

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В.ЛОМОНОСОВА**

Диссертационный совет по философским наукам Д 501.001.38

На правах рукописи

ЕГОРОВ АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ

ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ УЧЕНИЯ ЭМПЕДОКЛА

Специальность 09.00.03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ

**диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

**Москва
2007**

Работа выполнена на кафедре истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Научный руководитель – доктор философских наук,
профессор Соколов В.В.

Официальные оппоненты: доктор философских наук,
профессор Доброхотов А.Л.;

доктор филологических наук,
профессор Россиус А.А.

Ведущая организация – Российский государственный гуманитарный университет

Защита состоится «12» ноября 2007 г. в 15⁰⁰ часов на заседании диссертационного совета Д 501.001.38 (философские науки) в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова по адресу: 119991, ГСП-1, Москва, Воробьевы горы, МГУ, 1-й корпус гуманитарных факультетов, философский факультет, аудитория 1117.

С диссертацией можно ознакомиться в читальном зале библиотеки 1-го гуманитарного корпуса МГУ им. М.В. Ломоносова.

Автореферат разослан «10» октября 2007 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат философских наук, доцент

В.Ф. Коровин

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность и обоснование темы исследования. Эмпедокл является одним из важнейших представителей ранней греческой философии. Изучение его философских воззрений может помочь преодолению афиноцентризма в истории греческой духовной культуры и пониманию своеобразия представителей философской традиции греческого Запада, выявлению религиозных основ ранней греческой философии.

Предмет исследования. Объектом данного исследования является философское учение Эмпедокла. Предметом исследования — разные стороны этого учения: онтология, гносеология, этика, антропология, теология.

Степень научной разработанности проблемы. В течение долгого времени было распространено мнение, что в поэме «Очищения» Эмпедокл соединил такие религиозные идеи, как, например, о предсуществовании и метемпсихозе и даже запрет на употребление в пищу мяса, с так называемой «механической физикой» его поэмы «О природе», с которой, как заметил Эдуард Целлер¹, они не только не имеют очевидной научной связи, но даже кажутся противоречащими друг другу. Другие, как Дильс и Бидэ, пытались приписать две поэмы разным периодам жизни автора, считая внутреннее расхождение во взглядах указывающим на различные этапы развития². Здесь было предложено два возможных решения: либо он начал как маг, а затем, разуверившись в магии, обратился к естественным наукам, либо он начал как ученый-естествоиспытатель, но затем был обращен в «орфизм» или «пифагорейство» и в конце концов в уединенном изгнании последних лет жизни убедил себя в великой иллюзии, что он бог и что однажды он вознесется на небеса, а не вернется назад в Акрагант. Однако данный подход к изучению творчества Эмпедокла грешит попыткой внедрить современные дихотомии в мир, который не

¹ Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung. Bd. I. Leipzig, 1923, S. 1001.

² См.: Diels H. Über die Gedichte des Empedokles // SPAW 63 (1898), S. 396 f; Bidez J. La biographie d'Empédocle. Ghent, 1894.

испытывал ни малейшей потребности в разделении «науки» и «религии». Впрочем, такие попытки решить проблему двух поэм были определенным шагом вперед на пути исследования взглядов Эмпедокла, поскольку они помогли осознать необходимость уделить больше внимания личности Эмпедокла в ее отношении к миру. Однако вопрос — могут ли две эти мировоззренческие позиции, которые кажутся столь антагонистическими, каким-то образом быть согласованы в собственном сознании философа, не решается отнесением их к двум разным периодам в его жизни; идея временного развития только отводит проблему в сторону и служит для того, чтобы притупить ее остроту. Таким образом, все интеллектуальное единство личности Эмпедокла отмечается без достаточной попытки проследить, оправдывается ли само разделение его внутренней жизни на два отдельных периода. И можно ли серьезно предположить, что физическая концепция поэмы «О природе», которая служила на протяжении многих веков обоснованием для многих попыток научного изучения природного мира, так скоро должна была потерять значение для своего создателя, чтобы заставить его, легкомысленно отбросив ее в сторону, предаться новому духовному опыту совершенно иного типа? Первый шаг на пути к настоящему пониманию системы взглядов философа должен состоять в том, чтобы восстановить оригинальное противоречие в вопросе о сопоставлении и противопоставлении Эмпедокла, исследователя природы, и Эмпедокла, религиозного мистика, как это сделал, например, Э. Биньоне в своей книге об Эмпедокле³, и вскрыть единство за этой противоположностью.

В 60-е годы XX в. возник особый интерес к философским взглядам Эмпедокла, выразившийся в появлении ряда исследований. К ним в первую очередь относится трехтомное исследование Ж. Боллака⁴ и обширные статьи Ф. Зольмсена⁵ и У. Хельшера⁶. Три названных исследователя⁷ в своих работах

³ Bignone E. Empedocle. Torino, 1916.

⁴ Bollack J. Empédocle. Vol. I–III. Paris, 1965–1969.

⁵ Solmsen F. Love and Strife in Empedocles' Cosmology // Phronesis 10 (1965). P. 109–148.

⁶ Hölscher U. Weltzeiten und Lebenszyklus. Eine Nachprüfung der Empedokles-Doxographie // Hermes 93 (1965), S. 7–33.

пытались опровергнуть наличие двойной космогонии в физике Эмпедокла, они предложили альтернативную реконструкцию, предполагающую только одну космогонию — под действием движущей силы Любви⁸.

До 1969 г. единственной всесторонней интерпретацией источников, которые могут подкрепить теорию двойной космогонии, была упомянутая выше работа Э. Биньоне⁹. Однако это не помешало данному мнению закрепиться в качестве главенствующей теории¹⁰. С появлением монографии Д. О'Брайена¹¹ данная точка зрения по праву стала традиционной.

После публикации в 1999 г. так называемых страсбургских фрагментов Эмпедокла¹² интерес к этому представителю ранней греческой философии снова возрос, что отразилось в появлении ряда исследований: как отдельных статей, посвященных частным вопросам изучения нового материала¹³, так и обобщений накопленного знания в свете новых открытий¹⁴.

В XX столетии историко-философской наукой была проделана большая работа по исследованию религиозных основ ранней греческой философии. В

⁷ Обзор интерпретаций см.: Long A.A. *Empedocles Cosmic Cycle in the Sixties* // *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Ed. by A.P.D. Mourelatos. Garden City; N. Y., 1974, p. 397–425.

⁸ Помимо уже названных работ Боллака, Зольмсена и Хельшера к числу сторонников одной космогонии относятся: Tannery P. *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*. Paris, 1887, p. 304 ff.; Arnim H. von. *Die Weltperioden bei Empedokles* // *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebenzigsten Geburtstage*. Wien, 1902, S. 16 ff.; Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. I. 6 Aufl. herausg. von W. Nestle. Leipzig, 1920, S. 975 ff. См. так же: Diels H. *Über die Gedichte des Empedokles* // *SPAW* 63 (1898), S. 414 f.; Jaeger W. *The Theology of Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947, p. 142.

⁹ См.: Bignone E. *Empedocle*, ch. III и Appendix 2 «Il ciclo cosmico».

¹⁰ Первым по времени исследованием, где была представлена эта ставшая уже традиционной точка зрения на космический цикл, может считаться: Panzerbieter F. *Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedocles*. Meiningen, 1844. Другие работы: Duemmler F. *Akademika*. Giessen, 1889, p. 217 ff.; Millerd C. E. *On the Interpretation of Empedocles*. Chicago, 1908; Burnet J. *Early Greek Philosophy*. 4th ed. London, 1930, p. 234 ff.; Cornford F. M. *Mystery Religion and Pre-Socratic Philosophy* / *Cambridge Ancient History*. Vol. 4. Cambridge, 1930, p. 566 ff.; Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935, p. 195; Kirk G. S., Raven J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957, ch. XIV; Minar E. L. *Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles* // *Phronesis* 8 (1963), 127 ff.; Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. II. Cambridge, 1965, p. 167 ff.; Trépanier S. *Empedocles. An Interpretation*. Diss. Toronto, 2002, p. 277 ff. Из отечественных исследователей данной точки зрения придерживается А.В. Семушкин. См.: Семушкин А.В. *Эмпедокл*. М., 1985, глава V «Мир как теогенез, космогенез, антропогенез».

¹¹ O'Brien D. *Empedocles' cosmic cycle*. Cambridge, 1969.

¹² Martin A., Primavesi O. *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire. Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

¹³ van der Ben N. *The Strasbourg Papyrus of Empedocles: Some Preliminary Remarks* // *Mnemosyne* Vol. LII, Fasc. 5 (1999), p. 525–544; Algra K., Mansfeld J. *Three Thêtas in «Empédocle de Strasbourg»* // *Mnemosyne* Vol. LIV, Fasc. 1 (2001), p. 78–84; Trépanier S. *'We' and Empedocles' Cosmic Lottery: P. Strasb. Gr. Inv. 1665–1666, Ensemble A* // *Mnemosyne* Vol. LVI, Fasc. 4 (2003), p. 385–419; Janko R. *Empedocles, On Nature I 233–364: A New Reconstruction of P. Strasb. Gr. Inv. 1665–1666* // *ZPE* 150 (2004), p. 1–26.

¹⁴ Trépanier S. *Empedocles. An Interpretation*. Diss. Toronto, 2002.

частности были выявлены ближневосточные влияния в системах некоторых досократиков. Что касается философской традиции греческого Запада, то довольно подробно изучены религиозные воззрения Пифагора¹⁵. В отношении Эмпедокла сложилось иначе. Несмотря на появление работ, касающихся религиозных взглядов этого философа¹⁶, детального исследования данного вопроса до сих пор нет. Исследование религиозных основ учения Эмпедокла является, на наш взгляд, крайне важным при реконструкции его философской системы.

Цели и задачи исследования. Основная цель диссертации заключается в реконструкции комплекса философских взглядов, составляющих систему мировоззрения Эмпедокла. В силу того, что имеющийся в нашем распоряжении материал фрагментов и свидетельств достаточно неоднороден и дает повод для различных толкований, данная работа, как и вся имеющаяся литература о нем, является попыткой реконструкции учения акрагантского философа. Исходя из этого основные задачи исследования могут быть определены следующим образом:

1. Выявить и проанализировать поддающиеся новому или углубленному толкованию сведения о жизни Эмпедокла, которые могут помочь в реконструкции его учения.
2. Исследовать вопрос о возможных идейных влияниях на сицилийского философа той культурной среды, которая сформировалась на Сицилии на рубеже двух эпох: архаической и классической.
3. Изучить фрагменты, непосредственно принадлежащие Эмпедоклу, и сообщения античных авторов о нем, помогающие восстановить единство философского учения этого представителя ранней греческой мысли.
4. Исследовать материал фрагментов и свидетельств, позволяющих уточнить детали учения Эмпедокла о космогонии.

¹⁵ Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (Mass.), 1972.

¹⁶ Kahn C.H. Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul. / *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Ed. by A.P.D. Mourelatos. Garden City; N. Y., 1974, p. 426–456; Kingsley P. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, 1995; Long A.A. Thinking and sense-perception in Empedocles: mysticism or materialism? // *CQ* № 16 (1966), p. 256–276; Zuntz G. *Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Graecia*. Oxford, 1971.

5. Определить соотношение между физической и религиозной сторонами учения Эмпедокла.

Методологическая основа исследования может быть охарактеризована как комплексный историко-философский анализ текста фрагментов Эмпедокла, а также свидетельств античных авторов, помогающих реконструировать воззрения данного философа. В качестве сравнительного материала автор привлекает философскую традицию греческого Запада и религиозно-мифологические представления, получившие распространение в античном Средиземноморье. Начало научной философии не совпадает ни с началом рационального, ни с концом мифологического мышления. Древнюю мифогонию можно обнаружить в сердцевине философии Платона и Аристотеля, как, например, в Платоновом мифе о душе и в Аристотелевом представлении о любви вещей к неподвижному перво двигателю мира. По выражению В. Йегера, мифологическое мировоззрение без какого-либо формообразующего элемента логоса еще слепо, а логическое образование понятий без живого ядра изначального мифологического воззрения становится пустым. С этой точки зрения, нужно рассматривать историю философии греков как прогрессирующую рационализацию исконной, основанной на мифе религиозной картины мира¹⁷.

Источники. В работе был использован широкий круг различных по типу источников: от представителей философской традиции до авторов произведений различных жанров античной литературы. Кроме того, в отдельных случаях был привлечен материал изобразительного искусства, помогающий реконструкции религиозно-мифологических представлений.

Из сочинений философа до нас дошли фрагменты поэм «О природе» (*Περὶ φύσεως*) и «Очищения» (*Καθαρσις...*). Что касается изданий Эмпедокла, то из появившихся в XIX в. не потеряли своего значения работы Штурца¹⁸, Карстена¹⁹,

¹⁷ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. I. М., 2001, с. 194–195.

¹⁸ Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquas ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit Fr. W. Sturz. Lipsiae, 1805.

Штайна²⁰ и Муллаха²¹, в XX в. наиболее авторитетными являются издания Г. Дильса²² и Ж. Боллака²³. При этом следует отметить издания полного корпуса фрагментов, осуществленные М. Райт²⁴ и Б. Инвудом²⁵, а также издания отдельных частей корпуса: проэмий к поэме «О природе» ван дер Бена²⁶ и «Очищения» Г. Цунца²⁷. Наиболее важные фрагменты обеих поэм были изданы с переводом на английский язык и историко-философским комментарием Д. Керком и Д. Рэйвенем в их собрании текстов досократиков²⁸.

Научная новизна работы. Впервые создано комплексное исследование, в котором проблемы соотношения физической части учения Эмпедокла с его религиозной составляющей проанализированы с привлечением ранее не используемого материала: различные памятники античной литературы (папирусный фрагмент Стесихора PLille 76 A ii + 73 i, vv. 204–208, римская латиноязычная эпитафия — CIL. VI, 21521), данные мифологической традиции, предметы изобразительного искусства, помогающие реконструировать религиозно-мифологические представления. Впервые при изучении отдельных вопросов учения Эмпедокла был привлечен материал по истории греческой религии, связанный с представлениями, восходящими к минойско-микенской эпохе. В ходе данной работы впервые в отечественной науке был сделан перевод на русский язык страсбургских фрагментов Эмпедокла.

Теоретическая и практическая ценность работы. Результаты исследования могут быть использованы при разработке общих философских

¹⁹ Philisophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. II. Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae. De vita eius et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit S. Karsten. Amsterdam, 1838.

²⁰ Empedoclis Agrigentini Fragmenta. Ed. H. Stein. Bonnae, 1852.

²¹ Fragmenta philosophorum graecorum. Ed. Fr. W. Aug. Mullach. Vol. I. Parisiis, 1860.

²² Poetarum Philosophorum fragmenta / Ed. H. Diels. Berlin, 1901; Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. von H. Diels, W. Kranz. 6. Aufl. Bd. I. Berlin, 1951.

²³ Bollack J. Empédocle. Vol. II. Les Origines. Ed. et trad. des fragments et des temoignages. P., 1969. Vol. III. Les Origines. Commentaires. P., 1969.

²⁴ Empedocles. The Extant Fragments. Ed. By M.R. Wright. New Haven; London: Yale University Press, 1981.

²⁵ The Poem of Empedocles: A Text and Translation with an Introduction by B. Inwood. Revised Edition. Toronto, 2001.

²⁶ The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments. Thirty-one Fragments Edited by N. van der Ben. Amsterdam, 1975.

²⁷ Zuntz G. Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Graecia. Oxford, 1971.

²⁸ Kirk G. S., Raven J. E. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.

курсов и спецкурсов по истории ранней греческой философии, при создании специальных и обобщающих научных трудов по истории античной философии, культуры и религии, а также при подготовке комментированных изданий древних авторов.

Апробация работы. Основные положения диссертации излагались автором в докладе на конференции Философского факультета МГУ «*Πράξις* и *θεωρία* в античной философии». Кроме того, основные положения и выводы диссертации изложены в публикациях.

Структура работы. Диссертация состоит из Введения, трех глав, Заключения, библиографии и двух приложений.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы, определяются цели и задачи исследования. Кроме того, рассматривается источниковая база исследования, определяется степень изученности темы.

Глава 1 «Исторические условия возникновения учения Эмпедокла» посвящена определению тех исторических условий, которые сложились на Сицилии и в Великой Греции в период перехода от архаики к классике. Эти специфические условия оказали сильное влияние на взгляды Эмпедокла.

Первый параграф «Великая Греция в архаическую эпоху» рассматривает особенности региона Западного Средиземноморья, долгое время исходя из господствовавшей тенденции «балканоцентризма» неоправданно считавшегося окраиной эллинского мира. Между тем изучение истории этой части греческой ойкумены позволяет обнаружить, что здесь фактически был создан параллельный метрополии и во многом независимый от нее вариант развития греческой цивилизации: города греческого Запада в конце архаической эпохи находились в области материальной культуры на одном уровне с Афинами и Коринфом и играли

ведущую роль в развитии греческой мысли. Среди особенностей данного региона можно назвать большую, чем в греческой Малой Азии и континентальной Греции, роль как традиционной религии, так и религиозных новшеств в общем культурном развитии. В частности, на Западе греки строили грандиозные храмы, не характерные для прочих районов греческого мира. Преимущественно на Западе находят так называемые орфические таблички. У Пиндара орфические мотивы появляются в одах, связанных с греческим Западом. Эсхатологические сцены в изобразительном искусстве греков чаще всего появляются на памятниках из Южной Италии и Сицилии. Объяснение этих особенностей дает сохранение в Сицилии и в Италии традиций неолитического культа Великого женского божества и, как следствие, более архаичной картины мира.

Второй параграф «Биография Эмпедокла» посвящен рассмотрению данных античной биографической традиции об Эмпедокле (ок. 490 – ок. 430 до н. э.). Основным источником о жизни и сочинениях этого мыслителя для нас являются сведения, собранные у Диогена Лаэртца (VIII 51–72). Согласно этим сведениям Эмпедокл происходил из знатного рода в Акраганте. Очевидно, философ был последователем пифагорейского учения, предписывавшего своим адептам воздержание от мясной пищи: он угостил священных послов своеобразным блюдом — быком, выпеченным из меда и ячменной муки. Сохранилось предание, согласно которому философ был допущен до занятий пифагорейцами, когда же он обнародовал в своей поэме их учение, то был отлучен. Античная традиция делает Эмпедокла также слушателем Парменида. В жизнеописании Эмпедокла у Диогена Лаэртца содержатся сведения, позволяющие говорить о наличии ярких шаманистических черт у данного мыслителя. К ним прежде всего относятся совершенные им различные чудеса. Эмпедокл совмещал в себе черты врача и прорицателя, что было отмечено Гераклидом Понтийским. Об этом говорят и слова самого Эмпедокла (fr. B 111 DK). По свидетельству Сатира, Горгий присутствовал при том, как Эмпедокл колдовал.

О смерти Эмпедокла Диоген приводит разные версии, однако у нас нет причин сомневаться в достоверности рассказа о прыжке философа в кратер вулкана Этна. Данный случай ритуального самоубийства находит свои параллели в культовой практике святилища Аполлона Левката, где приговоренных к смерти преступников сбрасывали в море со знаменитой Левкадской скалы. Иногда эту жертву богам добровольно совершал кто-нибудь из жрецов святилища или же специально с этой целью прибывших сюда паломников. Известная легенда о самоубийстве Сапфо, бросившейся в море с Левкадской скалы, позволяет предположить, что именно такова была первоначальная форма этого обряда. Обычай такого «культового полета», как его называет К. Кереньи, был известен и за пределами Греции: геты, по сообщению Геродота периодически отправляли к своему богу Залмоксису посланцев, сбрасывая их на подставленные копьа.

В истории гибели Эмпедокла обращает на себя внимание одна немаловажная деталь — выброшенный из кратера вулкана, бронзовый сандалий, который был символом Гекаты и свидетельствовал о возможности нисхождения в подземный мир по собственной воле, что также следует считать чертой явно шаманской.

В третьем параграфе «Сочинения Эмпедокла» рассматриваются произведения философа, из которых до нас дошли фрагменты поэм «О природе» (*Περὶ φύσεως*) и «Очищения» (*Καθαρμῶν*...). Кроме того, традиция приписывает Эмпедоклу написание стихотворения «Переправа Ксеркса» (*Ξέρξου διάβασις*), «Проэмия к Аполлону» (*Προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα*), поэмы «Врачебное слово» (*Ἰατρικὸς λόγος*), а также трагедий и политических сочинений (*πολιτικοὶ λόγοι*).

В четвертом параграфе «Эмпедокл и эпическая традиция» анализируется отношение сицилийского философа к другим представителям греческого эпоса. Культурная ситуация сложившаяся в Великой Греции в конце архаической эпохи явно способствовала развитию религиозного и философского прозелитизма, с которым мы сталкиваемся в лице философов-поэтов. Очевидно, следование гомеровской традиции в этих условиях было неизбежным как для Парменида, так и

для Эмпедокла. Поэма Парменида полна гомеровских реминисценций, однако она имеет прямые связи и с собственно религиозной поэтической традицией, которая также была эпической по метру и по языку: вступление к поэме Парменида исследователи со времен Дильса не без оснований связывают с древней традицией поэтических рассказов о путешествии в иной мир. Поэму Парменида хорошо знал Эмпедокл. Проповеднический тон поэмы «О природе», в сущности, мало чем отличается от стиля уже непосредственно религиозно-проповеднической поэмы «Очищения». Однако ориентация на гомеровскую традицию и здесь очевидна. Фрагмент Эмпедокла В 3 ДК красноречиво свидетельствует как о принадлежности Эмпедокла к греческой эпической традиции в целом, так и о его связях с поэмой Парменида.

Пятый параграф «Эмпедокл и проблема греческого шаманизма» посвящен анализу шаманистических черт в биографии и поэзии Эмпедокла. Элементы шаманизма в греческой религии и мифологии были выявлены уже давно, однако вопрос об их происхождении остается невыясненным. Многие исследователи связывают появление шаманистических обрядов и верований на греческой почве с открытием эллинами варварского мира Северного Причерноморья (Доддс, Мейли, Баттерворт). Однако решение данной проблемы исключительно с помощью северно-причерноморских влияний игнорирует местную эгейскую религиозную традицию, восходящую ко II тыс. до Р. Хр. и связанную с культом Великого женского божества. Мейли безусловно прав, считая, что последствия контакта греков с населением Северного Причерноморья дали о себе знать появлением в конце архаической эпохи целого ряда *ιατρομάγνταις* – провидцев, целителей и религиозных учителей. К этим скифским влияниям можно отнести: Аристея из Проконесса, Абариса и Гермотима из Клазомен. Доддс, основываясь на исследовании Мейли, выдвигает три возражения против появления элементов шаманизма в Греции независимо от каких-либо инородных источников: 1. Поведение шаманского типа стало наблюдаться среди греков только после открытия ими Черного моря и начала колонизации в этот регион; ранее оно не

встречается. 2. Первые упоминаемые «греческие шаманы» — Абарис, который был скифом по происхождению, и Аристей, который был греком, посетившим Скифию. 3. Существует множество детальных совпадений между греко-скифским и сибирским шаманизмом: изменение шаманом пола, религиозное значение стрелы, удаление от общества, положение женщины, власть над зверями и птицами, путешествие в загробный мир с целью избавления попавшей туда души, две души у шамана, сходство очистительных методов и обрядов. Однако некоторые факты позволяют усомниться в исключительности скифских влияний на греческий шаманизм. Так, например, Эпименид Критский не связан со скифами, но является представителем местной критской традиции, а в религиозно-мифологических представлениях греков можно обнаружить шаманистические черты, восходящие к минойско-микенской эпохе. К ним следует отнести: религиозное значение посоха, который в отличие от стрелы является характерной чертой местной традиции, мотив понимания языка птиц у некоторых прорицателей и мотив изменения пола. Эти характерные черты, как и связь с Великой богиней, можно обнаружить в мифологическом предании о прорицателе Тиресии. Связь шаманизма с культурами женских божеств прослеживается и в религиозной традиции греческого Запада, представителями которой были Эмпедокл и Пифагор. Биографические данные позволяют говорить о близости Эмпедокла пифагорейцам. В религиозных воззрениях Пифагора, связанных с путешествиями в загробный мир, важную роль играла Деметра, которая была наследницей культа Великой богини. Что касается Эмпедокла, то в его религиозном учении центральной фигурой является Афродита (fr. В 128 DK).

Шаманизм был древней формой религии, свойственной на определенной стадии многим народам, его следы обнаруживаются и в религиозных представлениях жителей Древнего Средиземноморья. Исходя из этого можно предположить наличие двух традиций в греческом шаманизме, одна из которых возникла под скифским влиянием предположительно около VI в. до Р. Хр., другая

более древняя для этого региона была наследницей религиозных представлений догреческого населения Эгеиды.

Глава 2 Учение поэмы «О природе» выявляет основы физического учения Эмпедокла и его связь с религиозными воззрениями этого философа.

В первом параграфе «Альтернатива Пармениду» говорится о некоторых сознательных подражаниях языку Парменида в поэме Эмпедокла «О природе». Однако автор обращает внимание на отличия физической концепции Эмпедокла от взглядов Парменида. Сицилийский философ отказался от принципа, на котором до сих пор скрыто или открыто была основана вся космогония и космология, но который Парменид логически довел до упразднения космогонии и упразднения явлений, то есть конечного единства всего сущего. Новый принцип базируется на признании четырех элементов основной материального мира. Аристотель сообщает (Metaph. 985a31), что Эмпедокл первым начал говорить о четырех материальных элементах. Однако сложно установить приоритет между ним и пифагорейцами, которые должны были различать четыре элемента уже не позже конца V в. Влияние пифагорейцев на Эмпедокла было довольно сильным, как следует из той важности, которую он придавал переселению душ и воздержанию от мяса и бобов. Примечательно, что он дает своим элементам, как источникам всей природы, названия, которые древняя пифагорейская клятва применяла к тетрактиде. Начиная с самых ранних времен, грекам казалось, что составляющие мира распадаются на четыре категории или состояния, их также можно назвать качествами или субстанциями. Первые философы говорили о них как о состоящих из горячего, холодного, мокрого и сухого, или как о субстанциях, в которых эти противоположности проявляли себя: земля, вода, эфир и огонь. Однако если взглянуть на упоминание Аристотелем о четырех элементах Эмпедокла чуть выше в его изложении (984a8), то окажется вполне возможным, что новизна которой он наделил его является чем-то в незначительной степени отличительным и менее спорным. У него с самого начала все четыре входят в разряд подлинных *ἀρχαί* (начал): ни один не является первичным по отношению к другому, и не существует

ничего более основного. Гераклит возможно отмечал их все, но возвеличил значение огня; Фалес и Анаксимен считали воду и воздух соответственно единственным началом производящим всё остальное; для Анаксимандра они появились из *ἄπειρον*, а для пифагорейцев были конечным продуктом Единого. Все эти соперничающие утверждения стали устаревшими благодаря настойчивому заявлению Парменида, что из единства не может произойти множество. Поэтому явления могут быть сохранены только с помощью множества равных и конечных начал или элементов. Подобно противоположностям Анаксимандра они наделены явно вещественным свойством, но без стоящего за ними *ἄπειρον*. И хотя доктрина четырех элементов вскоре была развенчана Анаксагором и атомистами, в измененном виде она была сохранена как основа физической теории Аристотеля, чей авторитет поддерживал ее в средние века и даже позднее.

Теория ощущений основывалась Эмпедоклом на принципе «подобное познается подобным». Она была одновременно и теорией познания, поскольку по свидетельству Теофраста, он не различал чувственное восприятие и интеллект. Однако истинное знание является плодом откровения Музы, о чем свидетельствуют фрагменты В 3 DK и В 4 DK.

В четырех корнях всех вещей, которые Эмпедокл называет вечными и неподвижными, отсутствует одно основное метафизическое качество Парменидова *ἄν* — качество завершенности, единства, целостности. У Эмпедокла эти свойства божества не рассматриваются как признаки четырех элементов, но относятся только к определенному состоянию, в котором иногда находится мир. Сами по себе четыре вещественных принципа не в состоянии преодолеть это состояние, они нуждаются в действии двух образующих сил, которые совершают смешение и разделение основных субстанций. Эмпедокл называет эти силы *Φιλία* и *Νεῖκος* — Любовь и Вражда. Эти силы господствуют как в органическом, так и в неорганическом мире. Эмпедокл старается осмыслить неорганические процессы скорее в терминах органической жизни, чем наоборот. Он также называет Любовь Афродитой, подразумевая божественную дающую жизнь силу, с помощью которой

все вещи становятся едиными. Под ее влиянием разъединенные вещи объединяются, она является причиной порядка полностью основанного на Любви. Но когда это единство достигнуто, оно всегда раскалывается на множество под разрушающим действием Вражды.

Во втором параграфе «Священная земля» автор указывает, что противопоставление двух движущих сил встречается не только в поэме Эмпедокла «О природе»: его можно найти и во фрагментах Стесихоровой «Эдиподии» (PLille 76 A ii + 73 i, vv. 204–208), где речь идет о Любви и Вражде, которые даны людям богами. В этом отрывке упомянута некая «священная земля», где нет ни «распри неизбывной», ни «неизменной любви». Среди мифологических параллелей, помогающих понять образ «священной земли» (*aîa ipá*), следует указать на рассказ о путешествии аргонавтов. Во многих источниках по истории знаменитого похода, в том числе и в наиболее ранних, страна, в которую направляет свой путь экипаж «Арго», называется не Колхида, а Эя (*Aîa*). Иногда оба эти названия чередуются друг с другом или даже ставятся рядом как взаимодополняющие. Более поздние греческие авторы, чтобы найти выход из этого затруднительного положения, разграничили названия, признав Колхиду страной, подвластной царю Ээту, а Эю — городом, столицей Колхиды. Именно так поступил и Аполлоний Родосский. В гомеровском диалекте слово *aîa* имеет определенный смысл: оно используется здесь в значении «земля», «страна», заменяя более употребительный вариант того же слова — *γαîα*. Очевидно, в древнейших из дошедших до нас версий мифа об аргонавтах название *Aîa* мыслилось именно как название страны или земли, а не как название города. Сопоставляя разбросанные в дошедшей до нас античной мифологической традиции обрывки первоначальной версии истории похода аргонавтов, можно прийти к выводу, что, в представлении древнейших греческих поэтов, это знаменитое плавание имело своей конечной целью не реальную Колхиду, а сказочное «тридевятое царство», условно именуемое просто Землей (*Aîa*). Скрытый смысл такого путешествия «на край света» был достаточно убедительно разъяснен В. Я. Проппом. В мировом фольклоре сюжеты этого типа,

как правило, включают в себя, хотя и в иносказательной форме, целый комплекс представлений, который в сознании первобытного человека был связан с идеей загробной жизни. Некоторые намеки, встречающиеся в сообщениях греческих писателей о плавании аргонавтов, например, упоминание о душе Фрикса в IV «Пифийской оде» Пиндара, наводят на мысль о том, что и этот миф может быть причислен к той же категории повествований о путешествии в иной мир. Подобным представлениям о потустороннем мире есть параллели и в философской традиции. В качестве примера автор приводит отрывок из комментария Макробия на *Сон Сципиона*, где содержится описание взглядов на мироустройство у философов, которые называются платониками (Macr. Com. in Somn. Scip. I 11, 4–12). Иной мир помещается этими философами в небесную сферу. Указания на подобные представления встречаются и у других авторов. Одна из пифагорейских акусм гласит: «Что есть острова блаженных?» — «Солнце и луна» (Iambl. De vita Pyth. 82). На связь потустороннего мира с солнцем указывает проэгий Парменида, отражающий мифологические представления, которые, по-видимому, восходят к вавилонским прототипам. В нем описывается путешествие на запряженной лошадьми колеснице за пределы ворот Ночи и Дня для встречи с божеством и получения откровения. Причем сопровождают возничего Дочери Солнца. Интересный материал предоставляет нам одна из стихотворных римских эпитафий I в. по Р. Хр. (CIL. VI, 21521), в которой умерший обращается к своему родственнику. Сотериологическая концепция данной эпитафии представляет собой параллель к представлениям предыдущих эпох, и что особенно для нас важно: в обожествлении покойника важнейшую роль играет Венера; умерший стал богом, и святая Венера водворила его в небесные обители (caeli lucida templa).

По мнению автора, религиозная традиция почитания Афродиты — как ипостаси Великой богини, которая может избавить праведную душу от страдания в этом материальном мире и вернуть ее в святые обители, откуда та ниспала, — продолжала жить и нашла свое отражение в некоторых римских эпитафиях. К этой традиции был причастен и Эмпедокл. Любовь как движущую силу у Эмпедокла,

по-видимому, не стоит отождествлять с Афродитой (fr. 128 DK), скорее можно предположить, что она является проявлением богини в мире, который составляют четыре элемента. При этом дуализм противопоставления *Φιλία–Νεῖκος* свидетельствует о глубокой архаичности картины мира у Эмпедокла и имеет свои параллели на структурном уровне в некоторых мифологических системах у неиндоевропейских народов. Подводя итог сказанному, автор предполагает наличие в космологической системе Эмпедокла места, противопоставленного материальному миру четырех элементов, в котором действуют движущие силы Любви и Вражды. В этом месте, которое следует считать местом пребывания богини, даймоны наслаждаются блаженной жизнью, что является их естественным состоянием.

В третьем параграфе «Космический цикл» приводятся дополнительные свидетельства в пользу наличия двойной космогонии у Эмпедокла. Попеременным преобладанием двух сил обусловлен циклический ход мирового процесса. В период господства Любви все четыре элемента смешаны совершенным образом, образуя огромный однородный шар — пребывающий в покое Сферос (*Σφαῖρος*). Вражда оказывается вытесненной за пределы Сфероса и занимает периферийные области мира. В дальнейшем Вражда проникает в Сферос, разделяя элементы и оттесняя Любовь к центру мира.

В современной науке утвердилось мнение, предполагающее двойное возникновение нашего мира в течении одного цикла: один раз при переходе от единства Сфайроса к множеству элементов, и другой раз, наоборот, при переходе от множества элементов к единству Сфайроса. Наиболее весомо и последовательно эта точка зрения была обоснована в монографии Дэниса О'Брайена *Empedocles' Cosmic Cycle*, изданной в Кембридже в 1969 г. Некоторые исследователи попытались опровергнуть наличие космогонии Вражды, считая, что она невозможна, поскольку Вражда не является созидательной силой. Однако, по мнению автора, свидетельство Аполлония Родосского может служить надежным доказательством традиционной точки зрения. В «Аргонавтике» Орфей поет о

мироздании, и в его поэтическом повествовании упоминается лютая вражда, под действием которой все сущее в мире разделяется (Apoll. Rhod. Argonaut. I 496–511). В этом отрывке возникновение мира связывается именно с действием Вражды (*νείκεος ἐξ ὀλοοῖο*), и все сущее появляется в процессе разделения первоначального единства. Однако в поэме Аполлония есть и другие параллели к учению Эмпедокла. На острове Кирки Ясон и его спутники видят странных существ, которые своей наружностью не походили ни на диких зверей, ни на людей, а представляли смесь человеческих и звериных членов. Подобные же существа, как отмечает Аполлоний, «первоначально возвращены были из ила самой землей, когда она еще не была уплотнена воздухом, томившемся жаждой, и когда не теряла еще она столько влаги под лучами жгучего солнца: в порядок же привело все эти члены время» (Apoll. Rhod. Argonaut. IV 672–681). В поэме «О природе» этому есть явная параллель — фрагмент В 61 DK. Однако, по мнению автора, оба этих отрывка являются не просто цитатами из Эмпедокла, но свидетельствами древней традиции осмысления мира, на которую опирается и сам Эмпедокл. Согласно теории сицилийского философа о происхождении живых существ, они могут возникать лишь в промежуточные стадии перехода от господства Любви к господству Вражды или наоборот. В первом случае сначала образуются синтетические формы, которые затем распадаются на противоположные по полу существа. Во втором случае имеет место обратный процесс: во влажном, теплом иле возникают отдельные члены и органы, которые беспорядочно носятся в пространстве и, случайным образом соединившись друг с другом, образуют разнообразные, большей частью уродливые существа, немногие из которых оказываются жизнеспособными и выживают.

Страсбургские фрагменты Эмпедокла (*P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666*) предоставляют новый материал, который позволяет существенно продвинуться вперед в двух вопросах интерпретации учения Акрагантца: во-первых, это проблема космического цикла, во-вторых, это соотношение физики и

даймонологии. Свидетельство фрагментов, опубликованных А. Мартеном и О. Примавети, подтверждает наличие двойной космогонии в учении Эмпедокла.

В четвертом параграфе «Поэма «О природе» в контексте ранней греческой философии» автор указывает на индивидуальность Эмпедокла, который пошел дальше простого следования орфизму или пифагорейству и создал свою систему взглядов. Ярко выраженная архаичность картины мира этого мыслителя несет в себе элементы научного знания, что позволяет говорить о нем, как о «новом синтетическом типе философской личности». Исходя из этого можно сказать, что учение Акрагантца является своеобразной ступенью на пути от мифа к логосу.

Глава 3 Поэма «Очищения» посвящена непосредственно вопросам изучения религиозных воззрений сицилийского философа.

В первом параграфе «Теология Эмпедокла» рассматриваются категории божеств, которые различает Эмпедокл: 1) четыре элемента, 2) Любовь и Вражда, 3) «долговечные боги всех превосходящие почестями» (31 В 21 DK), 4) Сферос, в котором Любовь соединяет четыре элемента совершенным образом, 5) «Дух (*φρήν*), святой и несказанный, обегаящий весь космос быстрыми мыслями» (31 В 134 DK), 6) даймоны (*δαίμονες*) или духи, которые за свои грехи заключены в смертные тела, 7) Афродита (*Κύπρις βασίλεια*), о которой говорится во фрагменте 128 DK.

Во втором параграфе «Даймон» автор указывает на то обстоятельство, что Эмпедокл не употреблял термина душа (*ψυχή*) в отношении неразрушимой самости человека. Он считал душу (*ψυχή*) жизненной теплотой, которая в момент смерти разлагается на составляющие ее элементы (данная точка зрения была в V в. до Р. Хр. наиболее распространенной), а самость, которая сохраняется в процессе многочисленных перерождений, Эмпедокл называет не «душой» (*ψυχή*), но даймоном (*δαίμων*). Этот даймон не имеет ничего общего с восприятием или мышлением, которые, по мнению Эмпедокла, являются механическими процессами. Функция даймона — это раскрытие потенциальной божественности человека и искупление им своей вины. Это ближе к тому «духу», который передается от шамана к шаману, чем к рациональной «душе», в которую верил

Сократ. Но этот дух приобретает теперь моральный смысл как объект искупления вины, в то время как чувственный мир превращается в ад, где человеческая самость и несет свое наказание, претерпевая различные муки. В этом разделе также рассмотрена полемика вокруг даймонологии Эмпедокла в свете новых фрагментов, развернувшаяся на страницах *Aevum Antiquum* (№ 1, 2001).

Третий параграф «Фрагмент 128 DK» посвящен рассмотрению важной роли, которую играет Афродита в религиозных воззрениях философа. Именем Киприды Эмпедокл называет одну из двух сил, которые совершают смешение и разделение основных субстанций. Под ее влиянием разъединенные вещи объединяются, она является причиной основанного на Любви порядка и играет первостепенную роль в творении мира (31 В 73 DK). Однако Любовь как движущую силу у Эмпедокла, по видимому, не стоит отождествлять с Афродитой, скорее можно предположить, что она является проявлением богини в материальном мире, который составляют четыре элемента. Афродита — наследница Великого женского божества Эгеиды. Имеются серьезные основания говорить о преемственности и непрерывности в религии от палеолита до Великой Матери архаических и классических времен, и темных фигур, известных как Кибела, Геката, Артемида. О значительной роли, которую играл культ Афродиты на Сицилии, можно судить по сообщению Диодора (*Diod. Sicul. IV 83*). Традиция религиозного почитания Афродиты восходит к верованиям древнего неиндоевропейского по своему этническому составу населения Европы. Древнеевропейцы и индоевропейцы обладали диаметрально противоположными системами верований. Индоевропейское сообщество было воинственным, экзогамным, патриархальным, патрилинейным и патрилокальным, с сильной клановой организацией и иерархической структурой, где превалировало воинское сословие. Его основные божества были мужскими и изображались в виде воинов. Совершенно исключено, чтобы этот тип социального устройства мог развиваться из матрилинейного, матрилокального и эндогамного общества Древней Европы. Отсюда следует, что появление индоевропейцев в Европе — не эволюция, но столкновение двух идеологий. Этим культурным системам свойственны

совершенно различные представления о загробном мире. Древнеевропейцы твердо верили в существование регенерационного цикла — отсюда основной мотив могильной архитектуры, «могила как утроба»: как правило, гробницам придавали формы, представляющие часть или все тело богини.

Четвертый параграф «Эмпедокл и религиозная традиция» выявляет особенности взглядов Эмпедокла на посмертную участь человека. В учении о переселении душ традиционная для греков «мифология Памяти и Забвения» обогащается оттенками значений эсхатологического порядка: необходимо знать не первоначала прошлого, а весь ряд персональных предшествующих воплощений. Функция Леты принципиально иная: ее воды не встречают душу, только что покинувшую тело, чтобы дать ей забвение земной жизни. Напротив, Лета стирает воспоминание о небесном мире и возвращает душу на Землю для перевоплощения. «Забвение» является уже не символом смерти, а символом возвращения к жизни. Душа, имевшая неосторожность испить из Леты, перевоплощается и включается в новый цикл существования. На золотых табличках орфиков душе предписано не приближаться к водам Леты с левого берега, но идти по дороге справа, где дорога должна встретить воды, истекающие из озера Мнемозины. Пифагор, Эмпедокл и орфики верили в переселение душ и считали, что они сохранили воспоминание о своих прошлых существованиях. В Греции существовали две интерпретации памяти: первая — та, которая сохраняет первозданные события (космогония, теология, генеалогия); вторая сохраняет предшествующие существования, то есть события исторические и произошедшие в жизни отдельной личности. Лета, «Забвение» противопоставлены в равной мере этим двум формам памяти. Но Лета не властна над избранными: ей не подвластны те, кто вдохновлен музами, или те, кому, благодаря «пророческому дару, направленному в прошлое», удастся восстановить память о событиях, происшедших в начале мира; а также те, кто, подобно Пифагору и Эмпедоклу, достигли способности помнить свои предыдущие существования. Интересной параллелью к учению Эмпедокла о метемпсихозе являются сходные представления

у Макробия и Гиерокла. У обоих авторов они содержат элементы пифагорейской доктрины, которые восприняты каждым из них через чтение других авторов: у Гиерокла — греческих, у Макробия — еще и латинских. И Макробий, и Гиерокл говорят о том, что душа имеет отношение к божественному началу, она есть бог (или подобна богу). У Гиерокла человеческие души — смертные боги, ибо они то погибают для блаженной жизни, оставляя бога и отправляясь в изгнание, то оживают для блаженства, возвращаясь к нему.

В **Заключении** подведены итоги исследования, сформулированы общие выводы.

В учении Эмпедокла можно найти черты, которые объединяют его с представителями других направлений ранней греческой философии (милетская школа, Парменид, Гераклит), что дало повод некоторым исследователям считать его эклектиком и компилятором чужих идей. Однако всякий эклектизм предполагает два условия: во-первых, живую восприимчивость к чужим идеям и представлениям и, во-вторых, отсутствие или, по крайней мере, ограниченность личной творческой способности. По выражению Г. Якубаниса, в Эмпедокле первое условие было налицо, но второе, отрицательное, отсутствовало. Эмпедокл — автор оригинальной философской системы, изобретатель риторики; он представляет собой столь яркий тип творческого гения, что говорить об его эклектизме можно не с большим правом, чем об эклектизме Платона или Аристотеля. Знакомясь с той или иной системой взглядов, он воспринимал из нее то, что особенно поражало его ум или воображение, но затем перерабатывал воспринятые элементы и вводил их в свое мировоззрение уже как неотъемлемое достояние своего духа. Поэтому вместо эклектизма скорее следует говорить о «новом синтетическом типе философской личности» Эмпедокла, как это делает В. Йегер. Данный тип, сочетавший в себе как архаичные черты шамана, так и новые черты ученого древности, мог возникнуть лишь в тех исторических условиях, которые сложились на рубеже архаической и классической эпохи в Великой Греции и Сицилии. У Эмпедокла орфическая вера в душу и натурфилософия проникают друг в друга. Его синтез демонстрирует

взаимное дополнение двух этих мировоззрений в одной личности. Учение, созданное Эмпедоклом, было неразрывно связано с религиозной традицией греческого Запада. К этой же традиции следует отнести пифагорейцев и Парменида; она оказала влияние на Платона, а ее отголоски слышны в философских произведениях поздней античности, о чем красноречиво свидетельствуют параллели с учением Эмпедокла о переселении душ у таких поздних авторов, как Макробий и Гиерокл.

Подводя итог исследования, автор особо подчеркивает следующее:

1. Ярко выраженная архаичность картины мира у Эмпедокла несет в себе элементы научного знания, что позволяет говорить о нем как о новом синтетическом типе философской личности.
2. Связь Эмпедокла с местной западной религиозной традицией, уходящей своими корнями в глубокую древность. Без учета этой традиции изучение как физических, так и религиозных воззрений Эмпедокла представляется мало продуктивным.
3. Физика Эмпедокла неразрывно связана с его религиозными воззрениями.
4. Важность Эмпедокла для понимания других представителей ранней философской традиции греческого Запада. Прежде всего: Парменида и пифагорейцев. Особенно в вопросе соотношения космологии и религиозных воззрений.
5. Индивидуальность Эмпедокла, который пошел дальше простого следования орфизму или пифагорейству и создал свою систему взглядов. Эта система, несмотря на свою тесную связь с религиозно-мифологической традицией, преодолевает недостатки предфилософских построений и является уже философской. Данное обстоятельство позволяет говорить о том, что учение Акрагантца является своеобразной ступенью на пути от мифа к логосу.

Приложение I содержит текст и перевод страсбургских фрагментов Эмпедокла, опубликованных А. Мартеном и О. Примавези в 1999 г. (*P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666*).

В **Приложении II** дана подборка свидетельств, указывающих на связь Афродиты с культом великого женского божества, почитавшегося на Сицилии, и занимавшего центральное место в религиозных воззрениях Эмпедокла.

Основные результаты диссертации отражены в публикациях в ведущих рецензируемых научных журналах ВАК РФ (редакция июль 2007 года):

1. *Егоров А.С.* Эмпедокл и проблема греческого шаманизма // Вопросы философии. № 8 (2007). С. 97–105.

В других изданиях:

2. *Егоров А.С.* Миф о Тиресии // Новый Гермес. Вып. 1 (2007). С. 17–44.

Тираж 100.
Отпечатано в копировальном центре Copy General.
Москва, Б. Златоустинский пер., д. 7.,
тел. 775-08-44.