

АПОРИЯ СУДЬБЫ, ИЛИ БЫЛИ ЛИ ГРЕКИ ФАТАЛИСТАМИ?

Т.Ю. Денисова

Сургутский государственный
университет

denisovasever86@bk.ru

В статье прослеживается эволюция концепта судьбы в античной мифологической и философской космологии и онтологии. Сопоставляются варианты греческого и латино-романского понимания судьбы, выявляется смысловое различие понятий *Ананке* и *Фатум*. Проводится анализ греческих представлений об иерархической структуре отношений судьба–боги–люди и специфической роли человека в управлении космическим порядком. Рассматриваются характеристики античной судьбы с точки зрения ее рациональности, отношения к морали, меры ее власти, возможностей и ограничений. В статье показано, что специфика греческой идеи судьбы состоит в том, что она является безличным имморальным управляющим началом, отделяющим индивида от тотальности Целого и дающим ему особое место в общем космическом порядке. В результате человек предстает не жертвой своего удела, а соучастником и сотворцом общего Целого.

Универсальное значение греческой концепции судьбы в том, что она закладывает основы европейского понимания проблем причинности и случайности, хаоса и порядка, целого и части, дает образец реализации интенции к рациональному структурированию мира, конституирует место и активную роль человека в бытии Целого.

Ключевые слова: судьба, *Ананке*, *мойра*, *Логос*, *Фатум*, Целое, порядок.

Солнце не преступит положенных мер...

Гераклит

Мифологема судьбы в античной культуре, эволюционируя от художественного образа к концептуальному оформлению, трансформируясь по мере индивидуализации сознания, воплощаясь в сюжетном и смысловом разнообразии, сама по себе обладает непростой судьбой. Ее рассмотрение дает не просто панорамную иллюстрацию «исторически преходящего» мифологического сознания в виде серии увлекательных сюжетов, но, как нам думается, может служить толкованию *универсальных* экзистенциально-онтологических смыслов человеческого бытия, укоренившихся в культуре, в частности европейской. Античная, а, точнее, греческая идея судьбы, во всей своей сложной эволюции, антино-

мичности смыслов закладывает основы европейского понимания места и назначения человека в бытии Целого, оказывается связанной с проблемой пространства и времени, целого и части, хаоса и порядка, причинности и случайности.

Греческое миропонимание, воплощенное в мифе, не представляется нам прекрасным мертвым прошлым современной европейской цивилизации, исполнившим свое назначение и ушедшим в небытие. Вся греческая мысль остается для нас средством самопонимания и самоузнавания. Совершенно справедливым в связи с этим представляется утверждение А.В. Ахутина: «Греческая культура изначально отмечена таким уморасположением человека к *своим* богам, к миру, к самому себе, в котором до всяких философий уже присутствует философ-

ская озадаченность, и в этой озадаченности мы, сегодняшние, распознаем аналогичное отношение к своему миру» [1, с. 137]. Суть европейского мышления, заложенного греками, состоит, по мнению Ахутина, именно во внутренней свободе от всего извне данного, где бы это «вне» ни находилось; свободе, коренящейся в «фундаментальной озадаченности данностью сущего как такового». Мир с его богами, законами, вещами, самим человеком переживается как *задача* для человека, пишет Ахутин, и – что самое важное – задача, соразмерная его возможностям [1, с. 139].

Грек видел мир как упорядоченную целостность, искал основания этого порядка и неразрушимой целостности и ощущал себя его частью – частью, встроенной в него с необходимостью, несущей на себе свойства мира, подчиняющейся его порядку, и вместе с тем – частью, способной познать мир и соучаствовать в его существовании.

Греки много размышляли и рассуждали о судьбе, живо интересовались оракулами и практиковали различные виды гаданий, однако можно ли назвать их фаталистами?

Все виды предсказаний и гаданий, которых было множество: разгадывание снов, приснившихся в храмах, гадания по внутренностям животных, полету или крику птиц, плеску воды и шелесту листьев священного Зевсова дуба, случайным встречам, первому слову прохожего, затмениям и дыму ладана и т. д. – были направлены на поиски знаков, с помощью которых судьба вступает с человеком в диалог. То есть сама идея судьбы означала, что мир представлялся человеку структурированным и управляемым законами (а значит, его можно рационально постичь и даже попытаться принять участие в его управлении). Судь-

ба в греческой мифологии предстает, прежде всего, в онтологическом измерении и соотносится не с жизнью конкретного индивида, а с космологией и космогонией, самими основаниями мироустройства. Понятию судьбы сопоставляются такие фундаментальные понятия, как Космос, порядок, Целое; именно в контексте темы судьбы проясняется иерархическая структура мира.

Судьба и космос

Космос для грека – не бесконечное пространство и не просто «весь мир». Пространство в переводе на греческий – $\chi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ (отсюда $\chi\acute{o}\rho\alpha$ – страна, земля). Космос же есть нечто иное. Слово $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ означает в первую очередь порядок, устройство (от глагола $\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\epsilon}\omega$ – упорядочивать, украшать). Отсюда $\kappa\omicron\sigma\mu\iota\omicron\varsigma$ – тот, кто соблюдает порядок, законы. Примером употребления понятия «космос» именно в таком значении может служить показательное свидетельство греческого исследователя А. Василакиса, приведенное им в анализе текстов законов, выбитых на колоннах в Гортине (долина Месара, о. Крит, VI–V вв. до н. э.): «Если один из руководителей полиса (называемый « $\kappa\omicron\sigma\mu\iota\omicron\varsigma$ ») арестует раба, принадлежащего общине полиса ($\kappa\omicron\sigma\mu\iota\omicron\varsigma$)...» [15, с. 53]. То есть вне зависимости от масштабов объекта, называемого космосом (мира в целом или просто общины), космос – это всегда нечто обладающее структурой, границами, порядком, доступное пониманию и управлению.

Второй важный смысл понятия космоса – украшение, убранство, и у Гомера это понятие используется в обоих значениях: он называет так боевой и государственный порядок, понимая под ним соразмерность, рациональную организацию; но тем же словом он обозначает украшение

коня Менелая (Илиада, IV, 145) [5, с. 77] и «убранство тела» Геры (Илиада, XIV, 187) [5, с. 253]. Также о космосе как «прекраснейшем», «украшении» говорит и Гераклит [12, с. 248]. Но украшении чего? Ж. Бофре подчеркивает, что «украшение сверкает не столько для самого себя, сколько для чего-то иного» [3, с. 34]. То есть космос, будучи прекрасен сам по себе, наделяет свойством прекрасного, украшает все, что в него включено, что с ним связано.

Уместно дополнить этимологию понятия «космос» известным описанием космоса у Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» [12, с. 217]. То есть космос есть нечто вечное, предшествующее и богам, и людям; объемлющее все, что есть; сохраняющее единство этого «всего» благодаря важнейшим своим качествам – порядку и эстетическому совершенству, не статичное, а постоянно меняющееся подобно огню, причем изменение это не хаотично, а подчинено определенному порядку («мерно возгорающийся, мерно угасающий»). Кроме того, Гераклит говорит о том, что космос для всех один и тот же – для людей, богов, всего сущего. Это означает, что он не просто всем представляется одинаковым – это-то как раз маловероятно, а то, что он общий для всех, то есть им владеют, ему подчиняются, ему причастны все сущие. Ж. Бофре определяет в этой связи общее как то, что принадлежит всем, а главное – как то, что собирает целое воедино, делает его целым [3, с. 46].

Космос, «один для богов и для людей», соответственно, содержит и божественное, и человеческое начало (и тем позиция Гераклита отличается, скажем, от позиций

Платона и Аристотеля, для которых космос, бытие отождествлялись с сакральным). Для Гераклита оба эти начала принадлежат *αἰμονίῃ ἀφανῆς* – непроявленному, скрытому, тайному единству космоса. Космос не есть остров в сущем (остров порядка среди хаоса). В нем есть все, что *могло бы* появиться, актуализироваться в сущем; это, по мысли Ж. Бофре, «фундаментальный, основополагающий *план*», который «заставляет *все* появляться и *все* в себе несет» [3, с. 36]. Что же управляет космосом, позволяет ему быть, и быть именно таким, проявляться или нет его потенциям?

Очевидно, что им управляют *не* боги.

И боги, и люди зависят, как пишет Ж. Бофре, «от некоего иного измерения, которое является их общей судьбой, хотя от этой судьбы или участи (мойры), благодаря которой они и являются тем, что они есть, они зависят по-разному» [3, с. 154].

Мы встречаем у Гераклита загадочную фразу: «Одно – единственное Мудрое называться не желает и желает именем Зевса» [12, с. 239]. Сначала идет отрицание – «не желает», и это не случайно. Зевс не воплощает собой *все*, но он и не является непричастным *всему*, участвуя в нем, действуя в согласии с ним и, соответственно, отчасти являясь им. Какова же его роль? Хайдеггер говорит об этом так: «Зевс не включает в себя Единое, даже если исполняет веления судьбы» [13, с. 224].

В текстах греческих трагиков мы встречаем указания на то, что Зевс вершит закон, управляет судьбой героев и людей. Согласно надписи на жертвеннике в Олимпии, Зевс именуется «вершителем судеб». По словам Павсания, это означает, что верховный бог «знает человеческие дела и всё то, что предопределяли мойры, и всё, в чём они отказали» [8]. Власть, которой он об-

ладает, отличает его положение от удела других богов. Об этом говорит, например персонаж трагедии Эсхила «Прикованный Прометей» Власть и Сила:

Все боги свой несут нелегкий труд,

Свободен от него лишь Зевс один [11, с. 224].

В Дельфах его почитали наряду с Аполлоном, считая защитником установленного порядка. Желая узнать веление судьбы, Зевс взвешивал жребии человеческих жизней на золотых весах (при том, что не мог знать собственного жребия):

Зевс распростер, промыслитель, весы золотые, на них он

Бросил два жребия Смерти, в сон погружающий долгий:

Жребий один Ахиллеса, другой – Приамова сына [5, с. 391].

В одном из вариантов мифа Зевса называют Мойрагетом, то есть «водителем мойр», а также Морием, что также указывает на его сопричастность мойрам. Существует также вариант мифа, согласно которому олимпийский Зевс был отцом мойр, рожденных Фемидой (изложенный, в частности, в «Теогонии» Гесиода) [4]. Однако и Зевс, узнавая судьбу и способствуя ее осуществлению, не управляет ею, а, подобно всем остальным, подчиняется. Прометей у Эсхила возражает против утверждения о могуществе Зевса, говоря о слабости его перед лицом мойр и Эриний [11, с. 239].

Ни Зевс, ни другие боги не в силах отвести как свои собственные беды (Гефест не может избежать низвержения с Олимпа, Арес – пленения, Посейдон и Аполлон – рабства, Деметра – служения в Элевсине), так и помочь тем, кого любят (Семела сгорает в пламени Зевса; Ио превращена в корову; Зевс мог бы, но не решается оживить своего сына Сарпедона, павшего

на поле битвы, боясь нарушить порядок). Роль их состоит в том, что они сохраняют установленный порядок, подчиняются ему, признавая его правильность и справедливость. Боги не создавали этот мир. Они рождались в нем и даже умирали, подчиняясь его законам, которые они должны были поддерживать, но не определять. Ведь и бессмертные их – то, чем они отличались от людей, – относительно. Во-первых, у бессмертия был источник – нектар и амброзия, утрата которых повлекла бы утрату бессмертия. Во-вторых, о смерти богов говорят их легендарные могилы – Зевса на Крите, Эскулапа в Эпидавре, Афродиты на Кипре, Ариадны на о. Наксос. Как указывала Е. Рабинович, «боги и люди почти в равной мере находились во власти неизбежности, которую боги лучше осознавали и порой предвидели, но которой поневоле подчинялись» [9, с. 25]. То есть правит миром необходимость, неизбежная судьба, которая сильнее богов.

Именно ее имеют в виду многие античные мыслители, говоря о началах, управляющих миром. Понимание судьбы в античной мифологии и античной культуре в целом складывается в течение столетий и проходит долгую эволюцию, сопровождая антропокультурогенез, коррелируя с этапами развития самосознания и индивидуализации, обрастая новыми смыслами и обогащаясь терминологически.

Имена судьбы. У управляющего начала множество имен: Айса (Гомер), Ум, или Мудрость, которые именуются по разному – «Γῶμῆ» у Гераклита: «Ибо Мудрым существом можно считать только одно – Ум (Γῶμῆ), могущий править во Вселенной» [12, с. 239], у него же – «Λόγος» в многочисленных контекстах и значениях; *νοῦς* – у Аристотеля. Но чаще всего, опять-таки на-

чина с Гомера, судьбу именуют Ананке и Мойра (Мойры).

Однако Ананке, Айса, Тюхе, Мойра (мойры) и более знакомый нам латинский Фатум – не просто разные имена судьбы, это различные феномены, которые часто просто обозначают в русскоязычных текстах одним понятием «судьба», не дифференцируя содержательно.

Прежде всего, существует глубочайшее смысловое различие между греческим понятием Ананке, которой служат мойры, и латино-романским Фатумом. Смешивать их – глубочайшее заблуждение. Так, Ж. Бофре указывал, насколько важно услышать ухом грека то, что сами греки называли мойрой. Он настаивает на том, что латинский *fatum* есть полное забвение того, что под именем *ἡ μοῖρα* понимали сами греки. Для грека судьба – та сила, которая удерживает бытие в узах необходимости [3, с. 116].

«<Сущее> оставаясь тем же самым, в том же самом [месте], оно покоится само по себе,

И в таком состоянии оно остается стойко, ибо неодолима Ананке Держит [его] в оковах предела [границ], которые, его запирая, объемлют, Потому что сущему нельзя быть незаконченным» (Парменид, фр. 8, 29–32) [12, с. 291].

Греческий мир с его богами и людьми был не во власти иррационального Фатума, а во власти принципа Ананке.

Фатум – неотвратимое, неизбежное, непостижимое предначертание чьей-либо жизни. Он является внешним по отношению к человеку. В руках Фатума человек лишь игрушка. Ананке – принцип необходимости, включающий скрытый план Целого, предполагающий взаимосогласованность частей. Она олицетворяет миропо-

рядок, в который человек, как космический феномен, вписан, включен естественным образом. Ананке и человек – собеседники, со-творцы, два начала амбивалентной и диалектической реальности.

Идея Фатума представляет человека слабым, безответственным, страдающим и подчиняющимся (человек способен на что-то, только «пока судьба позволяет» – *dum fata sinunt*). Идея Ананке признает человека активным борцом, творцом, причастным смыслу Целого и наполняющим это Целое особым экзистенциальным смыслом.

Фатум предшествует существованию человека (*in fatis est* – на роду написано). Ананке приводит существование во всех его вариациях в соответствие со скрытым общим порядком.

Фатум слеп, иррационален, бесцелен, беспричинен, несправедлив и в силу этого жесток. Он чаще всего воспринимается как нечто негативное, им объясняются не удачи, а беды. Как правило, Фатум сопровождает роковой, трагический исход, которому невозможно противостоять: *ex faucibus fati eripere* – неотвратимое несчастье, гибель; *omen fati* – предчувствие гибели (лат.). В отличие от Фатума Ананке имморальна. Она не наказывает и не вознаграждает, и при этом не является случайной игрой близких внешних сил.

Мысль об этом, в частности, можно встретить у Парменида:

«...Ибо не злая Судьба проводила
Этой дорогой идти – не хожено здесь
человеком –

Но Закон вместе с правдой...» [12, с. 295].

Ананке наделяет каждую часть целого его собственной участью – мойрой, не позволяя ни одной из частей преступить меры необходимости, причем необходимость предстает как нечто такое, что служит *общей*

пользе благодаря внутренней согласованности. Перед ней все равны: «Солнце не преступит положенных мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы правды», – писал Гераклит [12, с. 220].

Мойра обладает конкретностью, созданной определенными обстоятельствами, причиной. Это может быть «злая участь», в которой человек невиновен, – Мойры действительно чаще всего предсказывали мрачное будущее, не возвещали о грядущей славе, а предостерегали от опасностей. Неслучайно немногие сохранившиеся образы Мойр (прежде всего в вазописи), по свидетельству Р. Осборна, мрачны и зловещи [14, с. 91].

У мойры-участи всегда есть причины, лежащие порой глубже, чем жизненные обстоятельства того, кто наделен этой участью. Неслучайно греки связывали понятие *μοῖρα* – удел с понятием *μέτρον* – мера [1, с. 148]: ведь даже «солнце не преступит положенных мер», согласно Гераклиту. Участь, удел – то, что отмерено, ровно то и столько, сколько нужно, не в ущерб другой части-участи. Но при этом проект личной судьбы, предзаданный Ананке, может быть изменен в процессе воплощения под действием разных факторов – в том числе характера, душевных движений, страстей, обстоятельств конкретных людей. Недаром греки представляли мойру-удел как *процесс*, сопровождающий существование. Согласно Гомеру, мойрами, прядущими нить человеческой судьбы, были три сестры – Лахесис («дающая жребий» еще до рождения человека), Клото («прядущая» нить человеческой жизни) и Атропос («неотвратимая», неуклонно приближающая будущее). Мойры связывали все времена воедино – прошлое, за которое отвечала Лахесис; настоящее, в которое вплетала события жиз-

ни Клото, и будущее, которое определяла Атропос. В самом архаическом варианте мифа о мойрах они считались дочерьми богини ночи Никты и не имели антропоморфного облика, который обретают позднее. Платон же называет их дочерьми богини необходимости Ананке, которая вращала мировое веретено.

Характеристики античной судьбы

Обладает ли греческая судьба в лице мойр, служащих Ананке, разумом и собственной волей или она также слепа, как латинский Фатум? На этот вопрос нельзя ответить однозначно. Она предстает как вневичный принцип, объективный закон. Нельзя сыграть на ее слабостях (как на любвеобильности Зевса, капризах Афродиты, гневливости Геры, необузданности Диониса).

Гераклит, указывая на непреложность судьбы («Ибо все предопределено судьбой всецело»), полагает ее сущностью разум, пронизывающий вселенную [12, с. 201]. Логос у Гераклита – одно из имен судьбы, он есть «разумная связь мирового целого, его объективный закон, внутренняя мысль и смысл мирового процесса» [10, с. 235]. Логос – это демиург, создатель мира, источник мирового закона, из которого вытекают и законы человеческие, он справедливо управляет течением вещей (с помощью Дике – богини правды, справедливости), направляет карательную силу Эриний на нарушителей порядка, не делая различия между ними. Судьба – некая сила, все обрзающая, организующая, сохраняющая и разрушающая, пронизывающая и охватывающая все сущее. Поскольку человеку доступны для восприятия только части, дискретные фрагменты целого, схваченные и зафиксированные в момент покоя, мир может казаться ему безумным, несовершен-

ным, нерациональным, рассогласованным. Однако в действительности за этой внешней несвязностью и абсурдностью лежит неочевидное разумное основание, постигнуть которое человек не в силах. Борьба, которая лежит в основе мира и удерживает его от окончательной смерти, по Гераклиту, предстает двояко. Утверждение Гераклита о том, что тайная гармония лучше явной, предполагает, во-первых, что в основе мира разнообразного, борющегося и противостоящего друг другу сущего, лежит сокровенный принцип взаимной согласованности и взаимной необходимости, а во-вторых, что «явная гармония», как очевидная взаимосогласованность вещей, в действительности держится на внутренней противоречивости, борьбе, движении, изменении.

Абсолютное у Гераклита «согласуется с собою, расходясь с собою» [10, с. 230], и в силу ограниченности разума человек видит только иллюзорную явную гармонию, безотчетно доверяя ей, и проявляет слепоту (или глухоту, если следовать Гераклитовой метафоре о голосе Логоса) относительно тайной гармонии, реализующейся в судьбе. Судьба не обладает разумом в этом понимании, потому что она и есть воплощение разума и высшего смысла Целого. С одной стороны, все сущее одинаково принадлежит Целому и владеет им, а с другой – ни одно сущее не равно целому и не определяет его. Чем далее мы восходим от мира сущего (сущих) к общему управляющему началу, тем более пустым и бессодержательным становится это общее. Его нельзя представить как центр, от которого тянутся нити к конкретным вещам, нельзя свести законы действительности к Закону, постигнув который, человек понял бы и предсказал мир во всех деталях.

Почему человеку непосильна задача постигнуть однажды и навсегда принцип Це-

лого, с помощью которого судьба управляет миром? Если бы в мире действовала жесткая иерархия соподчиненности сущих, возможность добраться в конце концов до вершины пирамиды хотя бы гипотетически существовала бы. Но дело в том, что судьба целого, имея отношение к любому из сущих, являясь общей для всех сущих, в то же время, как замечал Ж. Бофре, «в наибольшей степени отделена от сущего» [3, с. 47]. «Мудрое [существо] от всех обособлено», – утверждал Гераклит (фр. 83, 108 DK) [12, с. 239]. Не случайно греки, вопрошая о судьбе, имели в виду личную участь-мойру, свой собственный удел в космическом целом, решение богов по поводу своей ситуации, не посягая на знание общих принципов, законов Космоса.

В греческом мифе можно видеть, что морфологически греческий космос довольно четко структурирован по степени роста абстрактности: люди – антропоморфные боги – мойры в виде эмпирически узнаваемых женских образов с привычными предметами (веретено, ножницы или нож), занятые привычными занятиями (прясть, отрезать лишнее) – Ананке, как безличный принцип общего порядка, управляющего начала. Однако их иерархия по степени власти над миром неоднозначна.

Боги и люди в их отношениях с судьбой

Уже у Гомера, на которого впоследствии ссылаются и досократики, и мыслители высокой классики, нет четко установленных иерархических отношений между богами и судьбой. У него есть тексты, где:

- 1) судьба трактуется выше богов;
- 2) судьба соположена богам, и они понимаются как равноправные и совпадающие по намерениям и целям начала;

3) богини судьбы – мойры трактуются как дети Зевса, а значит, они слабее его, зависимы от него, и их воля будет исполнена только в том случае, если совпадет с волей Зевса [6, с. 306].

И позднее, например в гимне Зевсу у Клеанфа, можно увидеть признание его безусловной власти над Космосом:

«Весь этот космос, вращающийся
вокруг Земли,
Послушно следует за тобой
и добровольно подчиняется твоей
власти...» [12, с. 238].

Однако это противоречие снимается, если рассматривать это подчинение Космоса власти Зевса, учитывая соответствующий контекст греческой традиции и значения слова «космос». Космос в данном случае понимается как единство многообразия сущих, образующих мироздание, обладающее порядком. Причем это не все мироздание, а всего лишь сфера действий богов и людей, имеющая пространственные пределы, «дом человека и богов». Космос подчинен Зевсу не как создателю этого порядка, а как смотрителю, своего рода «исполнительному директору». Зевс действует, на первый взгляд, слишком грубо и своевольно, отставляя свою власть над другими богами, осуществляя собственные капризы. Но власть Зевса над космосом абсолютна при условии, что он понимает его порядок и следует ему. При всех своих порывах он не совершает того, что нарушило бы равновесие мира. То есть это как раз тот случай, когда в основе свободы лежит познанная необходимость.

Зевс и остальные боги могли в разной степени быть способными управлять миром и толковать предначертания судьбы. Так, особая роль принадлежала, как уже указывалось, помимо Зевса, Аполлону, во-

площавшему рациональное начало, и это не случайно. Казалось бы, там, где присутствует мистическая, экстатическая связь мира профанного с миром сакральным, более уместной выглядела бы посредническая роль Диониса. Однако, несмотря на то что таинство толкования судьбы представляет собой мистическое таинство, Аполлон с его рационализмом оказывается причастен к нему именно потому, что толкование является попыткой не отгадать загадку, а решить задачу, поскольку мировые процессы не произвольны и исходят из рациональной организации космоса.

Греческие боги могли сознательно следовать порядку или пытаться его нарушать, действовать рационально или под влиянием эмоций, они занимали разное место в олимпийской иерархии, но перед непреклонностью судьбы были равны между собой, а во многом равны и с человеком. Они, безусловно, превосходят человека в искусствах и знании, они более могущественны, но не всемогущи и не всеведущи. Боги не создавали человека, а порой и появлялись на свет после того, как возникли люди (Гермес, Аполлон). Они не властны над судьбой человека. Человек может нуждаться в их покровительстве (не прося при этом невозможного, так как и боги не смогут перейти границ общей необходимости), но может и обходиться без них, он может бороться с ними, протестовать против их решений и действий. Но самое главное, человек, живя в общем с богами мире, соразмерен этому миру, его пропорциям, мере его сложности.

Представления о месте человека в контексте целого, его возможностях соучаствовать в целом и воздействовать на него, а значит, на судьбу прошли длительную и непростую эволюцию. Идея судьбы изна-

чально вырастает из оргиастических культов, в которых человек чувствует себя частью стихийного природного потока. Он включен в него и подчинен ему, как любая его часть. Одним из средств, обеспечивающих единство мира (природы – людей – богов – Космоса), служили греческие мистерии, воплощавшие универсальный языческий культ теогонических начал. Орфики, пифагорейцы, платоники, мистики разного толка, последователи легендарного Гермеса Трисмегиста создавали мифы, гимны, концепции, которые выдавались за древние и в сущности представляли собой фальсификации. Однако показательно само сохранение интереса к традиции древнейших греческих мистерий. При том, что смысл их обрядов, символических действий, священных предметов впоследствии интерпретировался весьма произвольно (и под эти новые смыслы создавались новые тексты), цель оставалась прежней – возможно более глубокое и полное соединение с сакральным, с силами, управляющими миром.

Изначально в этом общем природном потоке у человека не было особого удела. Он абсолютно подвластен судьбе, абсолютно несвободен. По мнению А.Ф. Лосева, структура бытия, которая бы исключала судьбу или ограничивала ее, по меньшей мере ему неведома. Его участие в общем потоке прежде всего обеспечивается его телесностью. А.Ф. Лосев многократно подчеркивал, что человеческое в античности есть телесно человеческое [7, с. 51], повторимое сколько угодно раз, и человек воспринимал свою принадлежность Космосу в качестве тела или вещи, механического орудия в руках судьбы [7, с. 54]. Однако такое представление о человеке как не-личности, а лишь части природы, равноценной любой другой части, вряд ли стоит экстраполировать на

всю античность. Начиная с периода ранней классики, судьба начинает осмысливаться в ее личностном измерении, и этот поворот легко заметить и в мифологии, и в философии, и в литературе.

Уже «гомеровский человек» руководствуется в своих поступках собственной мотивацией, принимает решение вне зависимости от того, на его стороне боги или против. У него есть собственное представление о славе, чести, позоре, он четко представляет меру допустимого и недопустимого в этическом смысле, и это далеко не всегда дань традиции. Совершенные подвиги Ахилла или Гектора означают возвышение над прочими, отличие и отделение от них. Рациональный поиск неординарного решения, свойственный, например, «хитроумному Одиссею», также свидетельствует о внутренней духовной целостности, рождающемся личностном начале.

Вместе с рождением личности, взрослением человека и осознанием потребности в свободном целеполагании и свободном действии происходит реформирование старых культов. Оковы природной необходимости становятся тесны рождающейся личности. Она – необходимость – не отменяется, но человек превращается из ее раба в соработника, союзника, соучастника. По утверждению А.Ф. Лосева, согласно античным представлениям, «для каждой личности и в каждый момент ее существования имеется то или иное предопределение, то или иное решение рока, переступить которое она не может. Но ведь то решение рока, которое имеется на сегодняшний день, на завтра может стать совершенно другим, и это изменение никому неведомо» [7, с. 495]. Свобода воли в классической древности, говорит Лосев, не расходится с определением судьбы. У героев – Ахилла,

Прометея и других, знающих судьбу, наличие предопределения не снижает активности их поведения. Это не эмансипированное стремление оторваться от божественных сил, чтобы действовать автономно, а, напротив, стремление к более глубокому и полному соединению с ними.

Изречения Гераклита «Я искал себя, но не нашел» и «Границ души тебе не отыскать, так глубок ее Логос» не могут быть истолкованы как простое признание сложности, бездонности душевного мира человека: если это и так, то лишь потому, что душа включена в целое, связана с логосом, пределов которого действительно не достичь. Границы самой души условны – она не автономное замкнутое наглухо образование внутри космоса, а его часть, и нет у нее потому собственных пределов. Человеческая мысль, человеческий разум – результат приобщения, причастности божественному Логосу. Человек лишается возможности слышать голос Логоса, когда он оторван от внешнего мира – во сне, в бреду, в плену собственных видений. У человека нет собственного разума, отличного от разумного Логоса – он настолько разумен, насколько способен слышать Логос. Сама жизнь в отрыве от Логоса – неподлинна, как жизнь спящего: «Эту вот Речь (Логос) сущую люди не понимают и прежде, чем выслушать, и выслушав однажды. Ибо хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее]. <...> Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не помнят спящие» [12, с. 189].

Логос не прячется от людей, однако, «с чем они в самом непрестанном общении {с логосом, управляющим всеми вещами}, с тем они в разладе» [12, с. 191].

А.В. Ахутин высказал интересную и глубокую мысль, объясняющую этот разлад: «Бытие сущего есть изначальная странность сущего, скрываемая привычками хозяйственного обхождения с ним... Человек же есть существо, могущее быть удивленным (пораженным) странностью бытия» [1, с. 195], – могущее, но не всегда способное пользоваться этим своим качеством. Удивленное, заинтересованное всматривание друг в друга человека-микрокосмоса и мира-макрокосмоса, основанное на их соразмерности, составляют основу подлинных отношений человека и мира – их взаимововлеченности, взаимопроникновения, взаимозависимости или, как пишет А.В. Ахутин, «взаимоусвоенности и взаимонайденности». Отношения человека и мира глубоко диалектичны: «Путь человека к себе проходит через открытие мира, в отношении к которому человек открывает самого себя; соответственно, путь в существо мира каким-то образом проходит через существо человека... тем усилием, которым Гераклит ищет себя в мире, и мир ищет себя в Гераклите... Каждый сам – вместе с самим миром – изначально потерял в общеизвестном и общепринятом... потому-то и приходится себя искать» [1, с. 464–465].

Та же мысль – о поиске и узнавании мира через познание самого себя – звучит в знаменитых словах на фронто́не храма Аполлона в Дельфах, *γνθι σαυτόν* – «узнай себя» и в изречении Протагора «Человек – мерило всех вещей». Эти слова должны быть поняты не как указание размышлять о самом себе как исключительно ценном и интересном объекте. Задача в другом – увидеть во внешних вещах, на которые ты смотришь, не другое, не чужое, а себя, свое. Человек предстает в этой мысли как место, в

котором собирается и является истина целого в своей непотаенности.

Эволюция греческих представлений о судьбе, ее механизме хорошо видна в греческой трагедии. Если у Софокла и Эсхила все, что происходит с людьми, результат действий, настроений, планов богов, то для Еврипида истоки трагедий – в самом человеке. Не только боги, но и игра страстей самого человека предопределяют его жизнь. «Отныне бомбы падают не только с неба, – само человеческое сердце производит взрыв, – писал А. Боннар [2, с. 20].

В качестве примера он приводит трагедию «Медей», где убийство Медеей собственных детей отнюдь не предписано богами или другими внешними силами, а является результатом решения самой Медеи, итогом ее душевной борьбы по поводу планов мести изменившему Ясону. Решение далось ей нелегко, но у нее нет советчиков, и сомнения, которые кипят в ее голове, основываются только на противоречии между двумя ее страстями – материнской любовью и гневом оскорбленной женщины. Еврипид размышляет: откуда эта демоническая страсть, побудившая ее к убийству? Пришла ли она извне, является ли частью сил, управляющих космосом, или эта ярость обитала в глубинах ее души – и только? Как пишет А. Боннар, Еврипид не высказывается определенно о природе этой силы, но ясно одно – в человеческом сердце есть что-то, неведомое нам самим, неподконтрольное разуму и воле, но осуществляющееся только через человека [2, с. 31]. Судьба и божественная воля – еще не все, что предопределяет человеческое существование. Непредвиденные обстоятельства, его собственная воля, его страсти, вмешательство воли и страстей других героев – все это причудливо переплетается,

создавая неповторимый рисунок, включенный – при всей его неповторимости – в пестроту и единство Целого, обладающего цельностью, замыслом, планом, направлением развития.

Не только грозная сила, стоящая *за* событиями и *до* событий, но и логика, течение самого события определяют его итог. Однако важно, чтобы между этими различными силами существовала согласованность, уже многократно упоминаемая нами Гераклитова «тайная гармония». По признанию Боннара, у Еврипида судьба колеблется, она может изменить направление из-за случайности (как это произошло в «Ифигении в Авлиде»: поздно принесенное письмо, ошибка в адресе меняют ход событий). Причины этих колебаний судьбы – в отсутствии предзаданного порядка в мире, его общей неустроенности, усугубленной анархией, неустойчивостью чувств и воли героев [2, с. 43]. Участь конкретного человека начинает превращаться из частицы общего порядка, диктуемого необходимостью – Ананке, в результат случайности, игры различных факторов – гнева или рассеянности богов, нерешительности или невоздержанности, предательства или самопожертвования персонажей. Она превращается в нечто среднее между рациональной гармонией Ананке и слепым хаосом Фатума.

У Платона в диалоге «Федр» была высказана мысль о том, что причиной болезней и бедствий целых семей и даже городов могут быть и личные прегрешения, и вина предков. Хотя эта идея Платона не стала общим убеждением, но здесь важно то, что судьба, выступая как возмездие, не случайна и не слепа, во-первых, потому что связывает времена в общую цепь и тем самым оказывается детерминирована не только безликим предзаданным от начала общим

порядком, но и предшествующими событиями и – главное – экзистенциальными и этическими выборами человека и его действиями: «Тебе не выпадет удел другого...», как писал Х.Л. Борхес. Однако даже с этой мстящей, заслуженной, справедливой судьбой можно «договориться», практикуя, например, религиозные очистительные обряды. То есть соучастие человека в судьбе – от рождения ее предначертаний, истолкования и приведения механизма в действие до ее изменения уже в процессе исполнения – возможно.

Выводы. Судьба, реализующая порядок через деятельность мойр, через богов, которые следят за исполнением этого порядка, при этом сами подчиняясь ему, через человеческие поступки, не является чем-то раз и навсегда данным, застывшим, поскольку управляет текучим бытием, движущимся и меняющимся безостановочно. «Все одарено разумом благодаря роковой силе Судьбы», – говорит Эмпедокл, видя ее проявления в чередовании стихий, в борьбе Любви и вражды [12, с. 344]. В ней остается доля неопределенности, как вообще в порядке сохраняется возможность разупорядочивания и разрушения, и в Космосе – возможность его периодической хаотизации.

Отсутствие четкой структуры взаимоотношений судьба – боги – люди обратимость их связей, предназначений и предначертаний говорит о том, что мир един, он пронизан взаимозависимостью частей, он существует в нерасторжимой связи природного, божественного и человеческого. В уходе от жесткой соподчиненности можно увидеть позицию вероятного сотрудничества, когеренции разноприродных сил. Мир и боги соразмерны и сообразны человеку, и судьба – это пронизанность частей идеями целого. Она не добра и не зло-

козненна, ее задача – обеспечивать единство многообразного, осмысливать кажущееся случайным, собирать разрозненное, вводить в берега порядка и смысла стихию живого. Поэтому ее нельзя умиловить: то, что вредит гармонии целого, повредит, соответственно, и благу каждой части. Однако целое не только проникает в каждую часть, подчиняя ее общему закону, но и состоит из частей, являющихся сами по себе тоже относительным целым, а значит, обладающих внутренним единством и логикой. То есть части подчинены идее и движению целого, вместе с тем участвуя в формировании этой идеи и направлении целого. Стремление к сопричастности Целому и дистанцирование от него, встраивание в космический порядок и сопротивлению ему представляют собой вечную апорию судьбы – необходимости и существования как спонтанного процесса.

Несмотря на притягательность, обаяние силы, мощи, масштаба Целого, природного мира, человек, познавая, борясь, ища альтернативы и выбирая, пытается строить внутри этого мира, построенного на превосходстве (хотя и не подавлении) силы над слабостью, Целого над частью, – свой мир, иной по отношению к природному, человеческий мир, в основе которого не безликие объективные закономерности, мертвый порядок, а добро, правда, справедливость.

Литература

1. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – 783 с.
2. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 3. От Еврипида до Александра / пер. с фр. Е.Н. Еленонской, ред. и предисл. Л.З. Поляковой. – М.: Искусство, 1992. – 398 с.
3. Бодфре Ж. Диалог с Хайдеггером. Греческая философия / пер. с фр. и вст. ст. В.Ю. Быстрова. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 254 с.

4. Гесиод. Теогония, 901-906 [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/POEEAST/GESIOD/theogonia.txt> (дата обращения: 20.02.2014).
5. Гомер. Илиада. Одиссея / пер. с древнегреч. В. Жуковского. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. – 859 с.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. – М.: Искусство, 1994. – 605 с.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: Ладомир, 1994. – 544 с.
8. Павсаний. Описание Эллады. V. 15, 5. – URL: <http://www.rulit.net/books/opisanie-ellady-read-76465-12.html> (дата обращения: 20.02.2014).
9. Рабинович Е.Г. Мифотворчество классической древности: Нymni Homerici. Мифологические очерки. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. – 472 с.
10. Трубецкой С.Н. Метафизика Древней Греции / прим. И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 2010. – 589 с.
11. Эсхил. Прикованный Прометей // Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1 / сост.: Н.А. Федоров, В.И. Мирошенкова. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 222–260.
12. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред и авт. вст. ст. И.Д. Рожанский, подг. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
13. Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, G. Neske, 1954. 298 s.
14. Osborn R. Archaic and Classical Greek Art. – Oxford: Oxford University Press. 1998. – 270 p.
15. Vasilakis Adonis S. The Great Inscription of the Law Code of Gortyn. Iraklio. Mystis, 2005. – 86 p.

APORIA OF THE FATE OR WERE THE GREEKS FATALISTS?

T.J. Denisova

Surgut State University

denisovasever86@bk.ru

This study traces the evolution of the concept of fate in ancient mythological and philosophical cosmology and ontology. It specifically provides a comparative analysis of Greek and Latin-Roman understanding of fate. Particularly, the author emphasizes the importance of a clear distinction between the concepts *Ananke* and *Fatum*. This study provides insights into the Greek views on the hierarchical structure Fate – Gods – People and highlights the specific human role in the management of cosmic order. The present study analyzes the characteristics of ancient fate in terms of its rationality, the relationship to morality, a measure of its power, capabilities and limitations. The article shows the specificity of the Greek idea of fate, which is presented as an immoral objective impersonal managing principle. Fate separates the individual from the totality of the Whole and gives him a place in the overall cosmic order. As a result, man is not a victim of his inheritance, but a partner and co-creator of the common Whole.

Generally Greek idea of fate is laying the foundations for European understanding of correlation of causality and chance, chaos and order, whole and part; it gives a sample of the intention to rational structuring of Cosmos and determines an active human's role in the being of the Whole.

Keywords: the Fate, an existence, a border, the Whole, the Being.

References

1. Akhutin A.V. *Antichnye nachala filosofii* [Ancient Philosophy's Origin]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 783 p.
2. Bonnard A. *Grecheskaya tsivilizatsiya*. [Greek Civilisation] Vol. 3. Ot Evripida do Aleksandra [From Euripides to Alexander]. Moscow: Iskusstvo Publ. 1992. 398 p.
3. Beaufret J. *Dialog s Khaideggerom. Grecheskaya filosofiya* [Dialogue with Heidegger. Greek Philosophy]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' Publ. 2007. 254 p.
4. Hesiod. *Teogoniya* [Theogony], 901-906. URL:<http://lib.ru/POEEAST/GESIOD/theogonia.txt>.
5. Homer. *Iliada. Odisseya*. [Iliad. Odyssey]. Moscow: NF «Pushkinskaya biblioteka», 2007. 859 p.
6. Losev A.F. *Istoriya antichnoi estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya* [History of Ancient Aesthetics. Results of the Millennium Development]. Vol. II. – Moscow: Iskusstvo Publ. 1994. 605 p.
7. Losev A.F. *Istoriya antichnoi estetiki. Rannyya klassika* [History of Ancient Aesthetics. Early Classics]. Moscow: Lodomir Publ. 1994. 544 p.
8. Pausanias. *Opisanie Ellady* [Description of Hellas]. V 15, 5. URL:<http://www.rulit.net/books/opisanie-ellady-read-76465-12.html>
9. Rabinovich E.G. *Mifotvorchestvo klassicheskoi drevnosti: Hymni Homeru. Mifologicheskie ocherki* [Mythmaking of Classical Antiquity: Hymni Homeru. The mythological essays]. Saint-Petersburg: Ivan Limbakh Publ., 2007. 472 p.
10. Trubetskoi S.N. *Metafizika Drevnei Gretsii* [Metaphysics of Ancient Greece]. Moscow: Mysl' Publ., 2010. 589 p.
11. Aeschylus. *Prikovannyi Prometei* [Prometheus Bound]. Ancient Literature. Greece. Anthology. Vol.1. Moscow: Vysshaya shkola Publ. 1989. P. 222–260.
12. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov*. Vol. I. *Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the Early Greek Philosophers' Works. Vol. I. From the Epic Theocosmogony to the Atomism] – Moscow: Nauka Publ., 1989. – 576 p.
13. Heidegger M. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, G. Neske, 1954. 298 s.
14. Osborn R. *Archaic and Classical Greek Art*. Oxford: Oxford University Press. 1998. 270 p.
15. Vasilakis Adonis S. *The Great Inscription of the Law Code of Gortyn*. Iraklio. Mystis, 2005. 86 p.