

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

DOI: 10.17072/2078-7898/2020-3-355-364

**ГЕРМОТИМ КЛАЗОМЕНЕЦ
КАК ПРЕДШЕСТВЕННИК АНАКСАГОРА***Матвейчев Олег Анатольевич**Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации*

Анализируется свидетельство Аристотеля о возможной преемственности между учениями Гермотима из Клазомен и его соотечественника Анаксагора. Это свидетельство останется одиноким среди более поздних античных сообщений о Гермотиме, представляющих его скорее как волшебника и духовидца, нежели философа. В этом виде его образ сохраняется и до XIX в.; Гегель, Целлер, Виндельбанд и другие относятся к его фигуре с нескрываемым скепсисом. Положение дел начало меняться к концу XIX – началу XX в., когда интерес исследователей стала привлекать иррациональная сторона античной мысли. Э. Роде обращает внимание на глубокую трансформацию в VII–VI вв. до н.э. представлений о душе, которая представляется теперь существующей отдельно от тела в качестве особой, не сводимой к телу субстанции. Э. Доддс обнаруживает истоки этой новой концепции в северных странах, открывшихся греческому миру в связи с колонизацией побережья Черного моря и обогативших культуру Эллады элементами шаманизма. Способность переживать разделение души и тела была отличительной чертой особого рода магов и духовидцев, появившихся именно тогда, в VII–VI вв.: Абариса, Аристея, Эпименида и других. Наиболее ярким примером такого мага Роде считает Гермотима, и именно из своего личного опыта Гермотим мог сделать вывод о несводимости друг к другу материи и духа и, как следствие, сепаратности Ума как мирового принципа. Различение духа (души) и материи (тела) станет основополагающим принципом греческой философии, понятие Ума (Нуса) выступит фундаментом для системы Анаксагора, первого афинского философа, с которого, собственно, и начнется история классической греческой философии.

Ключевые слова: история философии, Древняя Греция, Гермотим Клазоменский, Анаксагор, Нус, проблема духовного и материального, шаманизм, Э. Роде, Э. Доддс.

HERMOTIMUS OF CLAZOMENAE AS ANAXAGORAS'S PREDECESSOR

*Oleg A. Matveychev**Financial University under the Government of the Russian Federation*

The article analyzes Aristotle's testimony of a possible continuity between the teachings of Hermotimus of Clazomenae and his compatriot Anaxagoras. This testimony will remain the only one among the later ancient reports concerning Hermotimus, representing him more as a wizard and a seer than a philosopher. In this way, his image is presented until the 19th century; Hegel, Zeller, Windelband and others showed undisguised skepticism towards this figure. The state of affairs began to change at the end of the 19th – beginning of the 20th centuries, when the irrational aspects of ancient thought started to attract researchers. Rohde draws attention to the profound transformation of ideas about the soul in the 7th – 6th centuries BC, when the soul started to be perceived as existing separately from the body, as a special substance not reducible to the latter. E. Dodds discovers the origins of this new concept in the northern countries that opened up to the

Greek world due to the colonization of the Black Sea coast and enriched the culture of Hellas with elements of «shamanism». The ability to experience the separation of soul and body was a hallmark of magicians and seers of a special kind that appeared in the 7th – 6th centuries BC — Abaris, Aristaes, Epimenides, and others. Rohde considers Hermetimus to be the most notable example of such a magician. It was from his personal experience that Hermetimus could draw a conclusion about the irreducibility of matter and spirit to each other, and, as a consequence, of the separateness of Mind as a universal principle. The distinction between spirit (soul) and matter (body) will become the fundamental principle of Greek philosophy; the concept of Mind (Nous) will serve as the foundation for the system of Anaxagoras, the first Athenian philosopher, from whom, in fact, the history of classical Greek philosophy begins.

Keywords: history of philosophy, Ancient Greece, Hermetimus of Clazomenae, Anaxagoras, Nous, problem of the spiritual and material, shamanism, E. Rohde, E. Dodds.

Вопрос об учителях и предшественниках великого философа малоазийского происхождения Анаксагора до сих пор остается дискуссионным. Отмечено воздействие на его учение идей Парменида и Зенона¹, однако ознакомился с ними Клазоменец, очевидно, уже по прибытии в Афины, тем более что Зенон несколько моложе Анаксагора. Но кто обучал Анаксагора на его родине и какие философы оказали на него влияние в ранний период жизни?

Версии относительно истоков учения Анаксагора существовали уже в древности, не всегда, впрочем, лестные для одного из величайших философов человечества. Демокрит, например, намекал на некие «древние мнения», которые якобы присвоил себе Анаксагор (Favorin. Hist. = D. L. IX 34) Бытописатель философов Диоген Лаэртский высказывался более определенно, утверждая, что заимствование было из Лина: тот изрек, что «было время, когда все в мире явилось вместе», и тем упредил учение великого клазоменца: «Отсюда и взял Анаксагор свое учение, что все в мире возникло совокупно, и лишь потом явился Ум и внес в это порядок» (D. L. I 4) [Диоген Лаэртский, 1986, с. 56].

Для Древней Греции упреки в заимствовании идей были общим местом. Такого рода обвинения не имели в виду покушение на источник благосостояния (понятие авторского права, подающего монетизации, появится только в Новое время), а касались лишь вопросов первенства и престижа, к которым греки относились, однако, очень ревниво. Хрестоматийным случаем являются инсинуации Гераклита в адрес Пифагора: «Пифагор, Мнесархов сын,

больше всех людей на свете занимался учеными разысканиями и, выбрав эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество» (D. L. VIII 6 = 22 (12) В 129 DK) [Лебедев А.В., 2014, с. 152]. В плагиате у Пифагора, в свою очередь, были уличены Эмпедокл (D. L. VIII 54) и Энопид Хиосский ([Galen.] Hist. phil. 55). Но, пожалуй, чаще всего греки и римляне злословили в адрес Платона, считая, что свой диалог «Тимей» он списал из пифагорейских книг, купленных в Сицилии (Gell. N. Att. III 17, 4; D. L. III 9, VIII 85). Кроме того, Платона обвиняли в неатрибутированных заимствованиях у Протагора и Демокрита².

Намеки Диогена Лаэртского на Анаксагоров плагиат из Лина, вероятнее всего, беспочвенны: лишь с большим трудом можно предположить, что произведения столь древнего автора (еще и при отсутствии в «темные века» у греков письменности) сохранились за несколько столетий и попали в Малую Азию. Скорее стоило бы допустить, что Анаксагора «окормляла» ионическая школа.

Собственно, доксографическая традиция и называет Анаксагора слушателем Анаксимена (D. L. II 6; Strab. XIV C 645), однако это было невозможно, поскольку Анаксимен умер около 525 г. до н.э., т.е. за 25 лет до рождения Анаксагора. Тем не менее Анаксагор, безусловно, вполне мог быть знаком с трудами философийцев: от них он, видимо, перенял саму форму изложения своего учения — космогоническую гипотезу. «Судя по всему, в Милете в это время философской школы уже не было (в 494 г. до н.э. Милет, как известно, был взят и

¹ О текстуальных заимствованиях Анаксагора из Парменида и Зенона см. [Рожанский И.Д., 1972, с. 26–28].

² Феномен плагиата в Древней Греции анализируется в широком историческом контексте в одной из наших статей [Матвейчев О.А., 2018].

разрушен персами) (Геродот, VI, 18–20); но люди, которые встречались с Анаксимандром и Анаксименом, еще могли существовать — как в Милете, так и в других городах Ионии. Сочинения этих двух философов, вероятно, переписывались и передавались из рук в руки; тем или иным способом они могли попасть и к Анаксагору и были им тщательно изучены» [Рожанский И.Д., 1972, с. 67].

Достаточно надежное предположение можно сделать, используя хронологически-географический принцип изучения античной философии³. Исходя из этого принципа, можно заключить, что если 1) какой-то философ жил географически близко от другого, 2) он несколько старше его по годам жизни, 3) имеет общую с ним философскую проблематику, то с большой вероятностью первый является учителем второго⁴.

В случае с Анаксагором все эти условия выполняются для Гермотима Клазоменского. Несмотря на то что он был старше Анаксагора на 50 лет [Detienne M., 1964, p. 174], он вполне мог знать его лично и, если и не давать ему персональные уроки, то как минимум излагать в его присутствии свое учение.

Что касается вопроса о наличии общей философской проблематики, то он решается утвердительно еще со времен Аристотеля. Именно у него впервые встречается упоминание о том, что автором теории Мирового ума (Нуса) как несводимого к материи мирообразующего принципа в действительности является Гермотим Клазоменец.

Рассказывая историю философии как знания причин и начал, Стагирит критикует своих далеких предшественников — представителей ионийской натурфилософии — за их стремление наделить статусом первопринципа ту или иную материальную стихию. «После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу

существующего, — пишет Аристотель, — сама истина ... побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы представлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе, и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманностями рассуждениями его предшественников⁵. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен» (Met. 984b 10–20) [Аристотель, 1976а, с. 73].

Сходное утверждение мы находим в трактате «О душе», где Гермотим не называется по имени, однако мало кто сомневается, о ком идет речь: «Анаксагор говорит, что душа — это то, что движет, и как будто еще кто-то сказал, что ум привел все в движение» (De an. 404a 25–26) [Аристотель, 1976b, с. 376].

И, наконец, третий фрагмент Аристотеля, где упоминается Гермотим в качестве автора концепции Ума как причины миропорядка, содержится в «Протрептике», сохраненном в небольших отрывках у Ямвлиха: «В человеке нет ничего божественного и блаженного, кроме ... того в нас, что относится к сфере ума и духа... И хотя по природе [человеческая] жизнь несчастна и тягостна, все-таки, благодаря возможности быть причастной к такой [т.е. интеллектуальной] способности, она устроена столь благодатно, что по сравнению со всеми остальными существами человек кажется богом. “Ибо наш ум (νοῦς) есть бог” — кто бы это ни сказал, Гермотим, или Анаксагор — и “есть в жизни смертных доля бога некого”» (Arist. Protr. fr. 10c Ross = Iambl. Protr. 8) [Фрагменты ранних..., 1989, с. 97–98].

³ Этот принцип проявляется еще у Диогена Лаэртского. Учеными, исходящими из примата источниковедческой стороны изучения истории философии, он, однако, отвергается [см., напр.: Лосев А.Ф., 1986, с. 14].

⁴ О законах хронотопа, позволяющих составить с достаточной степенью достоверности до сих пор отсутствующую в современной истории философии (в силу немногочисленности и противоречивости источников) духовную генеалогию греческих мыслителей [см.: Матвейчев О.А., 2015, с. 43–44].

⁵ Экспрессию данного отрывка лучше передает перевод А.В. Лебедева: «Поэтому сказавший, что в природе (как в живых существах) содержится Ум и что это он причина космоса и всего [миро]порядка, явился словно трезвый по сравнению с прежними [философами], говорившими [пьяную] чушь (βίβη)» [Фрагменты ранних..., 1989, с. 520].

Таким образом, мы видим, что Аристотель, склонный считать практически всю предшествующую ему философию «похожей на лепет» (Met. 993a 15), весьма высокого мнения о Гермотиме как о мыслителе, предвосхитившем учение о Нусе самого Анаксагора, единственного «трезвого» философа среди его «пьяных» коллег. Более того, он со всей очевидностью считает «заслуживающей доверия традицию, которая представляла Гермотима истинным предшественником Анаксагора» [Detienne M., 1964, p. 174].

Однако традиция эта, судя по всему, была прервана уже в эпоху эллинизма. Во всяком случае, Секст Эмпирик, перечисляя философов древности, придерживавшихся дуалистической теории материи и активного принципа, передает сведения о Гермотиме именно со слов Стагирита: «Анаксагор говорит: “Все вещи существовали вместе. Ум же, придя, привел их в порядок”, предположив, что ум, который, по его мнению, есть бог, является действующим началом, а многообразие гомеомерий — материальным. Аристотель говорит, что таким образом мыслили Гермотим Клазоменский, Парменид Элейский и гораздо раньше их Гесиод. Конструируя происхождение Целого, они приняли Любовь в качестве двигательной и собирательной причины сущего» (Sext. Adv. math. IX 1, 6–8) [Секст Эмпирик, 1976: с. 245].

Чем дальше уходило в древность учение Гермотима, тем сильнее оно забывалось. Уже в I в. н.э. Гермотим предстает лишь как сказочный колдун с аномальными способностями, но не как философ, изучающий «причины и начала вещей». Именно в этом амплуа он фигурирует у Аполлония Парадоксографа, затем — у Плиния Старшего, у Плутарха, чуть позже — у Лукиана, Тертуллиана, Оригена. В этом виде его образ доносится и до XIX–XX вв.

Рационалистичный XIX в. относится к Гермотиму явно свысока. Заметного интереса к нему не проявляет никто, кроме разве что профессора Лейпцигского университета Ф.А. Каруса, собравшего коллекцию фрагментов Гермотима и сопроводившего ее дотошными комментариями и попутными размышлениями в стиле эпохи Просвещения [Carus F.A., 1809: S. 330–392]. Гегель отмечает, что о философии Гермотима известно очень мало, и относится к ней с заведомым скепсисом: «...вероятно, она не

многого стоила» [Гегель Г.В.Ф., 1993, с. 320]. Фактически игнорируют Гермотима Т. Гомперц, а также В. Виндельбанд, называющий его мифологическим персонажем [Виндельбанд В., 1995, с. 37].

Персонального места не нашлось Гермотиму и в фундаментальном труде Э. Целлера, который, впрочем, дает по легендарному мудрецу в главе об Анаксагоре развернутую подстрочную справку, основанную на исследовании Каруса, где подчеркивает, что Гермотим — не более чем волшебник из древних легенд, и объявляет свидетельства Аристотеля «лишенными всякой исторической основы» [Zeller E., 1881, p. 386]. Да и в более поздней литературе Гермотим появляется, как правило, как участник списка магов и мистиков VII–VI вв. до н.э., которые даже не наделяются статусом предфилософов. Даже в собрании Дильса для Гермотима не находится отдельной статьи⁶: все упоминания о нем рассредоточены по разным разделам издания.

Однако к концу XIX – началу XX в. положение дел начало меняться. К этому времени истории философии уже удалось преодолеть стойкий стереотип о сверхрационализме греков. Интерес исследователей стала привлекать иррациональная сторона античной мысли, прежде совершенно игнорировавшаяся наукой. В античной философии начинают видеть не нечто отживающее, реакционное, стихию мракобесия и суеверий, в борьбе с которыми происходило становление эллинской философии, но равноправный источник философии, генезис которой оказался более многоплановым явлением, чем описываемое формулой В. Нестле целенаправленное движение «от мифа к логосу»⁷.

В своей знаменитой книге «Psyche» (1890–1894)⁸ Эрвин Роде до известной степени реабилитирует магов и мантисов VII–VI вв.

⁶ Это упущение Дильса восполняет А.В. Лебедев в своем собрании фрагментов досократиков, по большей части основанном на коллекции Дильса-Кранца [Фрагменты ранних..., 1989, с. 97–98].

⁷ О дискуссиях по поводу генезиса древнегреческой философии [см.: Матвейчев О.А., 2016а, 2016б].

⁸ Этот основополагающий труд до сих пор не переведен на русский язык, и это несмотря на то, что его влияние на последующую мировую литературу по древнегреческой религии было исключительным.

до н.э., указывая на их особую роль в истории греческой мысли. Возможно, с точки зрения современного человека, их можно отнести к мудрецам лишь с известной натяжкой: не все они занимались преимущественно тем, что изрекали умные мысли и учили правильной жизни. Однако необходимо понимать историчность подобных представлений. Роде напоминает, что у каждой эпохи — свой идеал мудрости и в указанную эпоху его воплощали именно они, экстаические провидцы и чудотворцы, способные, по мнению древних, общаться с самим Универсумом, с всеохватывающим духовным миром [Rohde E., 1925, p. 299] и доказывающие это на практике, исцеляя недужных и охраняя целые народы от грядущих бед, несомых безжалостной природой.

Именно с ними Роде связывает глубокую трансформацию представлений о душе, которая представляется теперь существующей отдельно от тела в качестве особой, не сводимой к телу субстанции.

Выражение этих новых представлений о душе германский филолог находит у Пиндара:

*... В блаженной доле
Все минуют конец, избавляющий от трудов;
И тело их следует за всемогущею смертью,
Но жив остается облик бытия,
Ибо только он — от богов.
Он спит, когда члены наши — при деле их;
А когда на них скатывается дрема,
Он в несчетных снах
Являет нам близящийся суд
Меж теми, кому радость и кому беда...
(Pind. fr. 131 Snell) [Пиндар, 1980, с. 213].*

В этом фрагменте Пиндар отражает уже утвердившееся к V в. до н.э. представление о фундаментальном противостоянии души и тела, при котором их активности оказываются еще и обратно пропорциональными друг другу: душа наиболее деятельна именно тогда, когда тело спит; в этом состоянии она способна даже отправляться в самостоятельное путешествие, посещая отдаленные места и заглядывая в будущее.

Такая способность души была отличительной чертой особого рода магов и провидцев, появившихся в Греции в VII–VI вв. до н.э. и снискавших огромную славу. К ним Роде отно-

сит, в частности, уроженца легендарной страны Гипербореи⁹ Абариса, который, держа в руке золотую стрелу как знак жреца Аполлона, прошел через многие земли, изгоняя болезни и останавливая эпидемии, предупреждая о грядущих землетрясениях и других бедствиях¹⁰.

С Абарисом, по словам Роде, схож Аристей Проконнеский, более всего известный своим знаменитым путешествием к северным землям, совершенным по приказу Аполлона. По результатам своего похода он составил поэму «Аримаспея», ставшую для эллинов главным источником сведений о Гиперборее¹¹. Аристей обладал рядом феноменальных талантов, в том числе исключительным долголетием, умением перевоплощаться в птицу (ворона), а также находиться одновременно в двух местах (дар биллокации). Причем если Геродот рассказывает о способности Аристея в одно и то же время находиться в разных местах телесно (Hdt. IV 14), то позднейшая традиция, представленная, в частности, философом-стоиком Максимом Тирским, настаивает на путешествиях его души отдельно от тела (Max. Tug. X 2).

Величайшим мастером Роде называет критянина Эпименида, участника списка семи мудрецов (Plut. Sol. 12; Clem. Strom. I 59, 2), эпического поэта, провидца и маговрачевателя, воздействием на трансцендентные силы очистившего Афины от Килоновой скверны и спасшего от моровой язвы Делос. Суда передает, что его душа могла выходить из тела на какое угодно время, а затем в него возвращаться (Suda = DK 3 A 2).

Но «наиболее ярким примером» [Rohde E., 1925, p. 300] среди прочих Роде называет случай Гермотима из Клазомен, также умевшего, как говорят, странствовать в духе и наблюдать за происходящим в далеких местах, а возможно (как предположил французский историк философии М. Детьен), просто владеющий способ-

⁹ Историографический и теоретический обзор античных и более поздних представлений о Гиперборее содержится в книге «Гиперборея: приключения идеи» [Беляков А.В., Матвейчев О.А., 2019].

¹⁰ О развитии образа этого прославленного провидца в греческой литературе см. нашу статью «Семь чудес гиперборейца Абариса» [Матвейчев О.А., 2016с].

¹¹ Об авторе «Аримаспеи» и его невероятных способностях см. нашу статью «Аристей Проконнеский, духовидец, свидетель Гипербореи» [Матвейчев О.А., 2017].

ностью переживать в состоянии катаlepsии разделение души и тела [Detienne M., 1964, p. 174].

Историю его рассказывает Плиний Старший: «...душа Гермотима Клазоменского, оставив тело, блуждала, одиноко скитаясь, и возвестила ему издали о том многом, что не может знать человек, не присутствовавший там, ... пока, наконец, его враги, которых звали кантаридами, не кремировали тело и тем не лишили ее той оболочки, куда она могла бы возвращаться» (Plin. Hist. VII 174) [Плиний Старший, 2009, с. 240].

Плутарх уточняет: секрет духовидца Гермотима выдала врагам его жена-предательница, и те не просто кремировали бездыханное тело духовидца, а сожгли его вместе с домом, за что «несут наказание в Тартаре еще и поныне» (Plut. De genio 22) [Плутарх, 1983, с. 527]. В память о ее вероломстве клазоменские граждане отказывались пускать женщин в храм, который они воздвигли в честь предательски убитого Гермотима (Tert. De an. XLIII 12)¹².

Надо сказать, что сюжет о странствиях души Гермотима пользовался большой популярностью и нередко привлекался авторами для иллюстрации тех или иных идей. Так, Лукиан Самосатский в шуточной «Похвале мухе» вспоминает случай с Гермотимом в связи со своим рассуждением о возможном бессмертии мушиной души, коль скоро, покидая на зиму тело своей шестипалой хозяйки, она, «удалившись, вновь возвращается, узнает и воскрешает тело и возвращает мухе полет» (Luc. Musc. Enc. 7) [Лукиан Самосатский, 2001, с. 79]. А африканский апологет Тертуллиан в трактате «О душе» приводит историю о Гермотиме Клазоменце для доказательства тезиса о деятельной и беспокойной душе, не прекращающей своей активности и в те часы, когда тело отдыхает: ее беспрестанное движение, по мнению африканского апологета, служит доказательством ее божественности и бессмертия (De an. XLV 1). Да и, собственно, что, как не сон, может дока-

зать возможность воскресения во плоти в конце времен? «Через этот образ смерти ты посвящаешься в веру, размышляешь о надежде, учишься умирать и жить, учишься бодрствовать, пока спишь» (Tert. De an. XLIII 12) [Тертуллиан К.С.Ф., 2004, с. 116].

Э. Роде обращает внимание на инородность «мистической» доктрины противостояния души и тела для греческой ментальности. Называя ее «каплей чуждой крови в греческих жилах»¹³ [Rohde E., 1895, S. 27], немецкий ученый, однако, обнаруживал очертания этой доктрины еще у Гомера. Другие предпочитали искать источник этой чужеродной «капли» в восточном направлении: в Малой Азии и пр. Автор книги «Греки и иррациональное» (1951) Э. Доддс категорически не согласен ни с Роде, ни с этими «ориенталистами» [Доддс Э.Р., 2000, с. 206, 232]. Исток указанной концепции он находит в северных странах, открывшихся греческому миру в связи с колонизацией побережья Черного моря в VII в. до н.э., т.е. не ранее чем через век после смерти аэда¹⁴, и обогативших культуру Эллады элементами шаманизма¹⁵.

Плодом этих контактов и становится появление в конце архаического века перечисленных Роде хранителей сверхъестественной мудрости, каждый из которых демонстрирует отчетливо шаманские черты: Аристея, Абариса, Анахарсиса, Гермотима, Эпименида. Как считает Доддс, «можно предположить существование некой линии духовной передачи, которая начинается в Скифии, пересекает Геллеспонт и

¹³ В оригинале – труднопереводимая игра слов: «ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute».

¹⁴ О полемике относительно личности Гомера и времени его жизни [см.: Беляков А.В., Матвейчев О.А., 2014, с. 122–169].

¹⁵ Понятия «шаманизм», «шаманский», прежде носившие четко этнографический характер и географически ограниченные Сибирью и Центральной Азией, закрепляются в вокабуляре исследователей, занимающихся генезисом греческой философии, в начале-середине XX в. Уже К. Мейли, находя известное сходство между уральско-сибирским шаманизмом и религиозными воззрениями скифов, всерьез рассуждал об определяющем влиянии скифского шаманизма на целый ряд греческих мыслителей, провидцев, поэтов и чудотворцев, не исключая даже Гомера [Meuli K., 1935]. Мейли, чуть позже В. Шмидт, а вслед за ними и М. Элиаде рассматривали шаманизм чуть ли не как некое универсальное явление, элементы которого (в частности, экстатические техники, способность к целительству, биллокацию и др.) можно найти в любой культуре.

¹² Английский историк оккультизма Дж. Стреттон-Кент, впрочем, считает, что запретным для женщин храм Гермотима в действительности сделали «по примеру орфиков, которые, в отличие от последователей дионисийских культов, не допускали женщин к своим обрядам» [Стреттон-Кент Дж., 2019, с. 365].

выходит в азиатскую Грецию, соединяясь при этом, вероятно, с остатками минойской традиции, все еще бытовавшими к тому времени на Крите, затем эмигрирует на Дальний Запад вместе с Пифагором и имеет своего последнего знаменитого представителя в лице сицилийца Эмпедокла; эти мужи распространили веру в автономное существование души, или “я”, которое с помощью соответствующих техник может быть отделено от тела еще при жизни — “я”, которое старше, чем тело, и которое переживает его» [Доддс Э.Р., 2000, с. 217].

По мнению Доддса, эти новые представления о душе привились на греческой почве, поскольку отвечали духовным нуждам эпохи. Истокованные в нравственном смысле, они, в частности, стали основой теории реинкарнации, развивавшейся в учениях пифагорейцев и Платона. Эта теория, пишет британский филолог, «предлагала более удовлетворительное решение позднеархаической проблемы божьего суда, чем теория наследственной вины или посмертного наказания в другом мире. С ростом независимости индивида от гнетущей опеки традиционной семьи, с увеличением его прав как юридического “лица” понятие замещающей расплаты за чью-то ошибку стало уже непригодным. ... Что касается посмертного наказания, то оно объясняло, и довольно неплохо, почему боги терпимо относились к мирским успехам злодея. ... Однако посмертное наказание не объясняло, почему боги столь терпимы к человеческому страданию, и, в частности, к несправедливому страданию невинного. Реинкарнация же объясняла. С ее точки зрения, ни одна человеческая душа не являлась невинной: все в той или иной степени расплачивались за разные преступления, совершенные в прошлых жизнях» [Доддс Э.Р., 2000, с. 223].

С неизбежностью встает вопрос: могло ли это новое для греков представление о сепаратности души и тела стать источником определенных философских обобщений уже в эпоху архаики? Мог ли столь абстрактный теоретический вывод, как постулирование несводимости друг к другу материи и духа, быть извлечен магами и чудотворцами той поры из личного опыта? Э. Роде уверен, что, по крайней мере, в случае с Гермотимом все именно так и обстояло: «Что касается Гермотима, который, как позднее и его соотечественник Анаксагор, предпринял

попытку развести чистый “Ум” и материю, мы можем очень ясно увидеть, как эта теория могла возникнуть из его особого “переживания”. Экстазы души, в которых и сам Гермотим, и все это поколение имели такой богатый опыт, указывали на отделение души от тела и, более того, на превосходство души в ее отделенном состоянии над телом — как на твердо установленный факт» [Rohde E., 1925, p. 301–302].

Гермотим и Анаксагор — люди совершенно разных типов: один — маг и экстатический провидец, по сути, социальный маргинал, если выразиться в современных понятиях, другой — философ-рационалист, представитель политического истеблишмента. Однако, как пишет Детьен, ментальные структуры обоих мыслителей находятся в прочной взаимосвязи: «...отделимость Нуса, выработанная в практике мага, позволяет ответить на новую проблематику — проблему единого и множественного, поставленную рациональным мышлением. Кроме того, ... Нус Анаксагора сохраняет фундаментальный характер бытия “отдельной” души, как у его согражданина по Клазоменам Гермотима» [Detienne M., 1964, p. 178]. И если между Гермотимом и Анаксагором как историческими типами личности — огромная пропасть, то в их учениях и Карус, и Роде, и Детьен обнаруживают явную преемственность, которая, как мы видим, доказывается не только свидетельствами Аристотеля — древнейшего историка греческой философии.

Выходец из Клазомен, Анаксагор стал фактически родоначальником философии в Афинах — города, прежде славящегося законодателями, полководцами, торговцами, но никак не метафизиками. «Анаксагор был первым, кто приобщил бурно развивавшуюся общественную жизнь Афин к ионийской учености и таким образом явился основоположником афинской философской школы. В этом состоит его величайшая культурно-историческая заслуга» [Рожанский И.Д., 1972, с. 5]. Учениками его были великие Перикл и Еврипид, а также Архелай, который в свое время обучит Сократа, а тот — Платона, примечаниями к учению которого многими веками позже назовут всю последующую философскую традицию. Где-то у истоков этой традиции, как можно предположить на основании всего вышесказанного, и находился Гермотим Клазоменец.

Сохранившихся данных о Гермотиме слишком мало, чтобы можно было хотя бы попытаться реконструировать его учение. Да и сведения о философии Гермотима как о возможном источнике Анаксагора донес до нас лишь один-единственный автор — Аристотель, что и дало критически настроенному Целлеру основание сомневаться в их надежности.

В условиях удручающего дефицита античных текстов, 95 % которых было утеряно еще в древности, мы можем выносить лишь вероятностные суждения относительно отношений преемственности между двумя философами, даже если принять во внимание гипотезу Родэ-Доддса о шаманизме психических странствий Гермотима как прототипа будущего учения Анаксагора об Уме. Однако сама тематизация этой возможной преемственности позволяет актуализировать ряд давних вопросов о путях становления философии как новой для своего времени формы общественного сознания.

Является ли генезис философии поступательным процессом либо же его более точно описывает формула Эрнеста Ренана о греческом чуде?

Коренится ли философия в дофилософских формах, таких как магия, мантика, миф, экстатические практики, либо же философия рождалась в борьбе с этими отживающими явлениями?

Можно ли назвать единой традицию, породившую как духовидцев и шаманов VII–VI вв. до н.э., так и собственно философов? И если да, то какие ментальные структуры связывают между собой рациональную мысль и стихию мифа и религиозного экстаза?

Одной из ключевых фигур, изучение которой дало бы возможность приблизиться к решению этих проблем, является Гермотим Клазоменский, личность которого, впрочем, сама по себе ставит перед исследователями множество вопросов. И эти вопросы еще ждут ответа.

Список литературы

- Аристотель. Метафизика* // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–367.
- Аристотель. О душе* // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 369–448.
- Беляков А.В., Матвейчев О.А. Гиперборея: приключения идеи*. М.: Книжный мир, 2019. 416 с.

Беляков А.В., Матвейчев О.А. Троянский конь западной истории. СПб.: Питер, 2014. 224 с.

Виндельбанд В. История древней философии. Киев: Тандем, 1995. 368 с.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 1. СПб.: Наука, 1993. 352 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.

Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.

Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.

Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 3–54.

Лукиан Самосатский. Похвала мухе // Лукиан Самосатский. Соч.: в 2 т. СПб.: Алетейя, 2001. Т. 1. С. 78–80.

Матвейчев О.А. Аристей Проконнесский — духовидец, свидетель Гипербореи // Социально-гуманитарные знания. 2017. № 4. С. 256–266.

Матвейчев О.А. К вопросу о малоазийских корнях ранней греческой философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2015. Т. 15, вып. 4. С. 41–66.

Матвейчев О.А. К дискуссии о генезисе древнегреческой философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2016. Т. 16, вып. 4. С. 5–16.

Матвейчев О.А. К дискуссии о происхождении древнегреческой философии в русской и советской философской мысли // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 185–199.

Матвейчев О.А. Плагиат Древней Греции // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 1. С. 188–202.

Матвейчев О.А. Семь чудес гипербореяца Абариса // Философская мысль. 2016. № 5. С. 26–34. DOI: <https://doi.org/10.7256/2409-8728.2016.5.18701>

Пиндар. Отрывки // Пиндар. Ваххилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 275–284.

Плиний Старший. Естественная история. Кн. VII // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М.: ИВИ РАН, 2009. № 17. С. 211–242.

Плутарх. О демоне Сократа // Плутарх. Сочинения. М.: Худ. лит., 1983. С. 501–536.

Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М.: Наука, 1972. 320 с.

Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 61–376.

Стреттон-Кент Дж. Геософия: магия подземного мира. М.: Телема, 2019. 720 с.

Тертуллиан К.С.Ф. О душе. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 256 с.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / сост. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

Carus F.A. Nachgelassene Werke. Bd. IV: Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipzig: I.A. Barth und P.G. Kummer, 1809. 766 S.

Detienne M. Les origines religieuses de la notion d'intellect: Hermotimus et Anaxagore // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1964. Т. 154. P. 167–178.

Meuli K. Scythica // Hermes. 1935. Bd. 70. S. 121–176.

Rohde E. Die Religion der Griechen. Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, 1895. 47 S.

Rohde E. Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. 650 p.

Zeller E. A history of Greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates. Vol. II. London: Longmans, Green, and Co, 1881. 541 p.

Получено 30.04.2020

References

Aristotle (1976). *Metafizika* [Metaphysics]. *Aristotel' Sobranie sochineniy: v 4 t.* [Aristotle. Collected works: in 4 vols]. Moscow: Mysl' Publ., vol. 1, pp. 63–367.

Aristotle (1976). *O dushe* [On the soul]. *Aristotel' Sobranie sochineniy: v 4 t.* [Aristotle. Collected works: in 4 vols]. Moscow: Mysl' Publ., vol. 1, pp. 369–448.

Belyakov, A.V. and Matveychev, O.A. (2019). *Giperboreya: priklyucheniya idei* [Hyperborea: idea's adventures]. Moscow: Knizhnyy Mir Publ., 416 p.

Belyakov, A.V. and Matveychev, O.A. (2014). *Troyanskiy kon' zapadnoy istorii* [Trojan horse of western history]. Saint Petersburg: Piter Publ., 224 p.

Carus, F.A. (1809). *Nachgelassene Werke. Bd. IV: Ideen zur Geschichte der Philosophie* [Postponed works. Vol. 4: Ideas on the history of philosophy]. Leipzig: I.A. Barth und P.G. Kummer Publ., 766 p.

Detienne, M. (1964). *Les origines religieuses de la notion d'intellect: Hermotimus et Anaxagore* [The religious origins of the notion of intellect: Hermotimus

and Anaxagora]. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* [Philosophical Review of France and Abroad]. Vol. 154, pp. 167–178.

Diogenes Laertius (1986). *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [Lives, teachings, and sayings of famous philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 571 p.

Dodds, E.R. (2000). *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and the irrational]. Saint Petersburg: Aleteyya Publ., 507 p.

Hegel, G.W.F. (1993). *Lektsii po istorii filosofii. T. 1* [Lectures on the history of philosophy. Vol. 1]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 352 p.

Lebedev, A.V. (ed.) (1989). *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. I* [Fragments of early Greek philosophers. Pt. 1]. Moscow: Nauka Publ., 576 p.

Lebedev, A.V. (2014). *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova* [The logos of Heraclitus. A reconstruction of thought and speech]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 533 p.

Losev, A.F. (1986). *Diogen Laertsy i ego metod* [Diogenes Laertius and his method]. *Diogen Laertsy. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [Diogenes Laertius. Lives, teachings, and sayings of famous philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., pp. 3–54.

Lucian of Samosata (2001). *Pokhvala mukhe* [The fly (praising a fly)]. *Lukian Samosatskiy. Sochineniya: v 2 t.* [Lucian of Samosata. Works: in 2 vols]. Saint Petersburg: Aleteyya Publ., vol. 1, pp. 78–80.

Matveychev, O.A. (2017). *Aristey Pro-konneskiy — providets, svidetel' Giperborei* [Aristeus Prokonnessky — visionary, witness Hyperborea]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and Humanitarian Knowledge]. No. 4, pp. 256–266.

Matveychev, O.A. (2016). *K diskussii o genezise drevnegrecheskoy filosofii* [To discussion on genesis of Ancient Greek philosophy]. *Nauchnyy yezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 16, iss. 4, pp. 5–16.

Matveychev, O.A. (2016). *K diskussii o proiskhozhdenii drevnegrecheskoy filosofii v russkoy i sovetsskoy filosofskoy mysli* [To the discussion of genesis of Ancient Greek philosophy in Russian and soviet philosophical thought]. *Voprosy filosofii* [Russian Studies in Philosophy]. No. 6, pp. 185–199.

Matveychev, O.A. (2015). *K voprosu o malo-aziyskikh korniyakh ranney grecheskoy filosofii* [On the problem of Asia minor's origins of early Greek philosophy]. *Nauchnyy yezhegodnik Instituta filosofii i*

prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk [Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 15, iss. 4, pp. 41–66.

Matveychev, O.A. (2018). *Plagiat Drevney Gretsii* [Plagiarism of Ancient Greece]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and Humanitarian Knowledge]. No. 1, pp. 188–202.

Matveychev, O.A. (2016). *Sem' chudes giperboreysa Abarisa* [Seven wonders of Abaris the Hyperborean]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought]. No. 5, pp. 26–34. DOI: <https://doi.org/10.7256/2409-8728.2016.5.18701>

Meuli, K. (1935). *Scythica* [Scythian]. *Hermes*. Vol. 70, pp. 121–176.

Pindar (1980). *Otryvki* [Excerpts]. *Pindar. Vakkhiliid. Ody. Fragmenty* [Pindar. Bacchilides. Odes. Fragments]. Moscow: Nauka Publ., pp. 275–284.

Pliny the Elder (2009). *Estestvennaya istoriya. Kn. VII* [The natural history. Book 12]. *Adam i Eva. Al'manakh gendernoy istorii* [Adam and Eve. Almanac gender history]. Moscow: IGH RAS Publ., no. 17, pp. 211–242.

Plutarch (1983). *O demone Sokrata* [On the Daimonion of Socrates]. *Plutarkh. Sochineniya* [Plutarch. Essays]. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura Publ., pp. 501–536.

Rohde, E. (1895). *Die Religion der Griechen* [The religion of the Greeks]. Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning Publ., 47 p.

Rohde, E. (1925). *Psyche: the cult of souls and the belief in immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co Publ., 650 p.

Rozhanskiy, I.D. (1972). *Anaksagor. U istokov antichnoy nauki* [Anaxagoras. At the origins of ancient science]. Moscow: Nauka Publ., 320 p.

Sextus Empiricus (1976). *Protiv uchenykh* [Against the scientists]. *Sekst Empirik. Sochineniya: v 2 t.* [Sextus Empiricus. Works: in 2 vols]. Moscow: Mysl' Publ., vol. 1, pp. 61–376.

Stratton-Kent, J. (2019). *Geosofiya: magiya podzemnogo mira* [Geosophia: The argo of magic]. Moscow: Telema Publ., 720 p.

Tertullian, K.S.F. (2004). *O dushe* [On the soul]. Saint Petersburg: Oleg Abyshko's Publ., 256 p.

Windelband, W. (1995). *Istoriya drevney filosofii* [History of ancient philosophy]. Kiev: Tandem Publ., 368 p.

Zeller, E. (1881). *A history of Greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates*. London: Longmans, Green, and Co Publ., vol. II, 541 p.

Received 30.04.2020

Об авторе

Матвейчев Олег Анатольевич

кандидат философских наук, профессор
Департамента массовых коммуникаций
и медиабизнеса

Финансовый университет при Правительстве
Российской Федерации,
125993, Москва, Ленинградский пр., 49;
e-mail: matveyol@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4568-2650>

About the author

Oleg A. Matveychev

Ph.D. in Philosophy, Professor of the Department
of Mass Communications and Media Business

Financial University under the Government
of the Russian Federation,
49, Leningradskiy av., Moscow, 125993, Russia;
e-mail: matveyol@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4568-2650>

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Матвейчев О.А. Гермотим Клазоменец как предшественник Анаксагора // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. Вып. 3. С. 355–364. DOI: [10.17072/2078-7898/2020-3-355-364](https://doi.org/10.17072/2078-7898/2020-3-355-364)

For citation:

Matveychev O.A. [Hermotimus of Clazomenae as Anaxagoras's predecessor]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2020, issue 3, pp. 355–364 (in Russian). DOI: [10.17072/2078-7898/2020-3-355-364](https://doi.org/10.17072/2078-7898/2020-3-355-364)