

## Глава 2 Метемпсихоз. Орфизм и пифагореизм

Имя Пифагора столь рано и прочно связано с метемпсихозом, что это учение считают едва ли не главным в пифагореизме. Источники V-IV вв. вполне определенно говорят, что Пифагор верил в переселение душ. Однако попытки разобраться в происхождении данной доктрины и ее значении для пифагорейского сообщества, в тех этических и практических следствиях, которые из нее выводились или с ней связывались, иначе говоря, анализ историко-религиозного контекста метемпсихоза уводит нас от этой определенности весьма далеко. Кто первый в Греции стал проповедовать метемпсихоз - орфики или пифагорейцы, и существовали ли вообще орфики в VI-V вв.? Был ли метемпсихоз заимствован греками, а если да, то откуда? В какой степени он был распространен среди пифагорейцев, и сколь последовательно соблюдались вытекающие из него нормы поведения, например, запрет на мясную пищу? В какой мере можно рассматривать метемпсихоз как этическое учение? За каждым из этих вопросов стоит долгая традиция, полная противоречивых интерпретаций. К счастью, история греческой религии относится к тем областям, которые развиваются не только в ходе постоянных дискуссий, но и благодаря открытию нового материала, позволяющего иногда разрешить старые споры. Так, в частности, публикации последних лет, касающиеся орфизма,<sup>1</sup> проливают свет на раннюю

1 Библиографию вопроса см.: Жмудь Л. Я. Орфические граффити из Ольвии, Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья -

135

историю метемпсихоза и служат важнейшим дополнением к уже известным свидетельствам. Впрочем, уже самое раннее из них - язвительные стихи Ксенофана (22 В 7) - показывает, что на рубеже VI-V вв. метемпсихоз был широко известен в Великой Греции: Ксенофан говорит о нем как о чем-то само собой разумеющемся. История распространения идей далеко не всегда совпадает с Überlieferungsgeschichte, и если первое дошедшее до нас свидетельство связывает метемпсихоз с именем Пифагора, это не означает, что именно он был его родоначальником. Согласно традиционной точке зрения, Пифагор перенял метемпсихоз из орфизма, более раннего религиозного течения.<sup>2</sup> Та разрушительная критика, которой в течение последних пятидесяти лет подвергались прежние представления об орфизме, казалось, не оставила камня на камне от орфиков и орфического метемпсихоза,<sup>3</sup> тем самым стрелка весов качнулась в сторону пифагореизма.<sup>4</sup> Между тем скептицизм относительно древности орфизма и существования в нем метемпсихоза был явно необоснован.<sup>5</sup> По словам Иона Хиосского, Пифагор приписал некоторые свои стихотворные сочинения Орфею (31 А 2). Откуда возникла эта идея? Действительно ли Иону были известны поэмы Пифагора (неизвестные никому другому), и как он определил их авторство? Все, что мы знаем о раннем пифагореизме, не позволяет предполагать наличие авторитетного религиозного текста, исходящего от Пифагора. Не случайно более поздний писатель, Эпиген, среди авторов орфических поэм упоминает уже не самого Пифагора, а пифагорейцев старшего поколения Керкопса и Бронтина (DK 15; 17 А 4). Это, впрочем, не добавляет правдоподобия его словам. Идею Уэста о пифагорейском сообществе как своего рода творческой мастерской, Санкт-Петербург 1992, 94-110.

2 Zeller, 56 f, 455 f; Rohde E. Psyche. 10. Aufl. Bd II. Tübingen 1925, 107 ff; Kern O. Die Religion der Griechen. Bd II. Berlin 1935, 144; Guthrie W. K. Ch. Orpheus and Greek Religion. London 1935, 216 ff; Jaeger. Theology, 82 f, 145 f; Nüsson. GGR I, 701 f.

3 Wilamowitz. Glaube, 188 ff, 192 ff; Linforth I. The Arts of Orpheus. Berkeley 1941; Long. Op.cit, 89 ff; Graf Fr. Eleusis und orphische Dichtung Athens vorhellenistischer Zeit. Berlin 1974, 93 f; Zunz. Op.cit, 265 ff, 322 ff; West. OP, passim. Ср.: Жмудь. Ук. соч., 97 сл.

4 Festugiere P.-M. REG № (1936) 306 f; Kahn. PP, 165 f; Burkert, 126 ff; West. OP, 18.

5 См., например, недавнюю работу: Casadio G. La metempsychosi tra Orfeo e Pitagora, P. Borgeaud, ed. Orphisme et Orpheus. Geneve 1991, 119-155.

по написанию орфических поэм нельзя поддержать хотя бы потому, что у нас нет вообще ни одного пифагорейского упоминания об Орфее. Очень сомнительно, чтобы за словами Иона и Эпигена стояла пифагорейская традиция; если же ее не было, то их следует понимать как догадки, возникшие на основе сходства известных им пифагорейских идей с тем, что можно было прочесть в орфической поэме.<sup>7</sup> Сходным же в орфизме и пифагореизме был именно метемпсихоз (со всеми вытекающими из него доктринальными и практическими последствиями) - едва ли что-нибудь еще.<sup>8</sup> Следовательно, в середине V в. имели хождение орфические поэмы, содержавшие учение о переселении душ.<sup>9</sup> В известном пассаже о метемпсихозе у египтян Геродот пишет: «Учение это некоторые эллины изложили как свое собственное, одни раньше, другие позже. Имена их я знаю, но не сообщаю» (11,123). Чьи же имена не хотел сообщать Геродот? Основные претенденты, не раз уже называвшиеся в литературе, - это Орфей, Пифагор и Эмпедокл. Пифагора отсюда исключить никак нельзя: Геродот прямо связывает его имя со сходными идеями (IV,95). Что касается Эмпедокла, то в οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὀστέρον резонней видеть людей прошлых поколений (т. е. сначала Орфея, потом Пифагора), а не современника Геродота - Эмпедокла.<sup>10</sup> Наконец, там, где Геродот впервые касается этого учения, он называет именно орфиков и пифагорейцев (11,81). «Египтяне, - пишет он, - не входят в храм в шерстяной одежде и не погребают в ней покойников, ибо это считается нечестивым. В этом они сходны с теми, кого называют орфиками, и с пифагорейцами. Ведь посвященного в их обряды не дозволено хоронить в шерстяной одежде.<sup>11</sup> Об этом говорит и священное сказа-

6 West. OP, 7 ff. 7 Linforth. Op.cit., 188.  
 8 Nilsson. GGR I, 701. Остальные известные нам совпадения во взглядах касаются деталей. См., например: Her. Pont. fr. 113; Arist. De an. 404 a 3; 407 b 20; 410 b 29.  
 9 Уэст датирует одну из таких поэм около 500 г. и полагает, что она возникла в Ионии (West. OF, 108 f).  
 10 Casadio. Op. cit., 128 f. Помимо этого, в представленном Геродотом учении отсутствует чрезвычайно важная для Эмпедокла идея постепенного морального улучшения души в ходе трансмиграций. См.: Claus. Op.cit, 113, 116. Ср.: Burkert, 126 п. 36.  
 11 Этот запрет связан, вероятно, с вытекающим из метемпсихоза отказом от употребления мясной пищи. «Конечно, шерсть можно получить, не проливая крови, но насилие над животными считалось нечестивым для посвя-

ние (ἱερός λόγος)».<sup>12</sup> Второе предложение этого пассажа представлено в двух рукописных версиях: ὁμολογεῖσσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι (Flor.) ὁμολογεῖ δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, εἶσσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι (Rom.). Согласно короткой версии речь идет об орфиках и пифагорейцах (dat. pi. masc), согласно длинной - об орфических и вакхических обрядах, которые в действительности являются египетскими и пифагорейскими (dat. pi. neut.). Наиболее детально этот пассаж исследовал Линфорт, и хотя в его время другие случаи употребления орфикоῖ были неизвестны (в отличие от τὰ орφικά, относящихся к обрядам и литературе), он убедительно показал, что длинная версия появилась в результате интерполяции.<sup>13</sup> Его аргументы тем более важны, что они противоречат общей тенденции Линфорта отрицать существование орфических сообществ в VI-V вв., тенденции, свойственной всему гиперкритическому направлению в изучении орфизма. Если ранний орфизм ограничивался лишь религиозной литературой и людей, называвших себя орфиками, не существовало, то орфические поэмы действительно могли возникнуть и в пифагорейской среде, а спор о метемпсихозе едва ли разрешится в пользу орфизма. Однако граффито из Ольвии с надписью Διο(νύσω) - орфикоῖ демонстрирует, что во времена Геродота все-таки были люди, называвшие себя орфиками.<sup>14</sup> и придает короткой версии дополнительный вес.<sup>15</sup> ценного. Искать разумную основу здесь бессмысленно» (Guthrie. Orpheus, 198).

12 В ἱερός λόγος скорее следует видеть орфическую поэму, которую Эпиген приписывал Керкопу, чем египетское сказание - расе Burkert., 219 (ср.: Burkert. Antike Mysterien. 59 f).  
 13 Он ссылаясь, в частности, на пассаж Апулея, сохранивший именно короткую версию (Linforth. Op.cit, 38 ff). См. также: Rathmann, 52 ff; Wilamowitz. Glaube, 183 п. 1; Nilsson M. P. Early Orphism and Kindred Religious Movements (1935), Opuscula selecta. V. II. Lund 1952, 656 n 94; Maddalena, 326 f; Morrison. Pythagoras, 136 n. 8. Ср.:

Burkert, 127 f; West. OP, 8 п. 10.  
 14 Ольвийские граффити относят ко второй половине V в.: Русяева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии, ВДИ № 1 (1978).

15 Помимо всего прочего, Геродот едва ли мог полагать, что запрет на захоронение в шерстяной одежде «в действительности» был заимствован Пифагором в Египте, а от него попал к орфикам (такова логика длинной версии). Историк ничего не говорит о пребывании Пифагора в Египте, зато прямо утверждает, что прорицатель Меламп позаимствовал у египтян культ Диониса, а прибывшие вслед за ним мудрецы полнее разъяснили значение этого культа (11,49). В этих мудрецах нетрудно распознать Орфея и Мусея (Rathmann, 49 ff; Casadio. Op.cit., 129), тем более что Гекатей

139

О том, что эти орфики верили в переселение душ, свидетельствуют слова, начерпанные на другом граффито: βίος θάνατος βίος, а ниже - αλήθεια. Как резонно заметил Уэст, они подразумевают веру в жизнь после смерти,16 т. е. в существование цикла, в котором временная смерть сменяется новым рождением. В самое последнее время орфический метемпсихоз получил еще одно, может быть, самое убедительное подтверждение. На ректо ольвийского граффито № 3, перед словом ψυχή было прочитано слово σώμα.17 Таким образом, мы получаем известную оппозицию тела и души, о которой говорит Платон в том самом пассаже, где речь идет об орфическом метемпсихозе (Crat. 400c). И если какой-нибудь скептик даже после находки классической пары ψυχή - σώμα (отлично дополняющей текст первой таблички βίος θάνατος βίος) будет сомневаться в наличии метемпсихоза в раннем орфизме, это значит, что он ожидает найти текст со словами: «Мы, орфики, верим в переселение душ!».

Итак, в середине V в. в самых разных областях Греции - от Ольвии до Великой Греции - существовала не только орфическая литература, содержащая доктрину метемпсихоза, но орфические сообщества, верившие в нее. На это учение указывают и тексты орфических золотых табличек из Италии.18 Самая ранняя из них, найденная в Гиппонионе, датируется рубежом V-IV вв.,19 но текст орфической поэмы, написанный на ней, должен восходить к более раннему периоду. Идеи, близкие к метемпсихозу, мы встречаем у Пиндара,20 да и то, что проповедовал Эмпедокл, больше походит на орфическое, чем на пифагорейское учение.21 Все это подводит к выводу, что орфический метемпсихоз появился если не раньше

Абдерский в контексте, явно выдающем влияние Геродота, прямо говорит о посещении Египта Орфеем и Мусеем (FGrHist 264 F 25, 96 ff).  
 16 West M. L. Orphics in Olbia, ZPE 45 (1982) 18.  
 17 Vinogradov. Op.cit., 79.  
 18 О метемпсихозе в текстах табличек см.: Zuntz. Op.cit, 339 f; Burkert. Antike Mysterien, 87 n. 130. Попытка Цунца интерпретировать их как пифагорейский материал (Zuntz. Op.cit, 340 f) явно неудовлетворительна и в настоящее время большинством ученых отклонена.  
 19 Pugliese Carratelli G. Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico, PdP 29 (1974) 108-126.  
 20 Rose H. J. The Grief of Persephone, HTR 36 (1943) 247-250; Lloyd-Jones H. Pindar and After-Life, A. Hurst, ed. Pindare: Hütt exposes. Geneve 1984, 245-279.  
 21 Kern O. Empedokles und die Orphiker, AGPh 1 (1888) 488-508; Kranz W. Vorsokratisches III, Hermes 70 (1935) 111-119; Parker. Op.cit, 291. Ср.: Zuntz. Op.cit, 263 f; Burkert, 133 n. 72.

140

то сообщение Геродота о подделке им оракулов Мусея (VII,6) отбросить не так-то легко. Ономакрит явно имел отношение к редактированию орфических книг,26 и тот факт, что поздние авторы пишут об этом подробнее, чем Геродот, не может обосновывать радикальный скептицизм в вопросе о бытовании орфических поэм в Афинах второй половины VI в. Совокупность всех известных сейчас данных позволяет выдвигать такую датировку с гораздо большей определенностью, чем раньше. Пифагор в качестве πρώτος εὐρητής метемпсихоза предпочитается многими еще и потому, что, в отличие от Орфея, он был осязаемой исторической фигурой. Но само желание найти личность «религиозного гения» - прародителя метемпсихоза столь же мало оправдано, как и попытки представить Пифагора передатчиком заимствованного учения, египетского, согласно античной традиции, или индийского - по современным представлениям.27 Разумеется, доказать отсутствие влияния гораздо труднее, чем его наличие, ибо как можно полностью исключить какой-то еще неизвестный нам источник заимствования? Но если исходить из старого правила entia non sunt multiplicanda, то отсутствие у соседей греков сколько-ни(дь отчетливых следов метемпсихоза, равно как и тот факт, что он встречается во

многих дописьменных культурах от Австралии до Сибири,<sup>28</sup> делают излишним и поиски «религиозного гения», и необходимость связывать греческий метемпсихоз с влияниями и заимствованиями. Его зарождение вполне объяснимо в контексте трансформации греческой религии, происходившей в VIII—VI вв. и связанной не в последнюю очередь с изменением традиционных представлений о человеке, о его отношении к богам, наконец, о его душе.<sup>29</sup> Несмотря на распространившуюся моду писать о неких «орфи-

26 Традицию об Ономакрите принимают среди прочих: Rohde. *Psyche* II, 111; Guthrie. *Orpheus*, 115; Kern. *Religion*, II, 163; Nilsson. *GGR* I, 683; Orphism, 646; Jeanmaire H. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*. Paris 1951, 392; Burkert, 130 n. 58 (с оговорками); Adorno F. *Da Orfeo a Piatone*, *ACSMG* 14 (1975) 23 ff; Sabatucci D. *Criteri per una valutazione scientifica del 'misticoorfico' nella Magna Grecia*, *ibid.*, 38. Ср.: Linforth. *Op.cit.*, 350 ff; Kahn. *PP*, 166 n. 15; Graf. *Op.cit.*, 147 ff; West. *OP*, 249 f.  
 27 Fritz K. von. *Gnomon* 40 (1968) 8 f; Burkert, 133; GR, 444. Автор детальной работы об индийско-греческих контактах отрицает возможность заимствования метемпсихоза из Индии (Karttunen. *Op.cit.*, 112 f). Уэст видит здесь шаманское влияние (West. *OP*, 259 f).  
 28 *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V. XII (1921) s.v. *Transmigration*; Jensen A. *Myth and Cult among Primitive People*. Chicago 1963, 281 f, 290 f.  
 29 Nilsson. *GGR*, 694 f; Bremmer. *Op.cit.*, *passim*. О новых взглядах на ψυχή

141

ко-пифагорейцах» (никогда, впрочем, не существовавших), орфизм и пифагореизм существенно разнятся даже в своих немногих общих пунктах. Пифагорейский метемпсихоз уже потому выглядит заимствованной доктриной, что, в отличие от орфического, он лишен своего первоначального контекста, отсечен от антропологии и эсхатологии, которые и придавали ему характер религиозного учения. Согласно орфической антропологии, изложенной в мифе об убийстве Диониса титанами, человек создан из божественного и титанического начал и с самого своего рождения несет на себе то, что (может быть, не очень удачно) называют первичным грехом.<sup>30</sup> Представления о родовой вине человечества, наказании за нее в виде заточения души в тело, воспринимавшееся как тюрьма или даже как могила, и возможности избежать этого наказания играли центральную роль в орфизме.<sup>31</sup> Вполне возможно, что миф о растерзании Диониса титанами и вытекающая из него идея наследственной вины, с одной стороны, и представления о переселении душ - с другой, имеют разное происхождение. Для нас, однако, они с самого начала исторического пути орфизма выступают вместе. Идея вины, наследственной нечистоты и причастности к преступлению служила в орфизме своеобразным обоснованием того, почему же, собственно, душа обречена на многочисленные переселения. Одновременно она указывала на возможность спасения путем очищения и следования βίος орφικός, что ведет нас уже к орфической эсхатологии. Ничего подобного этой антропологии в пифагореизме нет, равно как и нет связанной с ней эсхатологии. Ни в одном из ранних свидетельств, которые можно определенно связывать с пифагорейцами, мы не находим того, чтобы переселение душ воспринималось само по себе как наказание за какие-то предшествующие грехи. Отождествление σῶμα = φρουρά, приписываемое пифагорейцам, на деле принадлежит орфикам.<sup>32</sup> Другое отождествление, σῶμα = σῆμα, которое связывают с Филолаем, содержится в одном из его подложных фрагментов (44 В 14), но, во-первых, оно представляет собой ссылку на λαλαοὶ θεολόγοι τε καὶ μάγνταις, т. е. на Орфея и

в VII в. см.: Dihle A. *Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus, Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*. Gedenkschrift für A. Stüber. Münster 1982, 9-20.  
 30 Guthrie. *Orpheus*, 107 f; Nilsson. *GGR*, 684 f.  
 31 Guthrie. *Orpheus*, 107 f; Nilsson. *GGR*, 687 f; Alderink. *Op.cit.*, 65 ff; West. *OP*, 22 f.  
 32 Burkert, 126 n. 33, 229 n. 55; Strachnan J. C. G. *Who Did Forbid Suicide at Phaedo* 62 b? *CQ* 20 (1970) 216-220.

142

Мусея, а во-вторых, явно противоречит взглядам самого Филолая на душу как на гармонию (44 А 23).<sup>33</sup> Единственное, что смог привести в качестве примера Уэст, - это следующее изречение: αγαθόν ο! λῶνοι, αὐτὰ δὲ ἦδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακὸν ἐπι κολάσει γὰρ ἐλθόντας δεῖ κολασθῆναι (Iam. VP 85).<sup>34</sup> Хотя оно содержится в том разделе, где Ямвлих трактует пифагорейские акузмы, его форма не похожа ни на один из трех известных типов (что это? что есть самое...? что надлежит

делать?), будучи скорее соединением первого и третьего типов. Ощущение «гибридности» усиливается еще и тем, что только первое предложение имеет параллели в пифагорейской традиции,<sup>35</sup> второе же является парафразом из эксцерпированного Ямвлихом аристотелевского «Протрептика»: τὸ φαναι δίδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολλᾶσαι μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων (fr. 60).<sup>36</sup> При этом сам Аристотель приписывает это мнение οἱ ἀρχαιότεροι, т. е. опять-таки Орфею и Мусею! Можно ли в таком случае говорить о пифагорейском происхождении приводимой Ямвлихом «акузмы»? По словам перипатетика Клеарха (fr. 38), некий пифагорец Евксифей утверждал, что душа привязана к телу в наказание и пребывает в нем до тех пор, пока бог не освободит ее по собственной воле. Кроме этой цитаты о существовании такого пифагорейца ничего неизвестно, и Буркерт справедливо замечает, что Евксифей – это фиктивный персонаж, в уста которого Клеарх вкладывает свою собственную доктрину.<sup>37</sup> Обнаружить мотив наследственной вины в древнем пифагореизме не удастся. Напротив, и в ранних, и в поздних источниках подчеркивается идея естественности и даже закономерности круговращения души по телам людей и животных. Об этом круговращении говорят Геродот (11,123) и Гераклид Понтийский (fr. 89), Аристотель (De an. 407 b 20) и Порфирий (VP 19). По словам Диогена Лаэртца, Пифагор первым стал учить, что душа совершает κύκλος ἀνάγκης, по очереди облекаясь то в одно, то в другое тело

33 Этого же взгляда придерживались и его ученики Симмий и Эхекрат (Pl. Phd. 85e, 88d). См.: Burkert, 271 f. От Эхекрата или от какого-то иного пифагорейца его перенял Аристоксен (fr. 118-119). Не совсем ясно, почему Готшэлк отрицает наличие этой идеи у Филолая: Gottschalk H. B. Soul as Harmonia, Phronesis 16 (171) 179-198. Филолай В 14-15, 21-22 - подложные фрагменты. 34 West. OP, 22. 35 Iam. VP, p. 48.20, 111.22. 36 «Почти цитата», - замечает Буркерт (Burkert, 168 п. 4). 37 Burkert, 124 п. 21.

(VIII,13). В пассаже из «Теологумен арифметики», явно содержащем и ранний материал, говорится, что душа Пифагора периодически воплощается в его тело через каждые 216 лет.<sup>38</sup> В том, как подчеркивается, что Пифагор помнил все свои предшествующие воплощения (Эмпедокл упоминает в этой связи о 10 или 20 человеческих поколениях), можно увидеть даже элемент удовлетворенного любопытства. Все это бесконечно далеко от настойчивого стремления орфиков «вырваться из многострадального, мучительного круга», как говорится в одной из золотых табличек, уйти от своего телесного начала и вновь слиться с богами.<sup>39</sup> Отсутствие (или, по крайней мере, маргинальность) идеи вины, будь то наследственной или личной, в пифагоровой версии метемпсихоза изымает его из контекста религии спасения и делает более похожим на религиозно-философское учение, тесно связанное с доктриной о вечном возвращении.<sup>40</sup> Если Пифагор и представлял круг перевоплощений неизбежным злом, вечно сопутствующим человеческому роду, то, вероятно, не большим, чем периодическое возвращение мира в свое первоначальное состояние. Круговращение души - лишь часть этого миропорядка, и потому мы не находим в традиции о Пифагоре следов представлений о том, что каждое следующее воплощение - это не только наказание за прошлые грехи,<sup>41</sup> но и ступень к будущему блаженству, а соответственно, оно должно быть лучше предыдущего. Любая душа вселяется в любое тело, замечает Аристотель со ссылкой на «пифагорейские мифы» (De an. 407 b 20). Предыдущие воплощения Пифагора никак не укладываются в «прогрессивный» ряд: сначала он был героем Евфорбом, затем по одной версии - рыбаком (Her. Pont. fr. 89),

38 Theol. arith. 58 = Aristox. fr. 12. 39 Уже Роде отмечал этот контраст пифагореизма с учением орфиков и Эмпедокла, но существование метемпсихоза без конечного освобождения от телесной сущности и земной жизни казалось ему kaum denkbar (Rohde. Psyche II, 165 n. 2). 40 Eud. fr. 88. 41 Согласно Роде, пифагорейская доктрина обуславливала каждое следующее воплощение делами, совершенными в прошлой жизни, но приводимые им свидетельства (Rohde. Psyche II, 163) крайне неубедительны. Почему, собственно, τὸ δίκαιον = τὸ ἀντιτελονθὸς должно относиться к делам в прошлой, а не настоящей жизни? Справедливость «по-пифагорейски» - это воздаяние равным за равное (потому ее и отождествляли с четверкой, т. е. 2 X 2), и это правило нужно было соблюдать здесь и сейчас, отнюдь не дожидаясь будущей жизни.

по другой - гетерой (Dikaear. fr. 36).<sup>42</sup> Чем провинился Евфорб и чем заслужила гетера воплощение в Пифагора? Что должно было ждать его в конце всех этих перерождений - становился ли он богом, как вещал о себе Эмпедокл (31 В 112),<sup>43</sup> возвращалась ли его душа к богам, как того желали орфики? Ответ на эти вопросы весьма сложен, и не только из-за отсутствия в пифагореизме общепризнанной религиозной доктрины или фрагментарности сведений об учении самого Пифагора. Создается впечатление, что конец путешествий души (в отличие от предшествующих воплощений, о которых Пифагор, должно быть, рассказывал сам) не очень интересовал его, и потому на этот счет трудно найти что-либо определенное. В качестве местопребывания души после смерти традиция указывает Аид, Солнце и Луну и даже Млечный путь,<sup>44</sup> но были ли они промежуточными или окончательными пунктами? В Кротоне Пифагора называли Аполлоном Гиперборейским; пифагорейцы считали его одним из героев (Arist. fr. 191-192); в Италии ему отдавались героические почести (Arist. Rhet. 1398 b 14); если верить Тимею, на месте его дома был даже учрежден храм (FGrHist 566 F 131). Трудно, однако, оценить, насколько все это связано с метемпсихозом, точнее, с тем, что должно было произойти с душой Пифагора согласно его учению. Собственно говоря, представить себе такую версию метемпсихоза, которая не включала бы в себя надежду на лучшее существование в ином мире, не так уж сложно - сходные примеры есть в этнографической литературе. Этому, правда, противоречат стихи Иона, в которых со ссылкой на учение Пифагора говорится о счастливом существовании души Ферекида после смерти (36 В 4). Впрочем, что конкретно имел в виду Ион, не очень ясно; кроме того, он приписывал Пифагору создание орфических поэм, и мы не знаем, насколько ему была ясна разница между орфическим и пифагорейским метемпсихозом.<sup>45</sup>

Если наше понимание пифагорова метемпсихоза верно и если такое учение было его главной религиозной доктриной, то что, в сущности, обещал он людям или, по крайней мере, своим ученикам? Судя по тому, что с метемпсихозом в пифагорейской шко-

42См.:	Rohde.	Psyche	Π,	417	ff.
43	Псевдопифагорейские	Χρυσία	ελη	повторяют	его слова.
44	Солнце и луна - острова блаженных, говорит одна из акусм, другая упоминает о суде в Аиде, третья называет землетрясение сходкой мертвецов (Iam. VP 85). См. также: D.L. VIII,14 и 31-32 (из Александра Полигистора); Burkert, 364 п. 75, 367 п. 90.				
45	См.: Kranz. Vorsokratiches II, 228.				

ле дело обстоит очень неопределенно, - не так уж много. Свидетельств, прямо связывающих его с именами конкретных пифагорейцев, нет; зато фактов, противоречащих их вере в метемпсихоз, немало. Прежде всего, у пифагорейцев никогда не было единого учения о душе, какое было, например, у орфиков. Гиппас считал душу огнеподобной (18 А 3); Гиппон, который вообще фигурирует в традиции как θεός, полагал, что она состоит из воды (38 А 3, 10); некоторые пифагорейцы, по словам Аристотеля, называли душу гармонией (среди них - Филолай и его ученики), другие видели ее в пылинках, носящихся в воздухе, или в том, что их движет (Arist. De an. 404 a 16, 404 b 27; DK 44 А 23).<sup>46</sup> Как совместить с верой в метемпсихоз анатомические опыты Алкмеона и Гиппона или идею Алкмеона о принципиальном различии между людьми и животными (24 А 5)? Почему ученики Филолая впервые узнают об этой доктрине не от своего учителя, а от Сократа (Pl. Phd. 61d-62b)? Отчего ученик «последних пифагорейцев» Аристоксен, отец которого был близок к Архиту, не только не верил в метемпсихоз, но и отказывался признать, что Пифагор не ел мяса? (fr. 28-29). Несомненно, что в переселение душ верил сам Пифагор, равно как и некоторые его последователи, имена которых, впрочем, нам неизвестны,<sup>47</sup> если не иметь в виду нескольких «пифагористов», упомянутых в средней комедии. Но ясно и другое: связывать метемпсихоз с любым пифагорейцем только в силу его принадлежности к школе нет никаких оснований. «Общепифагорейской» религиозной доктрины никогда не существовало - равно как и «общепифагорейской» философии. Еще более противоречивым образом обстоит дело с вытекающими из метемпсихоза запретами, в частности с вегетарианством. Если орфическая традиция на этот счет однозначна - ἐμψυχὼν ἀλέ-χεσταί,<sup>48</sup> то в источниках о пифагорейцах соседствует сразу несколько взаимоисключающих версий<sup>49</sup>: 1) пифагорейцы полностью воздерживались от

мяса, а Пифагор - даже от общения с мясниками;50 2) он предписывал не употреблять в пищу мясо некото-

46	См.	ниже,	V,2.
47	Алкмеон верил в бессмертие души и ее круговое вращение, подобно Солнцу (24 А 1, 12). Если это и связано с метемпсихозом, то выглядит как его дальнейшая трансформация в чисто философскую доктрину. См.: Burkert, 296	п.	98.
48	Eur. Hipp. 952 if; Pl. Leg. 782c (OF, test. 212-213). См. также: Haussleiter J. Der Vegetarismus in der Antike. Berlin 1935,	83	ff.
49	Материал собран	в: Haussleiter.	Op.cit., 97 ff.
50	DK 58 D; Eudox. fr. 325. Burkert, 180 n. 8.		

#### 146

рых животных либо определенные части животных;51 3) пифагорейцам позволена была мясная пища, но только от жертвенных животных;52 4) Пифагор не только ел мясо, но и приносил кровавые жертвы и даже ввел мясную диету для атлетов.53 Несмотря на множество попыток разделить свидетельства по периодам или по группам («математики» и «акусматики»), полностью гармонизировать все версии не удается и остается полагать, что противоречивой была не только традиция, но и действительность. Если иметь в виду не только самого Пифагора, но и ранних пифагорейцев в целом, исключенными кажутся лишь два крайних варианта, т. е. что они не ели мяса совсем или что у них вообще не было никаких запретов. Пифагорейские гетерии, в отличие от орфических фиасов, были теснейшим образом связаны с политической деятельностью, которая насильственно диктовала отход от полного запрета на мясную пищу. От политика, находящегося у власти, любой официальный религиозный праздник требовал участия как в жертвоприношениях, так и в последующей трапезе. «Своим отказом от мясной пищи пифагорейцы изолировали себя от главных институтов социальной и даже политической жизни», - утверждает Паркер.54 Примеров такой изоляции он, правда, не приводит и понятно почему: все наши свидетельства говорят как раз об обратном.55 Впрочем, если бы пифагорейцы действительно придерживались строгого вегетарианства, то последствия этого были бы именно такими, как их формулирует Паркер. Насколько можно полагать, выход, найденный пифагорейцами, а может быть, уже и самим Пифагором, был вполне в греческом духе элегантен и прост: души умерших не вселяются в тела жертвенных животных, и потому их мясо можно безбоязненно вкушать! Об этом говорят три наиболее информированных автора IV в.: Гераклид

51	Her. Pont. fr. 40; Arist. fr. 194; Aristox. fr. 25. Burkert, 181 n. 113. 52Arist. ap. Iam. VP 85; Her. Pont. fr. 40; Aristox. ap. Iam. VP 98 = DK 58 D 1a.		
53	Her. Pont. fr. 40; Aristox. fr. 28-29; Аполлодор (IV в.) ap. D.L. VIII,12; D.L. VIII, 12; Porph. VP 15. Burkert, 181 n. 111.		
54	Parker.	Op.cit,	296.
55	Особенно характерны многочисленные анекдоты о Милоне, пифагорейском атлете и полководце. Уже Аристотель называет его <i>λοῦφαγος</i> (fr. 520); вес его пищи специально измерялся (Arist. NE. 1106 b 3); согласно более поздним источникам, он съедал в день 20 мин (ок. 9 кг) мяса и столько же хлеба и выпивал три хойника (ок. 10 л) вина (FHG IV,513). См.: Jüthner. Op.cit, 66, 71; RE 15.2 (1932) s.v. Mion (2); Haussleiter. Op.cit, 124 f.		

#### 147

Понтийский, Аристотель и Аристоксен.56 У Аристотеля на этот счет приводится соответствующая акусма, которая сводит на Нет все предположения о том, что просвещенные «математики» лишь частично воздерживались от мяса, тогда как суеверные «акусматики» вообще его не ели. Найденное пифагорейцами решение позволяло придерживаться веры в метемпсихоз (тем, кто этого хотел) без отказа от политической и общественной деятельности. Едва ли есть повод видеть в этом решении позднюю рационализацию изначально полного запрета на мясную пищу: оно было необходимо именно в период расцвета пифагорейских гетерий в Южной Италии, а не в конце V-первой половине IV в., когда их участие в политике стало уже не столь актуальным.57 В отличие от запрета на мясо, свидетельства о воздержании от бобов гораздо однозначней.58 Отрицание этого факта Аристок-сеном59 также означает, что ему была известна традиция, связывающая Пифагора с запретом на бобы. Подобные же предписания мы встречаем у

Эмпедокла (В 141) и в орфической поэзии (OF, fr. 291), что, казалось бы, тесно связывает запрет на бобы с метемпсихозом.<sup>60</sup> Вполне вероятно, что в орфизме запрет на бобы толковался (но едва ли возник) на основе метемпсихоза; в то же время подобный запрет был и в других культах, никак не связанных с этой доктриной, например в Элевсинских мистериях.<sup>61</sup> В интерпретациях пифагорейского запрета у Аристотеля и Гераклида Понтийского прямой отсылки к метемпсихозу нет, а Каллимах говорит о том, что бобы плохо перевариваются, и потому он, вслед за Пифагором, советует от них воздерживаться. Это замечание придает запрету на бобы иной аспект, связанный с медицинской диететикой. Эмпедокл был не только проповедником метемпсихоза, но и врачом, а в Кротоне процветала медицинская школа, основой которой была именно диететика.<sup>62</sup> Игнорировать медицинский аспект запрета на бобы тем более опрометчиво, что в последние десятилетия историки медицины все чаще обращают внимание на болезнь, называемую фавизм (от *Vicia vaba*). Будучи распространенным в

56 Arist. ap. Iam. VP 85; Her. Pont. fr. 40; Aristox. ap. Iam. VP 98 = DK 58 D la.

57 См. также: Burkert. GR, 450 f.

58 Arist. fr. 195; Her. Pont. fr. 41; Callim. fr. 553.

59 «Из стручковых Пифагор особенно одобрял бобы, ибо они действуют смягчающе и слабят: поэтому-то он питался ими чаще всего» (fr. 25).

60 Burkert, 183 f.

61 Porph. De abst. IV,16; D.L. VIII,33; Artemid. Oneirocr. 1,68; Paus. 1,37.4.

62 См. ниже, IV,5.1.

#### 148

Южной Италии и на Сицилии, а также в некоторых других районах Средиземноморья, фавизм представляет собой генетически передаваемую идиосинкразию на *Vicia vaba*; он может приводить к тяжелым расстройствам здоровья и даже к летальному исходу.<sup>63</sup> О возможной связи фавизма с пифагорейским запретом на бобы писалось уже не раз,<sup>64</sup> особенно детально ее исследовал Грмек, пришедший к следующему выводу: на фоне особого внимания, которое уделяли пифагорейцы воздействию пищи на состояние организма, есть основания полагать, что Пифагор и Эмпедокл знали об этой идиосинкразии, хотя и в неопределенной форме.<sup>65</sup> Разумеется, это обстоятельство не превращает религиозный запрет в рациональное медицинское предписание, оно лишь демонстрирует, что оба аспекта пифагорейского запрета вполне могли сосуществовать. Предпочтение медицинского обоснования легко раскритиковать как «наивный рационализм», что кажется вполне справедливым. Но не менее ли наивно систематическое предпочтение религиозно-магических и культовых мотивировок во всем, что касается древнего пифагореизма?

63 Grmek M. D. Diseases in Ancient Greek World. Baltimore 1989, 210 ff, 233 ff.

64 Brumbaugh R. S., Schwartz J. Pythagoras and Beans: A Medical Explanation, CW73 (1980) 421-422; Scarborough J. Beans, Pythagoras, Taboos, and Ancient Dietetics, CW 75 (1982) 355-358.

65 Grmek. Op.cit, 240 f.

Подготовлено по изданию:

Жмудь Л. Я.

Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. — СПб.: ВГК-Алетейя, 1994. — Учебное издание.

ISBN 5 — 86050 — 066 —1

© Л.Я. Жмудь, 1994 г.