

УДК 1 (091)

М. Н. Вольф

Институт философии и права СО РАН
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: wolfarch@yandex.ru

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ПОИСКА И ДИСКУССИЯ ОБ ИДЕЕ ПРОГРЕССА: КСЕНОФАН В 18 ДК

В статье анализируется становление философского поиска с позиций идеи человеческого прогресса во фрагменте В 18 ДК. Делается вывод, что Ксенофан вынужден занять скептическую позицию в представлении о богах, не имея наглядных доказательных средств против традиционных богов или в поддержку собственного видения бога. Отсутствие у Ксенофана убедительных средств обоснования делает необходимым для него разработку инструмента доказательства или наглядной демонстрации (*deiknumi* vs. *upodeiknumi*), и он намечает скептическую программу. Это делает уместным интерпретацию его учения как ориентированного на новую концепцию философского поиска, *дидзесис*, который опирается не на божественный характер открытий, а на рациональную эмпирическую или теоретическую проверку, на демонстративный метод. Делается вывод, что идея прогресса в Античности связана с поиском (*дидзесис*), с исследованиями и открытиями, а всякий поиск знания в Античности оказывается не просто планомерным, но и необходимым.

Ключевые слова: Ксенофан, философский поиск, исследование, открытие, прогресс, Античность, раннегреческая философия.

Фрагмент Ксенофана В 18 ДК, как правило, рассматривается в контексте нескольких проблем, в частности, это проблема «теологии» у Ксенофана, возникшая в связи с тем, что употребленное им во множественном числе «боги» в этом фрагменте противоречит некоторым концепциям введения им новой монотеистической теологии, и проблема человеческого прогресса в контексте оппозиции между божественным откровением и собственно человеческими открытиями. Мы рассмотрим эти проблемы, поставив их в контекст происхождения философского метода, – эпистемического или философского поиска (*δίζησις*) – в раннегреческой философии.

В явном виде мы встречаемся с соотношением глаголов *δίζημαι* и *εὕρισκω*, выражающих принцип философского поиска – исследование и делаемые на его основании открытия – впервые именно в этом фраг-

менте Ксенофана, который часто рассматривают как свидетельство в пользу прогресса в человеческих знаниях:

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς
ὑπέδειξαν
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες εἰφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Боги не показали смертным всех вещей изначально,
Но со временем они, исследуя, открывают лучшее¹.

В целом возникновение идеи прогресса в Античности в отношении В 18 ДК понятно: на фоне всеобщего признания поэтами-современниками Ксенофана того, что только боги обеспечили человека всем необходимым, в данном фрагменте усматривается явное противоречие с этой общепринятой точкой зрения. Идея открытия здесь приписывается самим людям, причем, при неко-

¹ Цит. по: [Leshner, 1991]. В русском переводе «Фрагментов ранних греческих философов» текст выглядит следующим образом:

Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально,
Но постепенно (χρόνῳ), ища, лучшее изобретают.
Как видно, εἰφευρίσκουσιν переведено как «изобретение»... [Фрагменты..., 1989].

торых истолкованиях фрагмента (как, например, в приведенном выше переводе), эти открытия осуществляются без участия богов. Идея прогресса, выраженная в данном фрагменте (поэтический вариант его названия – «Гимн прогрессу»), поддерживается преимущественным большинством историков философии². Первым заговорил о выраженной в этом фрагменте идее прогресса Теодор Гомперц, причем пришел к этому выводу на основании вышеупомянутых глаголов философского поиска [Gomperz, 1896. P. 132ff]. В исследовательской литературе можно встретить ряд возражений на позицию прогресса у Ксенофана, в частности у [Tulin, 1993]. По мнению А. Тулина, давая такую реконструкцию фрагменту, Гомперц практически вложил отсутствующую в источнике идею прогресса в немецкий перевод фрагмента: «ни его “selbst” [сами], ни “allmählich” [постепенно] не соотносятся ни с чем в греческом тексте» [Ibid. P. 131]. Иначе говоря, Гомперц обыденным значениям этих слов «искать» и «находить» придал модернизированный смысл «исследовать» и «открывать». По мнению Тулина, развивающие эту реконструкцию пропоненты Гомперца продолжают в каком-то смысле модернизировать значения глаголов, использованных Ксенофаном во фрагменте, так что уже за этими осовремененными смыслами трудно усмотреть то, чем они являлись во времена Ксенофана. Так, ζῆτοῦντες понимается как *их собственные исследования*, ἐφευρίσκουσιν – *открывать* в значении изобретений, как у А. В. Лебедева. Касаются эти нововведения и глагола ὑπέδειξαν, его обычный перевод должен быть «открывать», но в модернизированном виде ему часто придают значение, близкое божественному откровению. Тулин подчеркивает, что в VI в. значения этих слов были куда более общими, тогда как сам Гомперц полагался в первую очередь не на значения, а на семантику этих используемых слов [Ibid. P. 131]. В качестве обоснования своей позиции Тулин приводит ссылки на Гомера и Гесиода.

² Мы позволим себе привести только несколько имен, в противном случае список будет весьма обширным: [Kleingünther, 1933; Cherniss, 1957; Havelock, 1957; Guthrie, 1962; Edelstein, 1967; Fränkel, 1968; Dodds, 1973; Babut, 1977; Heitsch, 1983; Leshner, 1991; Tulin, 1993].

Действительно, в архаических текстах можно встретить самые обыденные значения этих слов, как, например, в «Илиаде», 16, 713: «Думал (δίξε), сражаться ль ему?», где «искать» используется в значении размышления, или в «Одиссее», 1, 261: «яд смертоносный ища (διζήμεος)», в значении «добывая» и т. п. Нам же, в свою очередь, кажется, что предложенная Гомперцем интерпретация, лежащая в основе и приведенного нами перевода, и отчасти – перевода А. В. Лебедева, справедлива именно в силу использования семантики слов, тем более, если не вкладывать в них сугубо современных значений (как в случае с переводом «изобретение»). Семантика используемых во фрагменте глаголов вполне соответствует и архаическим значениям слов: «исследовать» – искать, опираясь на знаки, следы; «открывать» – находить в результате поиска. Действительно, в текстах Гомера и Гесиода встречаются и самые общие значения, но эти тексты отделяют от текстов Ксенофана не только столетия: существенно различаются и те задачи, которые стояли перед эпическими авторами и перед Колофонцем. Утверждать однозначно, что Ксенофан использовал только обыденные значения этих слов, по меньшей мере, странно – не исключено, что спустя два века ко времени Ксенофана у них вполне могли появиться дополнительные коннотации: ведь появились же они в значении этих слов спустя два века после Ксенофана в гиппократовском трактате «О древней медицине» и, вероятно, у Гераклита³.

Другим аргументом Тулина уже не столько против семантической реконструкции рассматриваемых глаголов Гомперца и усматриваемой в ней модернизации значений, а скорее против идеи человеческого прогресса, который она привносит, является указание на ложную, по его мнению, дистинкцию между богами и смертными. Действительно, содержание строк 18.1 и 18.2 фрагмента явно можно свести к краткой формуле: «Не боги, но люди». Тулин утверждает, что, вопреки логике фрагмента, нет никаких оснований считать, что Ксенофан действительно мог проводить резкое различие между смертными и бессмертными, людьми и богами, поскольку оно просто не

³ Подробнее об этом см.: [Вольф, 2011a; Naddaf, 2005. P. 22–23, 174 n. 51].

характерно для архаической Греции [Tulin, 1993. P. 131–132]. Вывод, к которому приходит Тулин, следующий: «даже утверждение о человеческих открытиях в 18, 2 не устраняет с необходимостью продолжительного взаимодействия с богами..., тогда становится ясно, что ничто в языке фрагмента в любом случае не делает необходимой интерпретацию Гомперца» [Ibid. P. 132].

На наш взгляд, это достаточно слабый аргумент, особенно если не упускать из виду оригинальную точку зрения Ксенофана на богов. Действительно, архаика еще не пришла к идее трансцендентного бога, и различия между смертными и бессмертными заключаются, пожалуй, только в содержании этих эпитетов, и, вероятно, на этих основаниях аргумент «раз нет принципиальных различий между людьми и богами, то и коммуникация возможна, а значит, именно боги сообщили людям некоторые знания» Тулин считает приемлемым в реконструкции содержания фрагмента, подчеркивая, что Ксенофан в этом фрагменте не отрицал вмешательства богов в достижение знания. Из чего следует, что точка зрения Ксенофана на получение знания должна вполне укладываться в контекст архаических предсказательных практик, в рамках которых именно боги сообщают людям истину о мире. С другой стороны, имеется прекрасный пример в рамках средневековой культуры, когда ничто не мешает непостижимому трансцендентному богу посредством богооткровения делиться с человеком некоторыми знаниями, хотя справедливости ради нужно отметить, что эти знания не ведут к прогрессу. Итак, промежуточный итог анализа фрагмента Ксенофана, на основании аргументов Тулина, выглядит следующим образом: реконструкция идеи прогресса, если она выражена формулой «Не боги, но люди» в В 18 DK и приписывает открытия только людям, без участия богов, несостоятельна.

Поскольку нас в первую очередь интересует различие «исследования» и «открытия», и вопрос о том, употреблял ли Ксенофан эти слова в обыденном, общеразговорном смысле или они уже имели некоторое новое, «научное» содержание», понятийную нагрузку, то мы присоединимся к дискуссии об идее прогресса у Ксенофана только отчасти и именно с этой стороны. Мы видели, что Тулин считает, что это не так. Со своей

стороны, мы оформим аргументы в поддержку позитивного ответа на этот вопрос и исходить также будем из представлений Ксенофана о богах.

Нам придется согласиться с тем, что жесткой дистинкции между смертными и бессмертными архаика не признавала, и боги и люди принадлежат одному и тому же миру, но, что важно отметить, у них существенно различается уровень знания о мире, при этом человек способен со своей стороны увеличивать объем этого знания. Вопрос лишь в том, все ли знания человек должен получить от богов, или часть знания он способен добыть самостоятельно? Ответ Ксенофана кроется в лексике фрагмента: и боги открывают, и люди открывают, но глаголы в греческом языке используются различные, боги ὑπέδειξαν, люди же – ἐφευρίσκουσιν.

Следует обратить внимание на глагол ὑπέδειξαν, который использует Ксенофан. Обычно глагол ὑποδείκνυμι переводится как «показывать мельком, указывать, обнаруживать» и восходит к глаголу δείκνυμι со сходными значениями «показывать, разъяснять», за исключением той существенной разницы, которая вносится приставкой ὑπό («под, из») в составе этого слова⁴. Тулин считает, что переводить глагол со смыслом «открывать» как «божественного откровения» означает неоправданно модернизировать его. Но именно благодаря приставке ὑπό этим словом приобретает оттенок «показывать секретным, частичным, непрямой способом». Такой способ «открывать» знание является особым, специфическим способом, характеризующим коммуникацию богов, и именно это слово чаще всего используют архаические авторы, чтобы сказать о непрямой коммуникации богов с людьми [Leshner, 1991. P. 237 n. 19]. О таком характерном способе передачи знания богами шла речь в [Вольф, 2011б], где мы специально подчеркивали, что этот непрямой, скрытый способ передачи знания чреват многими ошибками в его интерпретации. Таким образом, можно сделать вывод, что даже если боги и открывают какие-то знания человеку, они не делают этого в полной мере, прямо или открыто, более того, такое

⁴ Наиболее показательный пример современного употребления этого же слова – δείκνυμι – со сходным значением в словосочетании «аподиктическое доказательство».

знание требует предварительной реконструкции и может вести к ошибкам. В таком случае, вырисовывается еще один смысл фрагмента: люди исследуют мир и находят в нем то, что по каким-то причинам боги не захотели им открыть (или вовсе не собирались), как, например, повествуется в известном мифе о получении людьми огня. Но, как следует из этого же мифа, люди не сами открыли огонь, им помог Прометей, т. е. не одни боги, так другие помогли сделать открытие. Что любопытно отметить в этой связи, Ксенофан, казалось бы, отмечая роль богов в человеческих открытиях, совершенно не обсуждает ни в этом отрывке, ни в других фрагментах, тему «культурного героя» или косвенно связанную с ней гесиодовскую тему «Золотого Века» и постепенного ухудшения человеческой цивилизации, которые в большей мере соответствуют архаической идее вмешательства богов в человеческие исследования мира.

В связи с этим напрашивается другой вопрос: а могут ли вообще боги что-либо сообщать или открывать людям? Этот вопрос возможен и с учетом весьма оригинальной точки зрения Ксенофана на то, что такое боги, которая существенно расходилась с общепринятой концепцией. Известные фрагменты Ксенофана – В 14 и В 15 DK и некоторые другие – полны критикой, как считается, традиционного антропоморфистского взгляда на богов и на то, что люди считают себя подобными богам⁵:

Но люди мнят, что боги были рождены,
Их же одежду имеют, и голос, и облик
[такой же] (В 14 DK).

Если бы руки имели быки и львы или
<кони,>

Чтоб рисовать руками, творить изваянья,
как люди,

Кони б тогда на коней, а быки на быков
бы похожих

Образы рисовали богов и тела их ваяли,
Точно такими, каков у каждого собственный облик (В 15 DK).

В ряде следующих фрагментов (В 23–26 DK) Ксенофан описывает свое видение бога:

[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший,
Не похожий на смертных ни обликом,
ни сознанием (νόημα). (В 23 DK).

Весь целиком он видит, весь сознает (νοεῖ) и весь слышит. (В 24 DK).

Но без труда, помышленьем ума он все потрясает. (В 25 DK).

Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе,

Переходить то туда, то сюда ему не пристало. (В 26 DK).

Именно эти фрагменты зачастую трактуются исследователями как первое проявление монотеизма, трансцендентальных взглядов у Ксенофана, выражение первой идеи об абстрактном боге философов и т.п. Любопытно, но столь радикальная «реформа» религии тем не менее не помешала Ксенофану в других своих сочинениях упоминать традиционных богов и традиционные культовые практики так, словно никакой «религиозной реформы» и не было⁶. Как объяснить эту неувязку? Объяснений можно найти множество: от различного назначения сочинений (публичного, личного, праздничного и т.п. характера) до хронологической их последовательности (ранние, поздние), но, на наш взгляд, наиболее приемлемым будет признание скептической точки зрения на богов у Ксенофана. Иначе говоря, Ксенофан не столько отрицает традиционных богов, сколько не может найти убедительного доказательства их существования.

Выступая против антропоморфизма и, на первый взгляд, отказываясь от него, Ксенофан все-таки сохраняет человеческие черты в своем Боге, но в очень необычной, «гротескной манере», по выражению П. Фейерабенда [Feuerabend, 1987. P. 16]. Фейерабэнд задается любопытным вопросом в связи с представлением Колофонца о богах: с чем мы имеем дело в случае этих фрагментов Ксенофана, с *критицизмом* религиозной концепции или простым *отрицанием* идеи традиционных богов? Решает он этот вопрос посредством двух посылок [Ibid. P. 16–17]: критицизм справедлив, если

⁶ Вопрос множественного числа θεοί и особенности видения Ксенофаном божества давно и часто обсуждаются в научной литературе. См.: [Freudenthal, 1886; Pötscher, 1964; Babut, 1974] и мн. др.

⁵ Цит. по: [Фрагменты..., 1989].

(А) концепция бога, которая изменяется от одной культуры к другой, нигде не справедлива или, наоборот, она везде справедлива, т. е. либо должен иметься некий универсальный бог или его нет вообще;

(В) адресат этого критицизма согласен с (А), хотя бы косвенно. В противном случае, как пишет Фейерабенд, всегда можно получить ответ в духе: «все, что говорится, не имеет отношение к нашим богам, а то интеллектуальное чудовище, о котором вы говорите – ваше собственное изобретение, плод вашего воображения».

Вывод, к которому в итоге приходит Фейерабенд: «(А) и (В) не применимы к гомеровскому миру; Ксенофан *отрицает* этот взгляд на мир, но не имеет против него *аргументов*» [Ibid. P. 18].

Эти две предпосылки, выстроенные как сугубо рациональная схема, умозрительные в своей основе и исходящие из идеи отсутствия универсализма в архаической Греции, тем не менее, вполне справедливы и продуктивны для интерпретации концепции Ксенофана. Ни он сам, ни кто-либо другой не мог бы привести убедительных, доказательных, вернее сказать, *наглядных* (например, *эмпирических*) доводов в пользу или против *любой* имевшейся концепции божества. Без этого любой критицизм превращается в критиканство и насмешки. По мнению Ксенофана, в понимании богов следует исключить все социальные, фенотипические и поведенческие особенности, оставив только интеллектуальные антропоморфные характеристики. Но при этом возражение «боги эфиопов похожи на эфиопов, а потому не могут считаться богами для всех» оказывается не сильнее установки «богом должен считаться тот, кто весь целиком мыслит», которая хотя и кажется универсальной, поскольку мышление присуще человеку как виду, а потому и более приемлемой и в силу универсальности должна удовлетворять требованию (А), тем не менее, также несостоятельна, поскольку, как мы сказали, адресат критицизма, «эфиопы», должен получить не только приемлемую концепцию (А), но и, в соответствии с требованием (В), достаточное и убедительное обоснование этой концепции (А).

Так, и отрицание традиционных богов, и признание собственного бога единственно возможным нуждаются в убедительном доказательстве, в противном случае критика

будет расценена как насмешка над богами. Но единственным приемлемым рациональным доказательством на момент выдвижения Ксенофаном своих идей была бы эмпирическая демонстрация, а обычным успешным доказательством на тот момент являлась отсылка к авторитетным источникам, которые также не обладают *прямыми эмпирическими доказательствами*, а только *свидетельствами*: большинство источников того времени согласны, что боги только «частично открывают» (ὑπέδειξαν) свое существование посредством своих творений, но никогда не демонстрируют самих себя.

Возвратимся теперь к вопросу о том, открывали ли боги знания людям с точки зрения Ксенофана. Если бы Ксенофан отрицал традиционных богов, ответ был бы однозначен: не открывали, поскольку не существуют. Но собственно отрицание Ксенофаном богов мы обосновать не смогли (не смог бы и он сам, в силу отсутствия наглядной демонстрации), но тогда единственным выводом остается признать тот факт, что он *сомневался* в их существовании. Этим вполне может объясняться не четкий смысл В 18.1. То же самое касается и его собственных представлений о божестве: в том виде, в котором он предлагает своим слушателям эти представления, они не менее и не более обоснованы, чем представления о традиционных богах и также оказываются только предметом скептических рассуждений, но не доказательной позиции. Кроме того, те фрагменты и свидетельства о боге Ксенофана, которыми мы располагаем, не дают нам никакой возможности понять, способен или нет такой бог вмешиваться в дела людей. Ведь если он «без труда, помышленьем ума все потрясает», то это означает, что также без труда он способен открыть человеку все знание о мире; но не открыл. Можно предположить только, что если Ксенофану претило в богах любое поведенческое и социальное сходство с людьми, то тогда и вмешательство в дела людей, обычное для гомеровских богов, было бы несвойственно для его бога.

Таким образом, в проблемном плане в учении Ксенофана можно усмотреть развилку, которая намечает дальнейшие направления в развитии древнегреческой философии. Первый путь: отсутствие убедительных средств обоснования делает не-

обходимым разработку инструмента доказательства или наглядной демонстрации, $\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\nu\upsilon\mu\iota$ (ср. Аристотель), через рациональное переосмысление $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\nu\upsilon\mu\iota$, частичного или секретного способа открывать информацию, характерного для «откровения», к знанию пусть частичному, но лишённому шлейфа божественной секретности и недосказанности. Именно этот путь, на наш взгляд, наиболее соответствует новому философскому методу *дидзесиса*, который также опирается не на божественный характер истолкований, а на рациональную эмпирическую или теоретическую проверку, на демонстративный метод. Второй путь намечает скептическую программу⁷, поскольку в рациональной системе если нет возможности доказать истинность, то остаётся в ней только сомневаться.

В любом случае, мнение Ксенофана, выражённое в В 18 DK, может быть реконструировано следующим образом: есть ли боги (бог) или нет, способны ли они (он) или нет в процессе познания, люди должны привлекать исследование уже накопленных фактов и тогда, опираясь на него, они будут «открывать лучшее» или «открывать лучше», т. е. эффективнее. Иными словами, при таком прочтении фрагмента Ксенофан видится сторонником исследований и открытий, которые делаются на их основании.

Теперь, как и в нашей вышеупомянутой статье, мы должны вернуться к обсуждению слова $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$, «лучшее», поскольку именно оно позволяет сказать, что, вне зависимости от того, как мы ответим на вопрос об активности божественного вмешательства в человеческое познание, у человека есть возможность делать это самостоятельно: «открывать лучшее» или «открывать лучше», т. е. эффективнее. Тогда в В 18 DK подчёркивается прежде всего другой аспект, независимый от представлений о намерении богов: раз люди *ищут*, то *поэтому и находят*, и находят *лучшее*, чем получили бы, если бы не искали. Именно при такой трактовке открывается более яркая перспектива для признания как идеи прогресса у Ксенофана, так и явно связанная с ней идея философского поиска.

⁷ Скептицизм Ксенофана достаточно часто обсуждается в научной литературе. См., например: [Wiesner, 1997].

В заключение следует вернуться и к выводам А. Тулина. В конечном счете, ему не удалось в полной мере опровергнуть наличие идеи прогресса у Ксенофана, и вывод, к которому он приходит, не столь радикален: боги могут открывать людям некоторые знания, но поскольку человеческая цивилизация нуждается в благах и люди хорошо осознают, что за блага им нужны в первую очередь, то именно на этом и сосредоточены их поиски. Поэтому, пишет Тулин, фрагмент не может рассматриваться в контексте «рационалистической» оппозиции архаическим религиозным представлениям, но исключительно в рамках более общей проблемы отхода от примитивного состояния человеческого существования [Tulin, 1993. P. 137]. Другими словами, Тулин помещает проблему источника человеческого знания в иной контекст, рассматривая ее не с позиций, *что есть источник* человеческого знания, а с позиций *исторического происхождения и развития человеческих благ*, что позволяет ему и сохранить идею прогресса, и отойти от рационалистской интерпретации Гомперца. Выше мы показали, почему не можем в целом согласиться с таким выводом. Но что важно отметить в результатах Тулина? Источник человеческого знания – это развитие человеческих благ, в которых человек нуждается для своего дальнейшего благополучного существования. Развиваясь, человечество *уже знает*, в чем оно нуждается более всего, и развитие, во-первых, идет в определенном направлении, заранее заданном исходными запросами общества, а во-вторых, это развитие будет *необходимым* в силу этих же самых запросов. Таким образом, вывод Тулина хотя и ограничивает античную идею прогресса, отказывая ей в рационалистических установках, но тем не менее, хорошо демонстрирует, что прогресс связан с поиском (*дидзесис*), с исследованиями и открытиями, но всякий поиск знания в Античности оказывается не просто планомерным, но и необходимым.

Возвращаясь к фрагменту В 18 DK, мы хотим подчеркнуть, что действительно, в силу отсутствия и полного текста, и контекста «Гимна Прогрессу», сам Ксенофан мог вкладывать в этот фрагмент любые смыслы: он мог быть озабочен исключительно моральным поведением сограждан, мог ничего не писать о развитии эмпирического или теоретического знания, мог даже не подо-

зреть о возможности прогресса, но плотность терминологии, указывающей на философский поиск всего в двух строчках фрагмента, не может быть случайной. Важно подчеркнуть то, что эти две строчки фрагмента сохранили и донесли до нас самую идею успешного человеческого познания, отыскания истины, лишенных сверхъестественного вмешательства (неважно, прервалось ли это вмешательство в какой-то момент, или его никогда не было), что человек самостоятельно способен исследовать и делать открытия, и результаты этих действий непременно будут лучшими.

Список литературы

Вольф М. Н. «Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода // СХОЛН. 2011а. Т. 5, вып. 1. С. 53–73.

Вольф М. Н. Становление философского поиска в архаической Греции: знаки и их истолкование // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2011б. Т. 9, вып. 2. С. 96–104.

Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. 1.

Babut D. L'Idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane (Fragments 18 et 38 DK) // Revue de Philologie. 1977. № 51. P. 217–228.

Babut D. Sur la théologie de Xénophane // Revue Philosophique. 1974. № 164. P. 401–440.

Cherniss H. The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy // Estudios de Historia de la Filosofía en Homenaje al R. Mondolfo. Tucuman, Argentina: Universidad Nacional de Tucuman, 1957. P. 93–114.

Dodds E. The Ancient Concept of Progress. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Edelstein L. The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1967.

Feyerabend P. Reason, Xenophanes and the Homeric Gods // The Kenyon Review. New Series. 1987. Vol. 9. No. 4. P. 12–22.

Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. 3rd ed. Munich: Beck, 1968.

Freudenthal J. Ueber die Theologie des Xenophanes. Breslau, 1886.

Gomperz Th. Griechische Denker. Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie. Leipzig, 1896. Bd. 1.

Guthrie W. A History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1962. Vol. 1.

Havelock E. The Liberal Temper in Greek Politics. New Haven: Yale Univ. Press, 1957.

Heitsch E. Xenophanes: Die Fragmente. Munich, Zurich: Artemis, 1983.

Kleingünther A. Πρωτος Εὐρετής / Philologus. Supplementband 26. Leipzig, 1933. Heft 1.

Leshner J. Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18 // Ancient Philosophy. 1991. No. 11. P. 229–248.

Naddaf G. The Greek Concept of Nature / SUNY Series in Ancient Greek Philosophy. N. Y.: State Univ. of New York Press, Albany, 2005.

Pötscher W. Zu Xenophanes frag. 23 // Emerita. 1964. № 32. P. 1–13.

Tulin A. Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress // Hermes. 1993. Vol. 121. No. 2. P. 129–138.

Wiesner J. Wissen und Skepsis bei Xenophanes // Hermes. 1997. Vol. 125. No. 1. P. 17–33.

Материал поступил в редколлегию 15.06.2011

M. N. Volf

THE FORMATION OF PHILOSOPHICAL INQUIRY AND DISCUSSION OF THE IDEA OF HUMAN PROGRESS: XENOPHANES B 18 DK

The paper examines the formation of philosophical inquiry from the perspective of the idea of human progress in the fragment B 18 DK. It is concluded that Xenophanes had to take a skeptical view of the gods, having no exhibit or demonstration against the traditional gods or proofs for his own conception of God. The lack of convincing means of justification made it necessary for Xenophanes to develop an instrument for proof or visual demonstration (*deiknumi* vs. *upodeiknumi*) and led him to outline a skeptical program. This allows to interpret his doctrine as based on a new (for his time) conception of the philosophical inquiry (*didzeisis*), which is not based on the divine nature of discovery, but rather on the rational empirical or theoretical verification, on the demonstrative method. The conclusion is that the idea of progress in the antiquity was associated with the inquiry (*didzeisis*) and discovery (*heuresis*), and any inquiry for knowledge in antiquity had to be regarded as not merely systematic but necessary.

Keywords: Xenophanes, philosophical inquiry, inquiry, discovery, progress, antiquity, Early Greek philosophy.