеру, вспомнить, что, согласно Аристотелю, Демокрит отождествляет душу и мышление: «ἐκεῖνος μὲν γάρ ἀπλῶς ταῦτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν» (тот ведь просто [говорит], что одно и то же ‘душа’ и ‘ум’) (Arist. de An. 404a27, D 133 Laks, Most = 68 A 101 DK) (Laks, Most 2016b, 192). Однако статус данного свидетельства Аристотеля не является однозначным, поскольку, как отмечает его комментатор Филопон, тождество *ψυχή* и *νοῦς* не засвидетельствовано у самого Демокрита эксплицитно, но выводится Аристотелем силлогистически: «ἔχομεν οὖν τοῦτο ἐναργῶς παρ' αὐτῶν εἰρημένον ὅτι ταῦτὸν νοῦν καὶ ψυχὴν οὐδαμῶς ἀλλ' ἐκ συλλογισμοῦ τοῦτο κατασκευάζει» (в действительности, мы не находим у них этого явно сказанным, что одно и то же ‘ум’ и ‘душа’) (68 A 113 DK).

влиянием моды своего времени, и вводит дуализм, которого у Гомера нет. Также примерами могут служить перевод $\psi\chi\acute{\eta}$ как «жизнь» (life), предложенный В. Ф. Otto, «жизненная сила» (life-force) Д. Клауса, «субстрат жизни» (substratum of life) О. Регенбогена и др. (ibid., 44–45). Некоторые исследователи не просто придумывают слово или словосочетание для перевода $\psi\chi\acute{\eta}$, но и комбинируют их, употребляя как синонимы или как то, что может описать разные смысловые оттенки понятия, что, в действительности, демонстрирует только его непонимание⁹. Есть и другая тенденция — предполагать некую единую линию развития понятия «душа» и наделять его, исходя из этого, различными свойствами, как это делает Я. Бреммер (Bremmer 2010, 15–16, 22–23). Он говорит о том, что гомеровская «свободная душа» ($\psi\chi\acute{\eta}$) в последующие времена стала «бессмертной», противоположной «телу» и, начав объединять под собой «телесные души» ($\theta\mu\acute{\sigma}$ и др.), превратилась в «центр сознания» (Bremmer 2010, 15–16, 22–23). Все эти изменения, как он предполагает, приходятся на время досократиков, тогда значение $\psi\chi\acute{\eta}$ начинает расширяться. Однако, именно досократики демонстрируют не просто расширение, но широчайшее разнообразие концепций ‘души’, которое не согласуется с этим движением к «объединению». Об этом, к примеру, говорит К. Хаффман (Huffman 2009, 40–41). Все это свидетельствует о том, что проблема перевода слова $\psi\chi\acute{\eta}$ все еще не решена, а потому неясным остается и значение понятия $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\mu\psi\acute{\chi}\omega\sigma\acute{\iota}\varsigma$.

Пренебрежение этими проблемами проявляется и в неясном различии между синонимичными словами $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\mu\psi\acute{\chi}\omega\sigma\acute{\iota}\varsigma$, *reincarnation* и $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\mu\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\sigma\acute{\iota}\varsigma$. Большинство авторов использует первые два как синонимы (Bremmer 2010, 18; Bernabé 2011, 182, 189; Betegh 2014, 157 и др.) и скептически относится к третьему (Casadio 1991, 122–123). Из всех известных нам исследователей предпочтение понятию $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\mu\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\sigma\acute{\iota}\varsigma$, которое впервые обнаруживается только у Ипполита Римского, автора II–III в. н.э. (Лебедев 2018), отдает только Э. Буоно (Buono 2024, 172). Все это, как представляется, требует дополнительных разъяснений, поскольку пере-во-душе-вление не тождественно пере-во-плотению или пере-во-теле-снению, так же как саго не совпадает с *corpus* ($\sigma\acute{\omega}\mu\acute{\alpha}$).

⁹ Например, В. Хладки называет понятие $\delta\alpha\acute{\mu}\omega\iota$ у Эмпедокла и «жизненной силой», и «сознанием», и «местом личностной идентичности», и «переселяющейся душой», и «синонимом к $\psi\chi\acute{\eta}$ » и др.: Hladký 2018, 25 n 18. Для целей нашего исследования предпочтительнее сохранять оригинальное слово «даймон», чтобы не привносить дополнительных смысловых наслоений, каждое из которых, с нашей точки зрения, требует подробного анализа.

Эта терминологическая неопределенность указывает на необходимость переосмыслить то, что обычно подразумевается под μετεμψύχωσις в историко-философском контексте VI–V вв. до н. э.

Мы исходим из гипотезы о том, что современное понятие *метемпсихоз*, используемое в исследовательской литературе, состоит из анахроничных идей, проецирование которых на древние концепции приводит к различнымискажениям. Предполагаемое множество древних концепций удобно обозначать понятием *прото-метемпсихоз*; вопрос о том, можно ли говорить о каком-либо единстве всех древних концепций пока остается открытым. В центре внимания оказываются наиболее ранние древнегреческие свидетельства (примерно VI–V вв. до н. э.), в которых можно обнаружить элементы прото-метемпсихоза. Такой выбор периода обусловлен двумя обстоятельствами. Во-первых, исследовательские реконструкции часто испытывают сильное влияние версии Платона и, вероятно, даже совпадают с ней, поэтому обращение к более ранним данным позволяет избежать некритического переноса поздней модели на архаический материал. Во-вторых, досократическая мысль отличается значительным разнообразием и богатством, что делает этот временной отрезок благоприятной средой для выявления концепций, существенно отличающихся и от современного представления о метемпсихозе, и от его платоновской интерпретации.

Работа будет состоять из двух этапов, где первый представляет собой сопоставление современного понятия метемпсихоз с древними источниками, а второй — анализ найденных в источниках идей в историко-философском контексте VI–V вв. до н.э. Таким образом, мы постараемся реконструировать содержаниеproto-метемпсихоза и решить вопрос о возможном единстве древних концепций, предложив тем самым новый подход к исследованию учения о переселении душ в Древней Греции.

Методологически исследование опирается на подход, близкий активно развивающейся сегодня «концептуальной инженерии»¹⁰, предлагающей выявление дефектов исследовательских понятий и/или концепций и их корректировку¹¹. Поскольку вопрос о том, чем именно является исследуемый

¹⁰ Мы можем отчасти причислить себя к этому направлению, поскольку стремимся к улучшению используемых в науке понятий.

¹¹ Исследователи выделяют разные стратегии работы с дефектами. Например, Д. Чалмерс предлагает два пути: исправить старую концепцию или создать новую, а Г. Каппелен и Д. Планкетт — четыре: продолжать использовать концепцию с дефектом, отказаться от нее, улучшить или заменить (Chalmers 2020, 6; Cappelen, Plunkett 2020, 3).

объект (понятием, концепцией или иной формой интеллектуальной конструкции) остается дискуссионным, выбор подходящего определения во многом зависит от позиции конкретного исследователя (Cappelen, Plunkett 2020, 2–4). В контексте настоящего анализа используется адаптированная версия «истории идей» А. Лавджоя: предполагается, что исследовательские понятия могут быть разложены на элементарные «идеи-единицы»¹², устойчивые, но контекстуально изменчивые, комбинации которых образуют различные философские концепции (Лавджой 2001, 9–10, 25). Применительно к метемпсихозу это означает необходимость выделить такие базовые элементы (напр., ‘душа’, ‘тело’, ‘жизнь’, ‘смерть’), рассмотреть их возможные значения в конкретных фрагментах VI–V вв. и определить, соединяются ли они в этих текстах в модель, сопоставимую с современным понятием переселения душ. Одинарные кавычки будут использоваться для обозначения того, что слово не имеет фиксированного содержания и отсылает к широкому спектру возможных смыслов. Ввиду смысловой вариативности идей-единиц анализ будет проводиться синхронически, в рамках историко-философского контекста VI–V вв. до н.э. Такой подход позволяет избежать анахронистических проекций, реконструировать более аутентичное для рассматриваемого периода содержание условной концепцииproto-метемпсихоза и сопоставить его с современной исследовательской моделью.

Современное понятие метемпсихоза и древние источники

Из всех изученных нами авторов, только Г. Лонг начал свою работу 1948 года с определения понятия μετεμψύχωσις. Он оттолкнулся от общепринятого понимания метемпсихоза как учения о переселении душ и добавил к нему три ограничителя: (1) место обитания души и ее нового тела должно находиться в этом мире; (2) душа должна вселяться в новое тело не на временный период¹³; (3) душа должна быть тем, что создает индивидуума (Long 1948, 1–3).

Как мы видим, понятие Г. Лонга составлено весьма вольно и может быть подвержено критике, хотя его попытка внести ясность очень ценна. Проблема, на наш взгляд, заключается не в ошибочном определении, а в подходе — Лонг заранее конструирует то, что только следует отыскать, и затем пользуется этим конструктором для исследования других вопросов.

Вместо этого, мы проведем анализ исследовательского понятия метемпсихоз и будем использовать его элементы как ориентиры для поиска древней

¹² В дальнейшем мы будем использовать понятие идеи-единицы без кавычек.

¹³ Короткий период перевоплощения (например, Афины в птицу) — это единственное, что отличает ‘метаморфозу’ от метемпсихоза (Long 1948, 3).

концепции, а не в качестве прочной основы для исследования проблем ее происхождения и сравнения версий разных античных авторов.

На наш взгляд, в современной концепции метемпсихоза можно выявить следующие идеи-единицы:

- 1) существует два типа сущностей: *условные 'душа' и 'тело'*;
- 2) 'душа' существует постоянно, 'тело' — нет; у существования 'тела' есть начало и конец: *бессмертие 'души' и временность 'тела'*;
- 3) наделенность 'души' некой субъектностью: *'душа' как 'индивидуальность' или 'личность'*;
- 4) пара сущностей подразумевает нематериальность первого и материальность второго: *'материальность' 'тела' и 'нематериальность' 'души'*;
- 5) 'душа' перемещается из одного 'тела' в другое и не привязана ни к одному из них: *'душа' перемещается между 'телами'*;
- 6) перемещение происходит, когда одно 'тело' перестает существовать, а другое — начинает: *'душа' перемещается из умершего 'тела' в рождающееся*.

Этот список может дополняться следующими идеями-единицами: переселение в животных, вегетарианство, цикл перерождений, накопление знаний, идея всеобщего родства и др.¹⁴, но мы сосредоточимся только на главных. Для фиксации идей-единиц, найденных в источниках, мы будем использовать пока что пустое понятие *прото-метемпсихоза*.

Ксенофан: субъектность *ψυχή*. Самым ранним свидетельством о концепции метемпсихоза можно считать фрагмент Ксенофана (F 7 Lesher = 21 B 7 DK)¹⁵, известный нам из Диогена Лаэртского¹⁶:

καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος
παριόντα
φαστὸν ἐποικτήραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος.
«παῦσαι μηδὲ φάπιζε, ἐπεὶ οὐ φίλου ἀνέρος ἔστι

И однажды он, проходя мимо, когда щенок
терпел побои,
говорят, пожалел [его] и сказал вот эти слова:

¹⁴ О дополнительных элементах концепции рассуждал Бетег (Betegh 2014, 154–158).

¹⁵ Древнегреческий текст приводится по Lesher 1992, 18.

¹⁶ Многие полагают, что герой фрагмента — Пифагор (Lesher 1992, 79; Жмудь 2012, 31; Cornelli 2013, 89), и что Ксенофан высмеивает его идеи. Первое имеет для нас мало значения, а второе вызывает дополнительные вопросы о том, что именно было предметом насмешки. На этот счет существуют разные мнения (Lesher 1992, 79–80; Schäfer 2009, 58, 61; Cornelli 2013, 90), что говорит о широких возможностях при интерпретации.

ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αἴων.»

«Прекрати и не бей! Ведь поистине это ‘душа’
(ψυχή) близкого мужа,
ее узнал я по изданному звуку»¹⁷.

Проверим наличие идей-единиц: (1) ψυχή есть, но неясно, насколько она соответствует понятию ‘душа’ и какими свойствами обладает¹⁸; (2) нет указаний на ‘бессмертие’ ψυχή¹⁹; (3) субъектность возможна (ψυχή ἀνέρος); (4) ‘нематериальность’ ψυχή под большим сомнением из-за возможности опознать ее по звуку; (5–6) остаются спорными, поскольку здесь не говорится о рождении и смерти, ‘отделении’ ψυχή от ‘тела’ или ее ‘вселении’ в щенка — мы имеем только нечто уже свершившееся, и на ‘перемещение’ может отчасти указывать только смена владельца²⁰.

Так, фрагмент не сообщает нам о ключевых составляющих современной концепции. Единственный пункт, в котором мы уверены, и который, соответственно, можем причислить к концепцииproto-метемпсихоза, — третий. Остальные элементы мы детальнее обсудим в следующей части.

Пиндар: смена жизни-смерти и вырастающее ψυχή. Следующим по хронологии фрагментом является отрывок из Второй олимпийской оды (Pi. O. II. 57–71, F 16 Graham)²¹, написанной Пиндаром в 476 году (Fritz 1957, 89):

<p>...θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔτισαν — τὰ δ' ἐν τῷδε Διός ἀρχᾶ ἀλιτρὰ κατὰ γάς δικάζει τις ἔχθρῳ</p>	<p>...здесь беззаконные френы (φρένες²²) умерших тот- час платили воздаяния, [совершенные] в царстве Зевса прегрешения некто под землей судит, произнеся</p>
---	---

¹⁷ Все переводы приведенных фрагментов выполнены автором статьи. Мы стремились к как можно более дословному переводу, чтобы избегать привнесения в источники анахронистичных идей и собственных домыслов. При переводе слов вроде ψυχή и σῶμα как «душа» и «тело» мы будем применять тот же принцип, что и в основном тексте статьи, обозначая их в одинарных кавычках.

¹⁸ О невозможности принимать это ψυχή за жизненную силу, средоточие сознания и др., напоминающее ψυχή Сократа, пишет Лешер (Lesher 1992, 74).

¹⁹ Однако Корнелли убежден, что здесь Пифагор сам говорит о бессмертии душ: Cornelli 2013, 93.

²⁰ В полноценном смысле о ‘перемещении’ можно было бы говорить лишь в случае описания этого процесса, какое мы увидим, например, у Геродота (ниже).

²¹ Текст приведен по изданию Graham 2010, 916.

²² Обычно переводят или как «spirits» (Sandys 1915, 23; Verity, Instone 2007, 9; Graham 2010, 917), или как «souls» (Miller 2019, 36).

λόγον φράσαις ἀνάγκα·

60

слово по внушающей ненависть нужде. 60

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεί,
ἴσαις δὲ ἐν ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον
ἐσλοὶ δέκονται βίοτον, οὐ χθόνα ταράσσοντες
ἐν χερὸς ἀχμᾷ
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ

κεινὰν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις 65

θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν
νέμονται
αἰώνα, τοὶ δὲ ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον

ὅσοι δὲ ἐτόλμασαν ἐστρίς
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων
ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὄδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν.
ἔνθα μακάρων
νάσος ὠκεανίδες. 70

Вечно, при одинаковой длине ночной
и дней, под солнцем,
хорошие [люди?] получают безмятежную жизнь,
не смешивая ни землю силой руки,
ни морскую воду
из-за пустого образа жизни, но рядом с почтен-
ными из богов 65

те, которые наслаждались верностью клятве, раз-
деляют бесслезный
век, эти же — претерпевают страшное на вид стра-
дание.

Столь великие, которые отваживаются, трижды по-
ту и по другую сторону (ἐτόλμασαν ἐστρίς)
пребывая, иметь 'душу' (ψυχάν) совершенно без не-
справедливых [поступков], восходят по дороге
Зевса к башне Крона:
там — счастливых 70
океанический остров.

Первые две трети фрагмента отражают скорее классическую картину загробной жизни с судом и распределением в 'рай' или в 'ад', и только последняя часть напоминает метемпсихоз.

Рассмотрим наличие идей-единиц. Есть *ψυχή* (1), но спорно, насколько это переселяющаяся 'душа'. Из фрагмента следует только то, что *ψυχή* служит мерилом 'нравственности' человека, а *φρήν* несет последствия от того или иного ее уровня. Обе, по-видимому, являются частями 'людей' (ἐσλοὶ, οἵτινες, τοὶ и ὅσοι). О 'бессмертии' *ψυχή* (2) ничего не говорится, (3) субъектность, как было сказано о пункте (1), принадлежит скорее 'человеку' в целом, (4) а 'нематериальность' *ψυχή* под сомнением из-за описаний вроде восхождения по дороге и отсутствия каких-либо утверждений, свидетельствующих о ее отдельном онтологическом статусе. Пункт (5) тоже не подтверждается, так как *ψυχή* словно всегда привязана к 'кому-то' (ἐσλοὶ, οἵτινες, τοὶ и ὅσοι), и не просто 'телу'. Фраза *ἐτόλμασαν ἐστρίς* (трижды по обе стороны), которая часто интерпретировалась как указание на 'цикл перерождений', говорит о наличии идеи смены 'жизни' и 'смерти' (6).

Вспомним другой фрагмент Пиндара (Pl. Men. 81b8–c4, F 17 Graham)²³:

²³ Текст приведен по Graham 2010, 918.

οἶσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, εἰς τὸν ὅπερθεν ἀλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν,
ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι
ἀνδρες αὔξοντ· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες
ἀγνοὶ
πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

От кого Персефона пенью за давнишнее горе
получит,
'душу' (ψυχὰς) тех снова к верхнему солнцу
на девятый год передает (ἀνδιδοῖ),
из них цари прославленные
и силой резвые, и мудростью великие
мужи вырастают (αὔξοντ'). В последующее
время героями непорочными
среди людей зовутся.

Здесь, как и в предыдущем фрагменте, (1) ψυχή не противопоставлена 'телу' как 'душа' и при этом (4) принадлежит 'кому-то' (ψυχὰς κείνων), то есть не обладает субъектностью сама. О (2) 'бессмертности' ψυχή на основании этого фрагмента судить трудно. (3) Концепции 'нематериальности' ψυχή и (5) ее возможного 'перемещения' между 'телами' навряд ли обозначены глаголом αὔξάνω²⁴. Однако, мы снова видим явную идею (6) возобновления 'жизни' после 'смерти' (Φερσεφόνα, πάλιν).

Таким образом, в обоих фрагментах мы обнаружили идеи смены 'жизни' и 'смерти' и субъекта, то есть 'того, что' участвует в этом, и можем отнести ихproto-метемпсихозу. Идеи-единицы, касающиеся свойств 'души' и 'тела' и самого этого разделения, почти не находят подтверждений в этих источниках.

1.4. Эмпедокл: смена жизни-смерти и облачающийся δαίμων. Следующим нашим источником станут фрагменты из поэмы «Очищения» Эмпедокла. Мы начнем с того, который позволяет проанализировать первые идеи-единицы (D 10 Laks, Most = 31 B 115 DK)²⁵:

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις·
εὗτέ τις ἀμπλακίσι φόνῳ φίλα γυνῖα μιήνῃ
— ὅς κ' ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμονες οἴτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,

Есть дело Ананки, древнее постановление
богов,
вечное, широкими клятвами запечатан-
ное:
всякий раз, когда кто-либо по заблужде-
нию осквернит убийством свои члены,
— тот, который, провинившись, даст
ложную клятву,
даймоны (δαίμονες), которые получили по
жребию долгую 'жизнь',
каждый — трижды по десять тысяч вре-
мен блуждать вдали от блаженных,

²⁴ Ср. ниже в тексте с тем, как 'перемещение' 'души' недвусмысленно описывает Геродот: ...ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἱεὶ γινόμενον ἐσδύεται.... .

²⁵ Греческий текст приведен по изданию Лакса-Моста: Laks, Most 2016a, 366–368.

φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἰδεα θνητῶν
 ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους

становясь (φυομένους) в течение этого вре-
 мени всевозможными обликами (εἰδεα)
 смертных,
 меняя трудные пути 'жизни'

Здесь, как и всюду у Эмпедокла, мы не найдем слова *ψυχή*, но, как считается, его альтернативой служит *δαίμων*²⁶. Данный фрагмент демонстрирует некоторое различие между *δαίμονες* и *φίλα γυῖα*, однако это не дает нам оснований утверждать наличие у Эмпедокла (1) дуализма двух сущностей 'душа' и 'тело'²⁷, а также (4) их 'нематериальности'. Вместо (2) 'бессмертия' даймон может обладать продолжительной жизнью (*μακραίωνος βίοιο*), но даже это не является его неотъемлемой чертой. Наряду с этим, даймоны явно наделены (3) субъектностью и, вероятно, способностью к волевым решениям — дать ложную клятву или нет, что может быть расценено как свойство 'личности'²⁸, но мы ограничимся лишь утверждением о сходстве с этой идеей-единицей.

В дополнение рассмотрим несколько других свидетельств (F 11, 12, 13 Zuntz = 31 B 126, 148, 125 DK)²⁹:

²⁶ Некоторые исследователи считают, что слово *δαίμων* у Эмпедокла почти полностью соответствует общепринятыму *ψυχή*: Hladký 2018, 25. Единственный фрагмент, в котором встречается *ψυχή* (DK 31 B 138), вызывает сомнения в подлинности: Trépanier 2021, 30.

²⁷ Вместо привычного обозначения 'тела' словом *σῶμα* Эмпедокл предпочитает конкретные, телесные обозначения, такие как *γυῖα*, *ἄρθρα*, *μέλεα* и др. (Афонасина 2021, 42, 51–52), что также не позволяет говорить о понимании 'тела' как целостного объекта, противопоставленного 'душе'.

²⁸ По мнению, например, Т. Маккензи, ни одна из нынешних интерпретаций не позволяет приравнять *δαίμων* к 'душе' и центру 'личности' (Mackenzie 2020, 117, 120–121).

²⁹ Греческий текст приведен по Г. Цунцу: Zuntz 1971, 247.

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
(δαίμων...)³⁰

σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι
... ἀμφιβρότην χθόνα ...

'Εκ μὲν γάρ ζωῶν ἐτίθει νεκρὰ εἴδε' ἀμείβων
<ἐκ δὲ νεκρῶν ζώοντα ... φύεσθαι>

Есть дело Ананки, древнее постановление
богов,

(даймон...)

Покрываю чуждым хитоном из плоти
...землю, покрывающую всего [даймона]?...

Меняя обличья, постановляет³¹,

чтобы из 'живых' 'мертвые',

<из 'мертвых' же 'живые' ... порождались>.

Эти фрагменты раскрывают, какую функцию выполняет 'телесное' в системе Эмпедокла — оно служит облачением, покрывающим какого-то субъекта, предположительно — даймона, хотя этого слова мы здесь не находим. Сопоставление с 31 В 115 DK позволяет считать, что вместо 'переселения' (transmigration) 'души' между 'телами' здесь действует механизм смены внешнего вида (εἴδε' ἀμείβων³², φυομένους παντοῖα εἴδεα), что значительно отличается от (5). Однако, тут впервые обнаруживается ясная идея (6) смены состояний 'живого' и 'мертвого' (ἐκ ζωῶν νεκρὰ). Подводя итоги, отметим, что мы уверены только в последнем пункте, а остальные либо не совпадают (1, 2, 4), либо отклоняются от наших формулировок идей-единиц (3, 5).

Геродот: все идеи-единицы? Следующий важный для нас источник — «История» Геродота (Hdt. II. 123, F 13 Graham)³³:

Ἄρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι
Δήμητρα καὶ Διόνυσον. Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν
λόγον Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ως ἀνθρώπου
ψυχὴ ἀθάνατος ἔστι, τοῦ σώματος δὲ
καταφθίνοντος ἐξ ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον
ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα

Египтяне говорят, что Деметра и Дионис повелевают теми, которые внизу. И первыми эту речь египтяне произнесли, что 'душа' (ψυχή) человека является 'бессмертной' (ἀθάνατος), и, когда 'тело' (σώματος) погибает, [она] проникает (ἐσδύεται) в другое животное, всякий раз когда

³⁰ А. Лакс и Г. В. Мост, однако, вместо восстановления δαίμων в 31 В 126 DK предлагают видеть здесь просто некоторого субъекта женского пола (she): Laks, Most 2016a, 372–373.

³¹ Согласно Г. Цунцу, τίθημι в этом случае означает «устанавливать закон», а не «делать», «творить» или «превращать», потому что такой перевод лучше объясняет инфинитив в конце следующего стиха, восстановленный В. Кранцем: *ibid.*, 202. А. Лакс и Г. В. Мост в своем издании не принимают конъектуру Кранца и обращают внимание на то, что в этом фрагменте (В 125) действующее лицо мужского рода, а в В 126 — женского (Laks, Most 2016a, 372–373). Кроме того, они переводят ἐτίθει как «he produced» (*ibid.*). Мы отдаём предпочтение выбору Цунца и полагаем, что его вариант перевода корректнее.

³² Некоторые считают, что такое описание метемпсихоза объясняется отсутствием у досократиков четкой терминологии, например: Cornelli 2013, 88.

³³ Древнегреческий текст приведен по: Graham 2010, 914.

καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὗτις ἐς
ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν
περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι
ἔτεοι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ σὶ Ελλήνων
ἔχρησαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς
ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα
οὐ γράφω.

[оно] рождается; как только обойдет (*περιέλθῃ*)
всех наземных, и морских, и летающих, снова в
'тело' человека, когда [оно] рождается, входит
(*ἐσδύνειν*); круговое движение (*περιήλυσιν*) у нее
происходит в течение трех тысяч лет. Есть те из
эллинов, которые пользовались этим рассказом, одни раньше, другие позже, как если бы
[он] был их собственным. Я, хотя знаю о них,
имена не записываю.

Данный фрагмент содержит все выделенные нами идеи-единицы, кроме (4). Пункт (3) сомнителен, так как неясно, что имеется в виду под *ψυχή* человека, вселяющейся в тела других живых существ, отличается ли она от других видов *ψυχή*, если такие есть. В остальном, это самое подробное описание концепции метемпсихоза, но также — самое логичное и механистическое. Оно создает иллюзию ясности, но, в действительности, из него мы не можем понять, какие концепции 'души' и 'тела' подразумевались Геродотом, и были ли они вообще. По этой причине, недопустимо по умолчанию наделять их платоническими и иными свойствами, которые подразумеваются современной концепцией. Так, в следующей части мы подробно рассмотрим только (5) и (6) пункты из этого фрагмента.

Орфики: смена жизни-смерти и оппозиция душа-тело. В завершение рассмотрим две костяные пластинки V в. до н.э.³⁴, найденные в Ольвии и приписываемые орфикам (465, 463 Т Bernabé)³⁵:

βίος, θάνατος, βίος	'жизнь', 'смерть', 'жизнь'
ἀληθεία	истина
[ψεῦδος] ἀληθεία	[ложь] истина
σῶμα ³⁶ ψυχή	'тело' 'душа'

Общепринятая трактовка первой пластинки состоит в том, чтобы увидеть в ней идею цикличности существования. Так, например, Ю. Виноградов прочитывал ее как «жизнь — смерть — жизнь = истина», подразумевая, что путь

³⁴ Ю. Виноградов датирует их второй-третьей четвертью V в. до н.э.: Vinogradov 1991, 78.

³⁵ Тексты пластинок приводятся по изданиям Bernabé 2004 и 2005.

³⁶ Это слово, как и *ψεῦδος*, восстанавливает Ю. Виноградов: Vinogradov 1991, 79–80. А. Русева и М. Вест прочитывали только конечные буквы слова — *ια*: Русева 1978, 88; West 1982, 24. А. Бернабе принимает чтение Виноградова: Bernabé 2004, 392.

к истине лежит через странствие души (Vinogradov, 1991: 80)³⁷. Однако, есть причины сомневаться в такой интерпретации: (а) нет второго слова θάνατος; (б) второе βίος может обозначать или начало лучшей жизни, как это трактует Ф. Граф, или загробную жизнь, а не новое рождение, как считает Г. Бетег (Graf, 2011: 56; Betegh 2014, 158)³⁸; (в) странствие ‘души’ как путь к ‘истине’ несколько противоречит идеи мучительности перевоплощений, которую обычно приписывают орфикам³⁹. Так, сложно сказать, находим ли мы здесь идею смены ‘жизни’ и ‘смерти’ (6) и круга перерождений.

На следующей пластинке отчетливо читаются только ἀληθεία и ψυχή, а два других слова восстановлены исследователями. Возможно, здесь правда содержится идея противопоставления ‘души’ и ‘тела’ (1), но из этого не обязательно вытекают все остальные их свойства и собственно метемпсихоз. Таким образом, ни одна идея-единица не нашла безусловного подтверждения у орфиков.

Наш поиск идей-единиц исследовательского понятия метемпсихоза в источниках можно резюмировать с помощью таблицы 1 (см. ниже). Она наглядно показывает то, как современная концепция соотносится с древними.

Мы видим, что почти полный список элементов метемпсихоза содержится только во фрагменте Геродота. Следовательно, можно сделать вывод, что исследовательская концепция метемпсихоз плохо отражает содержание древних концепций. Помимо этого, из таблицы 1 видно, что обнаруженные идеи-единицы распределены крайне хаотично, и на данном этапе мы едва ли можем говорить о каком-либо единствеproto-концепции.

³⁷ Аналогично: Жмудь 2012, 195–196.

³⁸ На возможность такого словоупотребления может указывать и «ἐστοι δέκονται βίοτον...» из Пиндара (Pi. O. II. 63).

³⁹ Эта идея встречается, например, в орфической золотой табличке из Фурий (488 F Bernabé = 1 B 18 DK) IV в. до н.э. (Ghidini 2006, 74): «...κύκλο<υ> δ' ἔξεπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο...» (...я вышла из круга тяжело-тоскливого и тяжкого...). Жмудь тоже видит здесь аллюзию на рождение после смерти (Жмудь 2012, 196). Однако, если мы принимаем, что одной из черт орфизма было стремление вырваться из круга переселений, то ‘истиной’ должно быть что-то иное, чем этот круг. Например, ею могла быть благополучная загробная жизнь.

№	Идея-единица	Ксенофан	Пиндар	Эмпедокл	Геродот	Орфики
1	душа и тело	—	* —	* —	**	*
2	бессмертная душа и смертное тело	—	—*	—	*+	—
3	субъектность души	+	*	*	*	—
4	ненематериальная душа и материальное тело	*	*	—	—	—
5	перемещение души	—	*	*	+	—
6	смена жизни и смерти	—	+	+	+	*

*Таблица 1. Степень совпадения идей-единиц исследовательской концепции с первоисточниками. Условные обозначения: + идея-единица совпадает с исследовательской концепцией; — нет свидетельств; * идея-единица неясная или отличается от исследовательской концепции*

Историко-философские аспекты выявленных идей-единиц и концепцияproto-метемпсихоза

Теперь мы рассмотрим, существуют ли историко-философские основания видеть единство между найденными во фрагментах идеями-единицами, и если да, то какое именно. Мы подвергнем сомнению общепринятую трактовку, которая предполагается исследовательской концепцией в отношении всех обнаруженных нами идей-единиц, и рассмотрим, насколько разнообразные значения они могут принимать в историко-философском контексте VI–V вв. до н.э. и в контексте наших источников. Если идея-единица очень вариативна и способна принимать прямо противоположные значения, мы не станем причислять ее к proto-метемпсихозу.

Ψυχή и бессмертие. Начнем со второй идеи-единицы, с (2) ‘бессмертия’, поскольку рассматривать (1) *ψυχή* и *σῶμα* сами по себе представляется слишком трудным, и лучше сосредоточиться на отдельных свойствах, которые им приписываются.

Несмотря на то, что идея ‘бессмертия’ *ψυχή* встречается не у всех античных авторов, исследователи постоянно связывают ее с метемпсихозом и даже говорят, что он стал логичным следствием ‘бессмертия души’ (Жмудь 2012, 198;

Bremmer 2010, 15, 18, 23). Это может объясняться тем, что ‘бессмертие души’, в связи с фрагментом Порфирия, автора III в. н.э. (Porph. VP 19), называют одним из главных учений Пифагора⁴⁰. Фрагмент Порфирия многими исследователями признается как достоверный, так как содержит часть труда Диокеарха, перипатетика IV века до н.э. Однако у нас нет других прямых свидетельств, позволяющих приписать эту идею Пифагору. Ф. Хорки, например, доказывает, что все перечисленные в этом источнике идеи являются платоническими, и ни одна из них не сохранилась у других древних авторов, таких как Филолай, Архит, Геродот, Антисфен, Исократ и др. (Horky 2021, 46–50). Он также не находит указаний на ‘бессмертие души’ в критике пифагорейской концепции ‘души’ Аристотелем (*ibid.*, 53–54). Таким образом, у нас есть первая причина сомневаться, что ‘бессмертие’ было неотъемлемой частьюproto-метемпсихоза.

Другая причина для сомнения обнаруживается, если обратить внимание на значение, которое греки архаической эпохи вкладывали в слово ἀθάνατος. Оно, возможно, сильно отличалось от ‘бессмертия’ в том абсолютном смысле этого слова, в котором оно понимается обычно, — как невозможность не быть. Например, С. Трепанье пишет, что относительно Гомера лучше говорить о смутном представлении о выживании ψυχή после смерти; для Гераклита идея выживания всех ‘душ’ после смерти, а не только избранных, была бы презрительной (Trépanier 2021, 13п3, 27). Эхо понимания ‘бессмертия’ как продолжительного существования в течение конечного периода было изложено Кебетом, возможным учеником Филолая (Horky 2021, 54), в «Федоне» (Pl. Phd. 87c8–88a1)⁴¹:

ὅ γάρ οὐφάντης οὐδος πολλὰ κατατρίψας
τοιαῦτα ίμάτια καὶ οὐφηνάμενος ἐκείνων μὲν
ὕστερος ἀπόλωλεν πολλῶν ὄντων, τοῦ δὲ
τελευταίου οἷμαι πρότερος, καὶ οὐδέν τι
μᾶλλον τούτου ἔνεκα ἀνθρωπός ἐστιν
ίματίου φαυλότερον οὐδὲ ἀσθενέστερον.

τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην οἷμαι εἰκόνα δέξαιτ’ ἀν
ψυχὴ πρὸς σῶμα, καὶ τὶς λέγων αὐτὰ ταῦτα
περὶ αὐτῶν μέτρι’ ἄν μοι φαίνοιτο λέγειν, ὡς
ἡ μὲν ψυχὴ πολυχρόνιόν ἐστι, τὸ δὲ σῶμα
ἀσθενέστερον καὶ διλγοχρονιώτερον· ἀλλὰ
γάρ ἀν φαίη ἐκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ

Ведь этот ткач, износив и соткав много таких гиматиев, следующим после тех [гиматиев] многих погиб, но, я думаю, прежде последнего [гиматия], и человек из-за этого не является ни ничтожнее, ни бес-сильнее гиматия.

Тот же самый образ, я думаю, получила бы и ‘душа’ (ψυχὴ) в отношении ‘тела’ (σῶμα), и кто-то, говоря вот это о них, мне кажется, говорит справедливо, что ‘душа’ более долговечной является, а ‘тело’ более бессильным и кратковременным. Но ведь сказал

⁴⁰ Об этом пишут: Huffman 2009, 21; Horky 2021, 41.

⁴¹ Древнегреческий текст приведен по изданию Burnet, 1903.

σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε καν πολλὰ
ἔτη βιών· εἰ γάρ ρέοι τὸ σώμα καὶ
ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου, ἄλλ’ ἡ
ψυχὴ ἀεὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι·
ἀναγκαῖον μεντὸν εἴη, ὅπότε ἀπολλύοιτο
ψυχή, τὸ τελευταῖον ὑφασμα τυχεῖν αὐτὴν
ἔχουσαν καὶ τούτου μόνου προτέραν
ἀπόλλυσθαι, ἀπολομένης δὲ τῆς ψυχῆς τότ’
ἥδη τὴν φύσιν τῆς ἀσθενείας ἐπιδεικνύοι τὸ
σώμα καὶ ταχὺ σαπέν διοίχοιτο. ὥστε τούτῳ
τῷ λόγῳ οὕπω ἄξιον ιστεύσαντα θαρρεῖν ὡς
ἐπειδὸν ἀποθάνωμεν ἔτι που ἡμῶν ἡ ψυχὴ⁴²
ἔστιν.

бы, что каждая из ‘душ’ изнашивает много ‘тел’, в особенности если прожила много лет — ведь если бы ‘тело’ изнашивалось и погибало еще пока человек жив, а ‘душа’ каждый раз изнашиваемое [‘тело’] ткала бы заново, — то, конечно, была бы необходимость, чтобы, когда ‘душа’ погибнет, случилось так, что она имеет последнее ‘тело’, и чтобы первая до него одного умерла, ‘тело’ умершей ‘души’ же тогда вскоре показало бы природу слабости и, подвергнувшись гниению, погибло бы. Поэтому в этом рассуждении мы уверены, что ничуть не заслуживает доверия, что, после того как мы умрем, наша ‘душа’ еще где-то будет.

На примере этого фрагмента мы видим, что *ψυχή* достаточно быть ‘долгоживущей’ (*πολυχρόνιος*), а не ‘бессмертной’ в абсолютном смысле этого слова⁴², чтобы функционировать в рамкахproto-метемпсихоза. Это опровергает не только необходимость второй идеи-единицы для концепцииproto-метемпсихоза, но и позволяет предположить, вопреки Л. Жмудю и Я. Бреммеру, что основой для ее возникновения послужила какая-то иная идея.

Ψυχή и материальный мир. Вслед за второй идеей-единицей удобно рассмотреть четвертую. Необходим ли для концепцииproto-метемпсихоза дуализм ‘души’ и ‘тела’ и мира ‘нематериального’ и ‘материального’? Этот вопрос проблематичен, поскольку любая попытка обосновать отсутствие дуализма, пользуясь дуалистичными терминами, будет сопровождаться перекосом в одну из сторон, выбор которой мы объяснить не можем. Например, неясно, почему допустимо называть ‘душу’ ‘телесной’ или ‘материальной’ и считать, что мы избавились от дуализма? Почему бы не сделать наоборот? Тем не менее, в этом разделе мы опираемся на уже существующую литературу и потому продолжим рассуждение в привычных терминах, хоть и не считаем это полностью корректным.

Вернемся к фрагменту Ксенофана и допустим, что причастие от глагола *φθέγγομαι* в родительном падеже, согласованное с *ψυχή*⁴³, означает, что *ψυχή*

⁴² К этому можно добавить, что такое понимание ‘бессмертия’ требует определенных предпосылок вроде платонического деления на умопостигаемый и материальный мир, где бессмертие является свойством исключительно мыслительного.

⁴³ На это обращает внимание Буркерт: Burkert 1972, 134n77.

способно как-то проявляться 'телесно'. Можно ли найти подобные идеи в других источниках? Д. Кэрнс, к примеру, считает, что *ψυχή* у Гомера 'телесно'⁴⁴ и сохраняет свойства живого человека после смерти, что позволяет сказать, что у греков того времени было представление о 'физическом' выживании после смерти⁴⁵. С. Трепанье предлагает понимать *δαίμων* Эмпедокла как одну из частей 'тела'⁴⁶, которая может быть самостоятельной и существовать отдельно (Trépanier 2021, 32). Ф. Хорки, интерпретируя свидетельство Аристотеля, пишет, что пифагорейская *ψυχή* могла быть «атомарной», «материальной» и «смертной» и при этом подвергаться метемпсихозу (Horky 2021, 44, 51, 54, 61). На 'телесное' или 'материальное' *ψυχή* пифагорейцев может указывать 13-й фрагмент Филолая (44 B 13 DK)⁴⁷.

κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ ἀισθήσιος,
διμφαλός δὲ ύιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου,
αἰδοίον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ
γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ <ἔχει> τὸν ἀνθρώπῳ
ἀρχάν, καρδία δὲ τὸν ζώου, διμφαλός δὲ τὸν φυτοῦ,
αἰδοίον δὲ τὸν ξυναπάντων· πάντα γάρ ἀπὸ
σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι.

Голова — [начало] ума (*νόου*), а сердце — 'души' (*ψυχᾶς*) и ощущения, пупок — пускания корней и повторного роста первого, половой орган — семени, и зачатия, и рождения. Головной мозг <имеет> начало (*ἀρχάν*) человека, сердце — животного, пупок — растения, половой орган начало всего вместе. Ведь все от семени и цветут, и произрастают.

Г. Корнелли полагает, что привязка *ψυχή* к *καρδίᾳ* и *αἰσθήσισ* здесь свидетельствует о том, что *ψυχή* понималось как 'реальное', и что это проблема, потому что такое *ψυχή* не может быть 'бессмертным'⁴⁸. Однако, во-первых, нам совсем

⁴⁴ Она не обозначает только 'дыхание' и что-то иллюзорное, напротив, согласно некоторым фрагментам, ее можно взять/отнять как вещь/физический объект: Cairns 2014, 12, 14. На 'телесность' *ψυχή* обращает внимание и В. Хладки: Hladký 2018, 22.

⁴⁵ Он пишет: «...*ψυχή* can wear clothes and armour, exhibit wounds and scars, perceive, converse, and show emotion...» (Cairns 2014, 24, 25, 27–29).

⁴⁶ Вопрос о том, что представляет из себя даймон Эмпедокла, точнее, из чего он состоит, породил множество разных теорий, об этом: Mackenzie 2020, 117–119.

⁴⁷ Текст оригинала приведен по изданию: Huffman 1993, 307. Этот фрагмент содержится в трактате «Теологумены арифметики», написанном в III–IV вв. н.э., вероятно, Ямвлихом (Бибихин, Щетников 2009, 279). К. Хаффман считает, что это единственный подлинный фрагмент Филолая, в котором встречается понятие *ψυχή* (Huffman 2009, 24).

⁴⁸ Cornelli 2013, 92, 93. Корнелли принимает теорию У. Гатри о двух разных представлениях о 'душе' у пифагорейцев — исчезающего после смерти *ψυχή* и бессмертного *δαίμων* (ibid., 93).

не обязательно требовать, как мы уже выяснили, чтобы ‘то, что’ переселяется, было ‘бессмертным’, во-вторых, нет нужды, чтобы оно было каким-то ‘иллюзорным’, то есть ‘нематериальным’, и, в-третьих, идея более продолжительного существования вполне сочетается с ‘материальностью’. К. Хаффман тоже выступает против ‘нематериальности’ *ψυχή* из этого фрагмента и предлагает ее как одну из «психологических» или «психических» способностей (psychological faculties, psychic abilities), отвечающую за ‘эмоции’ (Huffman 2009, 24, 38). Он считает, что такая интерпретация позволяет увидеть преемственность между фрагментами Филолая и Ксенофана⁴⁹ и не противоречит концепции ‘переселения душ’. Это неоднозначная теория, но в совокупности со всем остальным позволяет предположить, что пифагорейцы могли не проводить четкого деления на ‘материальный’ и ‘умопостигаемый’ миры, а потому оно несвойственно ни для их *ψυχή*, ни дляproto-метемпсихоза.

Описание процесса перерождений у Геродота тоже создает впечатление, что все происходит в одном ‘мире’. Сложнее утверждать подобное в отношении орфиков, особенно в виду четкого противопоставления двух сущностей *ψυχή–σῶμα* и их ценностных оценок *ἀληθεία–ψεῦδος*. Достаточно ли этой оппозиции для утверждения о дуализме, о делении на два ‘мира’ и приписывании каждой из сущностей соответствующих свойств? Не нужны ли для этого большие предпосылки? В. Хладки, к примеру, видит ключевую разницу между монизмом и дуализмом в том, что первый не предполагает принципиального разрыва между двумя противоположностями, а второй требует его: «душа» досократиков «телесна», а у Платона она имеет совершенно иную природу, чем «тело» и не зависит от «материального мира» (Hladký 2018, 31–37). Таким образом, можно предположить, что концепция proto-метемпсихоза могла возникнуть без глубокого дуализма ‘материального’ и ‘умопостигаемого’, а участвующее в перерождениях ‘то, что’ могло быть одной природы с ‘тем, во что’.

Ψυχή и индивидуальность. Третью идею-единицу, то есть (3) субъектность *ψυχή*, мы рассмотрим через сравнение всех наших фрагментов из первой части. Мы постараемся классифицировать идеи, которые мы находим в них вместо (3), и понять, какое значение они имеют дляproto-метемпсихоза.

⁴⁹ Возникает вопрос, почему здесь Ксенофан обобщает человека именно по этой «способности»? Анализируя словоупотребление *ψυχή* у Геродота, Хаффман говорит, что «...this emotional center seems to be very close to defining our individuality; it approaches the meaning ‘character’», но при этом переселяющееся *ψυχή* не обязано включать в себя все психические способности (*ibid.*, 27, 40). Это несколько спорное утверждение, особенно относительно *Hdt.* II. 123, где на такое значение *ψυχή* никаких указаний, кажется, нет.

Предварительно мы введем два понятия: (а) ‘индивидуальность’, означающую неизменные качества ‘того, что’ переселяется, и (б) ‘личность’ — временные качества, приобретаемые в течение пребывания в одном ‘воплощении’⁵⁰.

Перед обращением к источникам, рассмотрим интересную интерпретацию сочетания *ψυχή* с умершим человеком в родительном падеже у Гомера⁵¹. Д. Кэрнс предполагает, что такое *ψυχή* выступает как альтернативный носитель человеческой ‘идентичности’ наряду с ‘телом’, сохраняющий ‘психофизическое единство’⁵² человека после смерти и фактически создающий его дублет (Cairns 2014, 30). Эта *ψυχή* не является сама по себе ‘личностью’, скорее — формой ее существования, не обладающей никакими ‘индивидуальными’ чертами. В таких условиях классический метемпсихоз невозможен, так как в результате ‘перевоплощения’ возник бы тот же самый человек или иначе ‘личность’.

Подобную концепцию мы находим во фрагментах Пиндаря. Как было сказано в отношении отрывка из «Оды», в трех перерождениях участвуют скорее сами ‘личности’, а *ψυχή* является их ценным имуществом, о котором нужно заботиться. Следовательно, здесь наблюдается смена функций *ψυχή* по сравнению с Гомером. Она больше не выступает формой существования, но при этом есть нечто второстепенное, несамостоятельное, поэтому ее нельзя назвать ‘тем, что’ переселяется.

Несколько иначе дело обстоит с Ксенофаном. Традиционная трактовка *ψυχή* φύλου ἀνέρος звучит так: Пифагор мог ‘знать’ другие *ψυχή* с предыдущих перерождений и такими словами выражать, что это ‘знакомое’ ему *ψυχή*. Так, говорят, что этот фрагмент иллюстрирует участие *ψυχή* Пифагора и его друга в метемпсихозе и указывает на наличие у Пифагора концепции, как пишет Шефер, я-идентичности (Ich-Identität)⁵³. Подразумевается, что *ψυχή* либо является ‘центром самосознания’/ ‘индивидуальностью’, которая сохраняет в

⁵⁰ Эту границу мы установили достаточно произвольно, в том числе потому что именно такая разница позволит в дальнейшем с удобством работать с фрагментами. Вероятно, даже подразумевать такое разделение в отношении Древней Греции неправильно, но мы будем им пользоваться (как и разложением современного понятия на идеи-единицы), чтобы в сравнении с современными представлениями попытаться выявить то, что мы не можем сформулировать.

⁵¹ Hom. Iliad. VIII. 123; Hom. Od. XI. 51, 65, 84, 387 и др.

⁵² Это, возможно, способ сказать, что у Гомера нет дуализма ‘души’ и ‘тела’.

⁵³ Он считает, что концепция ‘души’ как я-идентичности (Ich-Identität) существовала задолго до времен Платона и сочеталась с идеей метаморфоз. Ярким примером

себе опыт прошлых перерождений, либо Пифагор представляет собой человека, который научился взаимодействовать с *ψυχή*, то есть с некоторой переселяющейся частью себя, и извлекает из нее ‘знания’ о прошлых жизнях⁵⁴.

Однако, все эти трактовки проблематичны, так как приписывают *ψυχή* по-знавательные способности (ἐγνῶν), при том, что у нас нет никаких свидетельств о связи пифагорейской *ψυχή* с ‘познанием’ или ‘мышлением’. Можно по примеру К. Хаффмана предположить, что для пифагорейцев существовала совокупность способностей, составляющих ‘индивидуальность’, и одна из них отвечала за ‘познание’. В таком случае ‘тем, что’ переселяется будет ‘индивидуальность’, а отдельные воплощения — ‘личностями’.

Концепция *δαίμον* у Эмпедокла связана с множеством трудностей, обсуждение которых выходит за рамки данного исследования. Относительно Геродота также нельзя сказать ничего конкретного: остается непонятным, является ли его *ψυχή* частью чего-то или участвует в переселении самостоятельно.

Таким образом, у нас получился целый спектр распределения ролей и свойств *ψυχή* при ее участии в процессеproto-метемпсихоза. Как выяснилось, она не всегда является тем главным субъектом, который участвует в переселениях, что в очередной раз ставит под сомнение легитимность повсеместного применения понятия метемпсихоз. Тем не менее, мы всегда подразумеваем некоторое ‘то, что’. Вероятно, это обусловлено особенностями нашего мышления, но мы все равно можем отнести этот элемент к концепцииproto-метемпсихоза.

Жизнь-смерть и переселение. Напоследок рассмотрим то, как именно понимаются идеи-единицы (5) и (6) в источниках, и как это влияет на наше пониманиеproto-концепции. Мы разделим фрагменты на три группы в зависимости от того, какой механизм смены ‘жизни-смерти’ и ‘переселения’ они подразумевают.

Первый вариант связан с ‘жизнью’ и ‘смертью’ как двумя ‘мирами’ и он может быть проиллюстрирован двумя комнатами, соединенными одной дверцей. Такую концепцию мы видим у Пиндара, и она хорошо согласуется с тем, что мы говорили в предыдущем разделе. По отрывку из Оды, например, получается, что ‘личность’ ходит из одной комнаты в другую, оставаясь самой собой. Единственное ‘перемещение’, о котором здесь говорится — ‘переме-

этого, как он пишет, являются спутники Одиссея, превращенные в свиней, но остающиеся собой (Schäfer 2009, 53).

⁵⁴ Подобным образом Л. Жмудь, к примеру, трактует фрагменты Эмпедокла (31 В 129 DK) и Иона из Хиоса (36 В 4 DK): Жмудь 2012, 38–39, 40.

щение' между 'мирами', но никак не между 'телами'. Оно, вероятно, происходит путем рождения/умирания, но эти акты имеют лишь функциональное значение входа/выхода и служат альтернативой двери. Нахождение в разных комнатах тоже означает просто 'существовать' в тех или иных условиях и 'быть испытываемым' двумя разными способами. Таким образом, эта концепция сильно отличается от классического метемпсихоза, так как она обозначает скорее специфический путь, который человек проходит за свое вечное или продолжительное существование. Тем не менее, важно, что Пиндар выбрал именно связку 'жизнь-смерть' и допустил возможность многоразового перехода одного в другое⁵⁵.

Второй вариант идеи смены жизни и смерти обнаруживается у Эмпедокла. Он представляет собой картину переодевания. Здесь, во-первых, отсутствует деление на два 'мира': предполагаемые нами во фрагментах 31 В 125, 126, 148 DK даймона обличаются в плоть (*σαρκῶν χιτῶνι*) и, как следует из 31 В 115 DK, их дальнейшая жизнь (*βίοιο*) проходит в постоянных перевоплощениях или, как мы бы сказали, переодеваниях (*φυομένους παυτοῖα εἴδεα*). Так, жизнь даймона связана с наличием некоторого облачения, смерть — с его отсутствием. Другими словами, у Эмпедокла мы видим совершенно иную концепцию 'жизни' и 'смерти' — это не два противоположных 'мира', а два состояния. Во-вторых, смена одного на другое происходит не в результате 'перемещения' даймона из одного 'тела' в другое, то есть в ходе некоторого акта, но, либо по воле богини — если принимать трактовку Г. Цунца⁵⁶, — либо в ходе некоторого процесса становления (*φυομένους*), как в 31 В 115 DK. Несмотря на то, что этот фрагмент (31 В 115 DK) описывает перевоплощения, меняющиеся в течение 'жизни', а не при переходе из 'смерти' в 'жизнь', мы считаем важным использование Эмпедоклом глагола *φύομαι*. Его медиальность подчеркивает особенность этого механизма смены жизни и смерти, который зависит не от активных действий субъекта, а от непроизвольно происходящих с ним самим изменений. Мы видим здесь скорее постоянные

⁵⁵ Здесь уместно вспомнить Г. Цунца, писавшего об уникальной идее тождественности жизни и смерти, отраженной в устройстве малтийских храмов, и предположить, что она могла лежать в основу тех представлений, которые мы вrudиментарном виде находим у Пиндара (Zuntz 1971, 4–8). Географическая близость Пиндара к Мальте делает такое влияние действительно возможным, и эта теория, на наш взгляд, заслуживает внимания.

⁵⁶ Согласно реконструкции Г. Цунца, в этих фрагментах описывается акт перевоплощения падших даймонов, осуществляемый под контролем богини Персефоны: Zuntz 1971, 256–257.

трансформации — возникновения, сложения новых облачений, чем ‘перемещения’ между несколькими готовыми сущностями, что согласуется с космическими циклами соединения и разложения в философии Эмпедокла⁵⁷. С этим согласуется и возможность перетекания состояния ‘жизни’ в ‘смерть’, отраженная в 31 В 115 DK (ζωῶν ἐτίθει νεκρά, ἐκ δὲ νεκρῶν ζώοντα φύεσθαι).

Третий вариант мы находим у Геродота, и он единственный описывает то, что можно назвать метемпсихозом. Только здесь мы видим отдельные друг от друга ‘тело’ и ‘душу’, которые дают ту самую возможность ‘переселения’. Правда, не очень понятно, в чем здесь проявляется идея возобновления ‘жизни’ и ‘смерти’. С одной стороны, именно ‘тело’ рождается и умирает, но оно не оживает обратно. С другой стороны, с ψυχή не происходит ни первое, ни второе. Она не играет роль ‘жизненной силы’, жизнь/смерть ‘тела’ не наступает с ее приходом/уходом, потому что ψυχή подчиняется этим моментам, а не вызывает их. Однако, идею возобновления можно увидеть в том, что смерть какого-либо живого существа неизбежно влечет за собой рождение нового, и всегда есть нечто, всякий раз рождающееся (αἰεὶ γινόμενον). Здесь возобновление случается без участия ‘того, что’ переселяется и является скорее ‘природным’ принципом, заведенным порядком.

Что касается орфиков, высока вероятность, что в первой ольвийской пластинке речь идет о загробной жизни, а не о возобновлении ‘жизни’ после ‘смерти’. О концепции ‘жизни-смерти’ и способе ‘переселения’ Ксенофана можно только догадываться. Они могли быть похожи на любой из описанных нами вариантов.

Таким образом, мы выяснили, что идея постоянной смены ‘жизни’ и ‘смерти’ объединяет почти все наши фрагменты. Однако, разные концепции сильно отличаются друг от друга, и не везде эта идея играет одинаково важную роль. Тем не менее, это, по-видимому, еще одна идея-единица, лежащая в основе всехproto-концепций вместе с идеей субъекта, ‘того, что’. ‘Переселение’ же требует многих других предпосылок, которые не подразумеваются большинством источников.

⁵⁷ Подобным образом о жизни и смерти у Эмпедокла пишет С. Аванесов (Аванесов 2007, 154–156).

Заключение

Проведенный анализ показал, что традиционное использование термина метемпсихоз для обозначения древнегреческих представлений VI–V вв. до н.э. является методологически проблематичным. Сопоставление реконструируемых элементов поздней концепции метемпсихоза с материалом ранних источников показало минимальную степень соответствия между ними.

Рассмотрение отдельных идеальных компонентов в их собственном историко-философском контексте позволило восстановить внутреннюю структуру представлений каждого автора и выявить их общие черты. Эти общие элементы — идею постоянного возобновления ‘жизни’ после ‘смерти’ и ‘того, что’ участвует в этом процессе, — могут быть описаны как содержание условной концепцииproto-метемпсихоза. Такое определение свободно от поздних интерпретационных наслоений и допускает включение специфических идей каждого автора (например, мотивы наказания, цикла, связи с животными и др.) без утраты вариативности.

Полученные выводы могут способствовать уточнению методологической базы исследований раннегреческих представлений о жизни и смерти, а также пересмотру роли этих представлений в формировании платоновской философии, которая оказала наибольшее влияние на современное понимание метемпсихоза.

Список сокращений

Hdt.	Herodotus
O.	Olympian Ode
Phd.	Phaedo
Pi.	Pindarus
Pl.	Plato
Porph.	Porphyrius Tyrius
Men.	Meno
VP	Vita Pythagorae

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аванесов, С. С. (2007) “Эмпедокл: божественность и самоубийство,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 1.2, 147–171.
- Афонасина, А. С. (2021) *Страсбургский папирус Эмпедокла*. Новосибирск.
- Афонасина, А. С. (2024) “О проблематичности понятия «греческий шаманизм»,” *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология* 40.3, 473–485.

- Бибихин, В. В., пер., Щетников, А. И., пер., общ. ред. и комм. (2009) “Теологумены арифметики,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1, 279–335.
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Лавджой, А. (2001) *Великая цепь бытия: История идеи*. Москва.
- Лебедев, А. (2018) Метемпсихоз / Электронная библиотека ИФРАН. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/-document/HASH0194dc6b33a7460a53864994>. Дата обращения: 14.12.2025.
- Русева, А. С. (1978) “Орфизм и культ Диониса в Ольвии,” *Вестник древней истории* 1, 87–104.
- Bailly, A. (2020) *Dictionnaire Grec-Français*. Paris.
- Balaudé, J.-F. (2002) *Le vocabulaire des Présocratiques*. Paris.
- Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston.
- Bernabé, A. (2004) *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*. Pars I. *Orphicorum et Orphicis similiū testimonia et fragmenta*. Fasciculus II. Munich, Leipzig.
- Bernabé, A. (2005) *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*. Pars II. *Orphicorum et Orphicis similiū testimonia et fragmenta*. Fasciculus II. Munich, Leipzig.
- Betegh, G. (2014) “Pythagoreans, Orphism and Greek religion,” C. A. Huffman, ed. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge, 149–166.
- Bremmer, J. N. (2010) “The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body. From Homer to Socrates,” L. Jansen, Ch. Jeden, eds. *Philosophische Anthropologie in der Antike*. Berlin, Boston, 11–29.
- Buono, E. (2024) “Between Orphic-Pythagoreanism and Plato: Empedocles and the analogy of the cave,” J. E. Decker, J. Ferriss-Hill and H. L. Reid, eds. *Empedocles in Sicily*. Syracuse, 167–184.
- Burnet, J., ed. (1903) *Plato. Platonis Opera*. Oxford.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (MA).
- Cairns, D. (2015) “Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato,” *Études platoniciennes* n. URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/566>.
- Cappelen, H., Plunkett D. (2020) “Introduction: A Guided Tour of Conceptual Engineering and Conceptual Ethics,” A. Burgess, H. Cappelen and D. Plunkett eds. *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*. Oxford, 1–26.
- Casadio, G. (1991) “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora,” P. Borgeaud, ed. *Orphisme et Orphée*. Genève, 119–155.
- Chalmers, D. J. (2020) “What is Conceptual Engineering and What Should It Be?,” *Inquiry* 63.1, 1–18.
- Clarke, M. (1999) *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford.
- Cornelli, G. (2013) *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin, Boston.
- Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1951–1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin. = DK
- Dodds, E. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles (CA).
- Fritz, K. von. (1957) “Ἐστρὶς ἔχατέρωθι in Pindar's Second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis,” *Phronesis* 2.2, 85–89.

- Ghidini, M. T. (2006) *Figli della terra e del cielo stellato: testi orfici con traduzione e commento*. Napoli.
- Graf, F. (2011) "Text and Ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics," R. G. Edmonds (III), ed. *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*. Cambridge, 80–106.
- Graham, D. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge.
- Hladký, V. (2018) "Transmigrating Soul Between the Presocratics and Plato," *Aither* 5, 20–49.
- Horky, P. S. (2021) "Pythagorean Immortality of the Soul?," A. G. Long, ed. *Immortality in Ancient Philosophy*. New York, 41–65.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Huffman, C. A. (2009) "The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus," D. Frede, B. Reis, eds. *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin, New York, 21–43.
- Keith, A. B. (1909) "Pythagoras and the Doctrine of Transmigration," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 41.3, 569–606.
- Laks, A., Most, G. W. (2016a) *Early Greek Philosophy, Volume V: Later Western Greek Thinkers, Part 2*. Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Laks, A., Most, G. W. (2016b) *Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2*. Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Lebedev, A. V. (2023) "The Aegean Origin and Early History of the Greek Doctrines of Reincarnation and Immortality of the Soul (Epimenides, Pherecydes, Pythagoras, and Onomacritus' Orphica)," Н. Б. Богданович, сост., Ю. В. Иванова, отв. ред. *Миф, ритуал, литература*. Москва, 238–299.
- Lesher, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1889) *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford.
- Long, A. A. (2017) "Immortality in Empedocles," *Apeiron* 50.1, 1–20.
- Long, H. S. (1948) *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*. Baltimore (MD).
- Mackenzie, T. (2020) "Empedocles, Personal Identity, and the Narrative of the Fallen daimōn," *Phoenix* 74.1–2, 111–130.
- Miller, A. M., tr. and comm. (2019) Pindar. *The Odes*. Oakland, California.
- Pape, W. (1880) *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Band 2: Griechisch-deutsches Wörterbuch Λ-Ω*. Braunschweig.
- Schäfer, Ch. (2009) "Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre," D. Frede, B. Reis, eds. *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin, New York, 45–69.
- Sandys, Sir J. E., tr. (1915) Pindar. *The odes of Pindar, including the principal fragments*. London, New York.
- Schroeder, L. von. (1884) *Pythagoras und die Inder*. Leipzig.
- Trépanier, S. (2021) "The Soul and the Celestial Afterlife in Greek Philosophy before Plato," A. G. Long, ed. *Immortality in Ancient Philosophy*. New York, 12–40.

- Ustinova, Y. (2009) *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford.
- Verity, A., tr., Instone, S., comm. (2007) Pindar. *The Complete Odes*. Oxford.
- Vinogradov, J. G. (1991) "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia," *Recherches & Rencontres* 3, 77–86.
- West, M. L. (1982) "The Orphics of Olbia," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45, 17–29.
- Zuntz, G. (1971) *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.

References in Russian:

- Avanesov, S. S. (2007) "Empedocles: Divinity and Suicide," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 1.2, 147–171.
- Afonasina, A. S. (2021) *The Strasbourg Papyrus of Empedocles*. Novosibirsk.
- Afonasina, A. S. (2024) "On the Problematic Nature of the Concept of «Greek Shamanism», " *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies* 40.3, 473–485.
- Bibikhin, V. V., trans., Shchetnikov, A. I., trans., ed. and comm. (2009) "Theologumena arithmeticæ," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1, 279–335.
- Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Moscow.
- Lovejoy, A. (2001) *The Great Chain of Being: History of Ideas*. Moscow.
- Rusyaeva, A. S. (1978) "Orphism and Cult of Dionysus in Olbia," *Vestnik Drevnej Istorii [Journal of Ancient History]* 1, 87–104.