Протоиерей
Александр Мень

История религии

В поисках пути, истины и жизни

Том IV

Дионис, Логос, Судьба

Александр Мень История религии
Том IV

ББК 86.3
М 51

Консультант
А. А. ЕРЕМИН

Художник
В. Г. ВИНОГРАДОВ

М $\frac{0403000000-060}{М128(03)-92}$ Подп.

ISBN 5—85050—289—0

© Н. Ф. Григоренко, 1992
© В. Г. Виноградов, оформление, 1992

О, смертной мысли водомет,
О, водомет неистощимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремит, тебя мятет?
Как жадно к небу рвешься ты!..
Но длань незримо-роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты.

Ф. Тютчев

ВВЕДЕНИЕ

Проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам.

Из речи апостола Павла к афинянам (Деяния 17, 23)

В Евангелии есть единственное место, где упомянуты греки: когда они через апостола Филиппа искали беседы с Иисусом. Эпизод, казалось бы, мимолетный, о котором говорится очень мало, но знаменательны слова Христа, сказанные по этому поводу: «Пришло время прославиться Сыну Человеческому» (Иоанн 12, 23). Речь, очевидно, идет не о Его небесной славе, а о принятии людьми Благой Вести[1]. И действительно, эллинистический мир, окружавший со всех сторон Иудею, стал первым полем жатвы апостолов, когда они обратились с проповедью к язычникам. Вышедшее из библейской страны слово было принято людьми античного общества и культуры, и на этой почве возрастала Вселенская Церковь. Мученики и апологеты, учители и Отцы Церкви в большинстве своем были сынами греко-римского мира. Этот факт, оказавший огромное влияние на жизнь христианства, не мог быть случайным, он имел много предпосылок, из которых мы выделим две основные.

Прежде всего, многие античные идеи подготовили умы к восприятию Евангелия. Как не для всех иудеев оно было «соблазном», так и не все эллины видели в нем «безумие». Когда греки и римляне, искавшие истину, приходили к христианству, они обнаруживали в нем немало того, чему учили их философы. Это облегчало им приобщение к Церкви, и, в свою очередь, сами они, возвещая Слово Божие, прибегали к системе античных понятий.

«Когда говорим, что все устроено и сотворено Богом,— писал во II в. св. Иустин Мученик,— то окажется, что мы высказываем

учение Платоново; когда утверждаем, что мир сгорит, то говорим согласно с мнением стоиков; и когда учим, что души злодеев и по смерти будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказания, будут жить в блаженстве, то мы говорим то же, что и философы»[2]. Эти совпадения не являлись в глазах святого простой случайностью. Он верил, что Логос задолго до воплощения уже «был причастен роду человеческому» и открывал людям истину постепенно. Как иудейские праведники были служителями Слова, «христианами до Христа», так и эллинские мудрецы могли быть ими, если внимали голосу Божию. Среди них св. Иустин называет Сократа и Гераклита[3].

С другой стороны, в эпоху первохристианской проповеди античный мир переживал глубокую неудовлетворенность своим миросозерцанием. Самые великие достижения эллинской мысли не могли утолить жажду новых идеалов, и этот кризис подготовил античного человека к принятию учения, пришедшего с Востока.

Правда, о чувстве духовной несостоятельности, томившем древний мир, впоследствии было забыто. Со времен Ренессанса «беломраморная Эллада» стала рисоваться европейцам как законченное воплощение всего прекрасного, разумного и счастливого. Слово «Греция» привыкли ассоциировать со сказочной картиной, которая надолго заворожила лучшие умы Европы. Ослепительно белые колонны на фоне глубокой лазури; статуи, овеянные величием и покоем; боги, приветливые, как люди; люди в белых одеждах, прекрасные, как боги, мудрые, просветленные; алтари среди кипарисовых рощ, веселые наяды, играющие у ручьев; философы, свободно обсуждающие мировые вопросы... Нет ни крайности, ни нетерпимости. Повсюду царят разум, равновесие и совершенство. Здесь прекрасно все: и гражданская доблесть, и семейный очаг, и старинные обряды, и гимнастические состязания.

Такой была эта обетованная земля в представлении многих — вершиной человечества, золотым веком его истории. «Греция представляет нам отрадную картину юношеской свежести духа»,— писал Гегель, определявший эллинские верования как «религию красоты». В известном стихотворении Шиллера «Боги Греции» эта вера в Элладу звучит восторженным панегириком:

Обычного земного поклоненья
И тяжких жертв не требовалось там,
Там счастия искали все творенья;
Кто счастлив был, тот равен был богам.

Сколько было сказано и написано о волшебной красоте греческой природы и скульптуры, о жизнерадостности греков, о независимости и оптимизме их мышления! Сколько раз Греция, искусство которой Маркс называл «нормой и недосягаемым образцом», становилась законодательницей мод, властительницей дум! Просвещение и наука были неотъемлемыми атрибутами Эллады в глазах поборников «светской культуры». Вторя древним язычникам, они утверждали, будто Евангелие разрушило «мир мудрости и светлой

радости». Мысль о том, что античный мир мог нуждаться в какой-то более полной истине, казалась нелепой: чему было учиться Элладе у «скорбного дисгармоничного Востока»? Ницше видел в Греции оплот духовной свободы, а мироотрицание и рабство связывал с верой Библии. Он прошел мимо Песни Песней и Книги Иова, забыл о Кане Галилейской и евангельских словах: «Вы познаете истину, а истина сделает вас свободными». А ведь не кто иной, как он сам, приводил греческую легенду о Силене, у которого люди хотели выведать секрет счастья; пойманный по приказу царя демон долго молчал, но наконец воскликнул: «О человек, эфемерное создание, дитя злой судьбы! Лучше для тебя вовсе не родиться, а уж если явился на свет, тебе хорошо умереть как можно скорее».

Эти слова легенды, столь далекие от пресловутой «жизнерадостности» греков, позволяют увидеть античность в совершенно ином свете.

* * *

С привычными представлениями всегда трудно расставаться, тем не менее сегодня следует признать, что старый романтический образ Греции далек от действительности: он является лишь одним из мифов, унаследованных от эпохи Возрождения.

Первая брешь в этом мифе была пробита открытием богатств древневосточной культуры. Прежде эллинство казалось каким-то уникальным островом мысли и искусства среди темного, варварского мира. Теперь же обнаруживалось, что на Востоке поэзия, наука, зодчество, скульптура и живопись расцвели задолго до того, как появились в Греции. Изучая античный быт, археологи убедились, что он был мало похож на идеальную картину, нарисованную мифом об Элладе. Даже в Афинах рядом с прекрасными храмами теснились жалкие кварталы, где было столько же грязи, смрада, неудобств и нищеты, сколько в любом городе древнего мира.

Когда спала с глаз пелена предвзятости, по-иному стала вырисовываться и греческая история. Ведь, подобно всем другим, она была полна зверств, предательств, насилий, безумия и фанатизма; она знала и коррупцию властей, и преследования инакомыслящих, и жестокий деспотизм.

Изучение греческой религии и философии за последние сто лет окончательно развеяло миф об Элладе. Еще в XIX в. была как бы заново открыта *мистическая* Эллада, суровая и трагичная. Стало понятно, чем была для греческого духа буйная стихия Диониса, вера в Судьбу, породившая «античный ужас»; обнаружилась удивительная близость путей Греции и Востока[4]. В результате этих переоценок античный мир не потерял своего индивидуального лица, но оно уже более не казалось божественным. В этой новой Элладе по-прежнему остается место эстетам и жизнелюбцам, скептикам и рационалистам, но мы также находим в ней пессимизм и уныние, растерянность и отвращение к жизни. Мы обнаруживаем в ней мисти-

ческую тоску и проповедь аскетизма. По-другому прочитываются теперь и давно известные античные тексты. Из них явствует, что древний грек отнюдь не был наивным баловнем счастья. Напротив, он слишком часто ощущал себя игрушкой неведомых сил, и даже боги не были в его глазах свободными существами.

Печатью трагичности отмечена и история греческой мысли. Неимоверные усилия проникнуть с помощью разума в тайники Сущего при всем их героическом величии были отравлены сознанием своей немощи и безнадежности.

Всего этого слишком долго не видели или не хотели видеть, а между тем, быть может, именно здесь трепетало самое сердце греческого мира.

Стоит ли сожалеть о развенчанном мифе? Лишилась ли теперь Греция своей красоты и значительности? Скорее наоборот. Эта страдавшая, искавшая, заблуждавшаяся Эллада дороже нам, чем та — воображаемая. Современный мир во многом повторяет ее опыт: так же, как она, он мечется, бросаясь от материализма и тоталитарной идеологии к метафизике и оккультизму. Поэтому, лишенная своих стилизованных одеяний и перестав быть идеалом, Греция становится более близкой к нам в своей скорбной неудовлетворенности, в искании вечного и совершенного.

Часть I

СУМЕРКИ ОЛИМПА И ГРЕЧЕСКАЯ МИСТИКА

Глава первая

ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК. ГЕСИОД

Греция и Иония, 1000—600 гг. до н. э.

О, где же вы, святые острова,
Где не едят надломленного хлеба,
Где только мед, вино и молоко,
Скрипучий труд не омрачает неба
И колесо вращается легко?

О. Мандельштам

В истории большинства древних религий есть переломный момент исключительной важности: когда человек, впервые осознав священный характер порядка, гармонии и разума, противопоставляет их иррациональным силам хаоса. Этот момент запечатлен в мифах *о борьбе богов*. Против стихийных демонов первобытного мира выступают божества человекоподобные, созидающие стройную иерархию мироздания.

В античной религии это пока еще смутное ощущение божественности разума и духа выразили сказания, во многом похожие на мифы Вавилона, Египта, Ханаана. Если на Востоке Мардук, Ра, Ваал-Хадад поражают чудовищ, то у греков мы видим Зевсову дружину, низвергающую в бездну титанов и гигантов, и Аполлона, расправляющегося с драконом.

В плане узкоисторическом эти мифы — отголосок той эпохи, когда племенные боги ахейцев утвердились на полуострове, оттеснив древнейшие культы туземцев Греции. Боги-победители поселились на Олимпе, который в представлении эллинов стал уже не только горой, но и некоей небесной областью. Обитатели Олимпа мыслились как существа, во всем, кроме бессмертия, сходные с людьми. Мифы красочно рисуют их жизнь среди войн и соперничества, интриг и пиров, любви и ненависти. Звон оружия, пение,

«несказанный смех» постоянно оглашают Олимп, разительно напоминающий царские дворы Микен или Тиринфа. В этой картине нельзя, однако, видеть только грубоязыческое понятие о богах. Победа Олимпийцев над темными сынами Матери-Земли отразила гордое самосознание человека-борца, человека-деятеля и устроителя жизни, узнавшего о своем превосходстве над природой. Сколь бы странно это ни казалось на первый взгляд, триумф человекоподобных богов в наивной форме заявлял о вере в высшую значимость духовного начала. Олимпийский миф стал предтечей и прообразом учений греческих философов о космическом Разуме-Логосе.

Однако победа Олимпа, как гласит сказание, не была полной: сразив титанов и чудовищ, боги не решились посягнуть на саму Богиню-Мать. Верховная власть осталась за ней. И мы видим, что в греческой религии превыше всего, даже Олимпа, продолжала тяготеть неизбывная *Судьба*, которую невозможно было ни постичь, ни одолеть, ни умолить. Она являлась все той же Богиней-Прародительницей. Именно здесь корень того фаталистического чувства, из которого родилась античная трагедия, воспевшая тщетный поединок человека с Неведомым[1].

Таким образом, трон Зевса оказался непрочным, а господство его в конечном счете — мнимым. Отсюда понятно, почему наряду с почитанием Олимпа мы постоянно встречаем в Греции попытки вернуться к древней религии Природы.

Почему же ахейский пантеон смог тем не менее устоять и в течение веков оставаться в центре официальной религии греков? Причину этого мы поймем, если обратимся к смутной эпохе XII века до н. э., когда весь средиземноморский мир всколыхнули войны и переселения народов.

Троянский поход и нашествие дорийцев привели к упадку, а затем к гибели старые ахейские царства. Микены, Пилос и другие прославленные Гомером города были разрушены; замерла торговля, страна оказалась в изоляции и скоро впала в нищету и одичание*.

Эти события могли бы стать роковыми для Олимпийской религии, однако одно обстоятельство предотвратило ее исчезновение. Вторжение дорийцев и разруха не коснулись *Ионии* — малоазиатских городов, заселенных греками. Ионийцы сумели сохранить микенские предания, а вместе с ними и веру в богов.

Религия оказалась неразрывно сплетенной с героическим прошлым Греции. Поэмы *Гомера*, сложенные в Малой Азии, увековечили не только древних витязей и царей, но и Зевса с его свитой. Отказ от старых богов означал бы теперь для греков разрыв с самыми дорогими воспоминаниями. «Илиада» и «Одиссея» стали отныне и памятником национальной традиции, и настоящей энциклопедией, откуда многие поколения эллинов черпали свои религиозные понятия.

---

* См. т. II, «Магизм и Единобожие», гл. XVI.

Геродот впоследствии писал, что до Гомера греки не имели ясного представления о богах, их жизни, отношениях и сферах деятельности[2]. Таким образом, стремление сохранить отечественное наследие привело к образованию своего рода «гомеровской религии», для которой поэмы ионийского певца послужили чем-то вроде священной книги.

В силу этого некоторые историки называли Гомера религиозным реформатором, но, пожалуй, вернее было бы считать его хранителем и собирателем народных преданий. Не в религиозной области, а в сфере художественной проявился его творческий гений. Можно сомневаться, внес ли он в религию нечто свое; скорее всего поэт лишь претворил в пластические образы старинный ахейский пантеон.

Как бы то ни было, Иония и Гомер спасли Олимп от забвения. Но они мало что сделали для одухотворения прежних верований, и поэтому новый религиозный кризис, на этот раз связанный с ломкой жизненного уклада Греции, стал неизбежным.

* * *

Со времен Троянской войны, на протяжении двух-трех веков, облик Эллады постепенно изменился. Вслед за нашествием дорийцев пришли годы относительного спокойствия: каждое племя отвоевало себе земли, образовав новые *полисы,* города-государства. Дорийцы осели на юге, ионийцы утвердились на Аттическом полуострове. Все полисы чтили общую святыню — Дельфийского оракула, которого дорийцы пощадили, как некогда ахейцы — Додону. Появилась общегреческая письменность, созданная на финикийской основе. Мирные профессии стали выдвигаться на первый план. Железо, секрет выплавки которого был принесен в страну дорийцами, помогло улучшить орудия труда. Вновь начали развиваться заброшенные во время войны ремесла. К VIII в. греческий мастер уже владел не только долотом и стамеской, но также циркулем, линейкой, уровнем.

Росло население, страна должна была кормить все большее число людей, крестьяне уходили в море на поиски плодородных земель. Корабли греков шли по следам древних критян и финикийцев; десятки факторий и поселков возникали по берегам Средиземноморья. Началась эпоха *колонизации.* Многие существующие и поныне города — Неаполь и Мессина, Марсель и Константинополь, Одесса и Феодосия — основаны греческими колонистами.

Немало удачливых путешественников, отправившихся в путь бедняками, возвращались обогащенными. Старые аристократические семьи эвпатридов, которые вели свой род от богов и героев, постепенно теряли былое значение. Далеко в прошлое ушли грабительские походы их предков, теперь состояние добывалось иными путями. Появились деньги.

С возникновением «капитала» торговцы получили возможность накапливать свои доходы: деньги не портятся, как вино и пшеница, они не просто символ богатства, они — богатство реальное, благодаря им открывается путь к власти. Достаточно было их хозяевам пожелать, как эти кусочки металла превращались в нагруженный товарами корабль, который шел к гаваням Архипелага, Черного моря, Азии или Италии и возвращался, нагруженный еще большим количеством могущественного металла.

Эти новые перспективы буквально вскружили грекам головы; начинается всеобщая погоня за наживой. Именно в это время складываются поговорки: «Честь следует за богатством», «Деньги делают человека». Поэт Феогнид, поклонник аристократической чести и родовой гордости, с осуждением говорит о распространенных в те годы браках по расчету, когда «знатный берет себе в жены простую, простолюдин — госпожу». Он жалуется, что проходимцы, которые вчера еще бродили в лохмотьях, оббогатившись, «стали теперь господами».

Впрочем, если в каком-то смысле знатные греки уравнивались с людьми низкого происхождения, то, с другой стороны, создавались и новые разделения. Власть денег разрушала обычаи и нормы поведения, которые еще сохранились от старинных героических времен. Понятия о чести и порядке утратили свою силу:

> Ныне несчастия добрых становятся благом для низких
> Граждан; законы теперь странные всюду царят:
> Совести в душах людей не ищи; лишь бесстыдство и наглость,
> Правду победно поправ, всею владеют землей[3].

Примечательно, что в Греции подобные голоса, осуждающие упадок нравов, раздавались в основном не в среде служителей религии, а исходили от поэтов. И это происходило не потому, что жрецы не имели влияния; напротив, Дельфийский оракул, например, пользовался большим авторитетом. Причина здесь заключалась в том, что Олимпийский культ сам по себе был лишен внутреннего источника духовно-нравственной силы.

Правда, и Гомер, и жрецы Дельф утверждали, что Зевс карает клятвопреступников, что боги требуют от людей честности, но эти моральные требования никак не вязались с образами Олимпийцев, сложившимися под влиянием гомеровского эпоса. Стоит лишь вспомнить, например, что лукавый Гермес именовался в одном гимне «изворотливым ловкачом, докой, хитрым пролазой»; он был плоть от плоти пронырливого купеческого сословия. Нравы богов служили нередко примером для людей, поступавших коварно или жестоко.

Неудивительно поэтому, что сельские жители Греции относились к Олимпийцам несколько прохладно. Крестьянам куда ближе были старые, доахейские божества древних туземных племен, культы которых не могли полностью искоренить никакие истори-

ческие перемены. Правда, как члены общин люди продолжали формально почитать персонажей гомеровской мифологии, но тепло своей души предпочитали отдавать Матери-Земле, нимфам и демонам стихий.

* * *

Выразителем настроений греческого земледельца стал беотийский поэт конца VIII в. до н. э. *Гесиод*.

Судьба этого человека была типичной для того времени. Отец его, разорившийся крестьянин, пытал счастья в колониях, но торговца из него не вышло, и, гонимый «злой нищетой», он вернулся на родину. Гесиод родился в суровом краю у горы Геликон, где зимой постоянно дуют пронзительные ветры, а летом царит изнуряющий зной. На этом унылом фоне протекала жизнь поэта, с ранних лет познавшего нужду и тяжелый труд. Скудная земля едва могла пропитать его семью. После смерти отца Гесиода постоянно преследовали неудачи. Тяжбу из-за скудного наследства выиграл его младший брат, Перс, который, подкупив судей, обрек Гесиода на нищету.

Дальнейшие взаимоотношения братьев мало известны, но из поэмы «Труды и дни», где Гесиод обращается к Персу, явствует, что соперники примирились. Правда, произошло это лишь после того, как Перс сам разорился, но Гесиод наставляет его без всякого злорадства: скорее как отец, чем как оскорбленный брат.

По тематике стихи Гесиода вполне можно назвать религиозными. Его интересовала старая мифология; в своей «Теогонии» он собрал сказания о происхождении богов, об их борьбе с титанами и победе Олимпа. Но религиозный дух в поэме отсутствует. Бросается в глаза, что перипетии бессмертных Гесиод рисует как нечто далекое от человека, почти его не касающееся. Боги живут сами по себе: спорят, воюют, вступают в браки, люди же мелькают в «Теогонии» как третьестепенные существа. Мало того, очевидно, что Зевс не только не помогает им, но и настроен по отношению к ним враждебно. Только Прометей (возможно, древний бог туземцев Греции) вступается за них и добывает им огонь. Поэт глухо намекает на какую-то распрю между людьми и богами[4]. Все это доказывает, что собиратель мифов был далек от искреннего благоговения перед Олимпом.

Свои раздумья о жизни и вере Гесиод изложил в поэме «Труды и дни». Натура меланхолическая, человек, привыкший на все смотреть сквозь призму мудрой печали, Гесиод отворачивал свой взор от грозной красоты Геликона, предпочитая описывать ненастные дни и унылое завывание ветра в горах. Но природа стучалась в его сердце, когда он пас коз, и Гесиод наконец научился различать ее таинственные голоса.

Он рассказывает, что ему стали являться божественные девы музы, владеющие секретами счастья и мудрости. Была ли то лишь

аллегория или действительно видения и сны вдохновляли поэта, во всяком случае Гесиод считал себя избранником муз, отмеченным их печатью. Он не походил на экзальтированного мистика, для этого у него был слишком трезвый и земной ум крестьянина, однако именно любовь к земле и труду составляла самое существо его религиозности.

Надо признать, что музы не баловали поэта новыми откровениями. Скорее наоборот, Гесиод, излагая их «учение», становится поборником возврата к архаическим верованиям и обычаям. Наставления «Трудов и дней» — это не что иное, как огромная система первобытных табу и суеверий. Когда Гесиод говорит о семье Олимпийцев, речь его лаконична и суха, зато там, где он касается хтонических* поверий, в его голосе начинают звучать искренность и сердечность.

Он заботливо сообщает Персу о необходимых правилах и предосторожностях. Вступая в прозрачные струи ручья, не забудь помолиться нимфам и омыть руки, в противном случае тебя ждут несчастья. Омовения необходимы при принесении жертвы. Стоя перед божеством, человек не смеет быть обнаженным; обнажаясь после захода солнца, можно оскорбить Ночь. Когда сидишь на пиру, грех обрезать ногти. Если вступаешь в брак, не забудь вопросить Судьбу через полет птиц. Мальчик, случайно положенный в гробницу, рискует впоследствии потерять мужскую силу.

Гесиод скрупулезно отмечает все священные дни, указывая, в какой из них лучше стричь овец, делать запасы, зачать младенца мужеского пола или приручить быка. Особые дни положены для вскрытия сосудов с вином и начала постройки корабля. Множество и других подобных премудростей заключено в «Трудах и днях».

Откуда же у грека той эпохи эта тяга к старинным обрядам, к миру древнейших земледельческих верований? Ведь все изложенное у Гесиода не было лишь его личной фантазией или пристрастием; его поэмы не прославились бы так, если бы воззрения поэта не привлекали симпатии многих. В художественном отношении они бесконечно уступали Гомеру, и, следовательно, современников интересовали прежде всего выраженные в них идеи. Секрет успеха Гесиода заключается в том, что он выразил настроения крестьян, осуждавших новшества городской жизни.

Гесиод — апологет прошлого, кладезь житейской мудрости пахаря. Он прославляет благородный труд патриархальной старины и почти с отвращением говорит о морских путешествиях, источнике обогащения торговцев. «Труды и дни» изобилуют практическими советами по сельскому хозяйству; Гесиод говорит об этих вещах уверенно и как знаток. Отказ от новой, городской цивилизации рожден у поэта тоской по «утраченному раю» сельской идиллии.

---

* От «хтонос» — почва. Культы, связанные с землей.

* * *

Поэма Гесиода — один из первых в истории примеров протеста против роста материальной культуры. Нетрудно понять причины этого протеста. Человек, как правило, не знал меры в своих начинаниях: цивилизация слишком часто принимала уродливый характер, вызывая у людей недовольство и тягу к опрощению. Древний мир знал своих Руссо и Толстых. Израильские рехавиты отказывались жить в каменных домах, выращивать виноград и стричь волосы; Лао-цзы мечтал о временах первобытной естественности; точно так же и Гесиод — враг городской жизни, проповедник возврата к жизни природной.

Главным аргументом этих людей против цивилизации было то, что она ведет мир к нравственному вырождению. Именно поэтому они видели в росте городов причину всех бедствий народа. Гесиод с горечью говорит о всемогуществе денег, алчности и подкупах. Неправедного судью он сравнивает с ястребом, который, сжав в когтях соловья, надменно спрашивает: «Что ты, несчастный, пищишь?» Гесиоду многое открыл здесь собственный печальный опыт.

Лжи, корысти и насилию поэт противопоставляет божественную справедливость — *Ди́ке*. Хотя, следуя общей традиции, он и связывает эту богиню с Олимпом, но в сущности она как-то не вяжется с ним. Может ли Дике быть наперсницей Зевса, если он является скорее врагом, чем другом человека? Ведь по его воле род людской обречен на борьбу за жизнь.

> Скрыли великие боги от смертных источники пищи:
> Иначе каждый легко бы в течение дня наработал
> Столько, что целый бы год, не трудясь, имел пропитанье,
> Тотчас в дыму очага он повесил бы руль корабельный...
> Но далеко Громовержец источники пищи запрятал[5].

И, однако, Гесиод далек от богоборчества. Пусть его интерес к истории богов — это не интерес почитателя, а скорее желание знать мир противника, тем не менее этот мотив тщательно скрыт. Вместе с поверженными титанами поэт признает владычество Олимпа. Он боится его, и ему хочется, чтобы Зевс правил в согласии с Дике. Быть может, увещевая брата быть справедливым и честным, Гесиод в глубине души сознавал, что в этих поучениях Зевс нуждается не меньше, чем Перс. Но господин есть господин. Судьба поставила Зевса над миром, и человеку неоткуда ждать помощи. Громовержец лишь терпит его. Конечно, у людей есть друзья — это демоны и нимфы, помощники крестьянина, но и они подчиняются Зевсу.

Гесиоду кажется, что участь людей — медленное угасание, и отсюда рождается его *исторический пессимизм*. Он с восторгом говорит о дозевсовом времени, когда люди процветали под властью Крона. То был золотой век, когда смертные «не знали ни горя, ни печали, ни тяжкого труда». Не было жестокого соперничества между

ними, не было мучительных противоречий веры и жизни, «душа их была спокойной и ясной». Трудились с радостью, умирали, «словно объятые сном». Но времена эти прошли безвозвратно.

Следующее, серебряное поколение — уже значительно хуже, оно породило безумцев, отказавшихся от служения богам. Вероятно, в предании о них смутно отразился облик ахейских пришельцев, отвергших старые культы, в то время как золотой век мог быть воспоминанием о славных временах Крита.

За серебряным следовало медное поколение могучих богатырей. Но «сила их собственных рук ужасную принесла им погибель».

Четвертый период — время героев Троянского похода. «Грозная их погубила война и ужасная битва». И вот наконец наступил *железный век* — закат человечества. Обуянные жадностью и злобой люди ведут между собой нескончаемую борьбу. Поэт сетует на то, что ему суждено быть свидетелем этой мрачной эпохи.

Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
Раньше его умереть я бы хотел или позже родиться.
Землю теперь населяют железные люди. Не будет
Им передышки ни ночью, ни днем от труда, и от горя,
И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им[6].

Но впереди Гесиод видит нечто еще худшее — полное одряхление людей; ему кажется, что история — это наклонная плоскость, по которой они скользят в бездну.

Миф о возрастах человечества, воскрешенный в наши дни Шпенглером и Тойнби, был известен еще в Вавилоне, где впервые сложилось пессимистическое воззрение на мир[7]. Но Гесиод самостоятельно обработал эту тему для того, чтобы выразить свое печальное кредо.

Беотийского певца часто сравнивали с пророком Амосом. Действительно, этот великий современник Гесиода тоже вышел из крестьянской среды и тоже обличал общественную неправду. Но взор пророка был устремлен вперед. Он видел в истории не только периоды регресса, но и высшую целенаправленность. Греческий же поэт весь обращен в прошлое: для него самое прекрасное, что было на земле, покоится в могилах. И это естественно, ибо где он мог черпать вдохновение для иного взгляда на жизнь? На кого было уповать? На закон Дике? Но откуда исходил этот закон? Если с Олимпа, то почему же царь богов проявлял столько зависти и мстительной злобы? Старые божества землепашцев, к которым тяготел Гесиод, были едва ли намного надежнее. Ведь музы же признались Гесиоду, что они говорят людям правду или ложь в зависимости от своей собственной прихоти. Иначе и быть не могло: они по природе своей столь же капризны и переменчивы, как облака над Геликоном. Трудно надеяться найти у них настоящую правду.

Так, блуждая где-то между магизмом прадедовских культов, властным Олимпом и непреодолимой жаждой справедливости, Гесиод навсегда остался в замкнутом круге противоречий, жалуясь на судьбу, забросившую его во тьму железного века.

Глава вторая

ОЧЕЛОВЕЧЕННЫЕ БОГИ

Спарта и Афины, VIII—VI вв.

Друзьям в беде помочь бессильны боги.
Еврипид

В то время как сельские жители с недоверием и даже враждебностью встречали рост городской цивилизации, для самих горожан новые условия открывали перспективы дотоле неведомые и желанные. Менялся весь их жизненный уклад, причем на ход этих перемен воля вождей, политиков и реформаторов оказывала теперь куда большее влияние, чем тысячелетние традиции. Греция вступала на путь социальных экспериментов.

Власть монарха, который вел свою родословную от богов, отступала перед попытками *рационального устройства общества.* И с самого начала эти попытки приняли два направления: одно было связано с дорийской Спартой, а другое — с Афинами, населенными племенем ионийцев.

В Спарте все было словно решено раз и навсегда. Порядок, установленный легендарным Ликургом при поддержке вооруженных отрядов, процветал под девизом: «Побеждать и повиноваться». Как дисциплинированный воин не должен обсуждать приказов, так и рядовой спартанец был обязан беспрекословно чтить единый устав государства: он принадлежал не себе, а обществу.

Спартанцы горделиво именовали себя «общиной равных», ибо все, кроме остатков старого населения — илотов, обладали одинаковыми правами в полисе. Однако обязанностей у спартанцев было неизмеримо больше, чем прав.

Воспитанием граждан занималось государство, представленное Верховным Советом, Герусией. Власти решали даже вопрос о жизни

и смерти новорожденного ребенка: если он казался слабым — его уничтожали. Подростков приучали к тяготам походной жизни и лишениям, испытывали их храбрость в драках, заставляли шпионить друг за другом и доносить.

Спарта походила на военный лагерь: стол — общий, одежда однообразная. Обычай общественного питания мотивировался тем соображением, что для человека лучше, если он будет как можно больше на глазах у всех.

Постоянная муштра избавляла граждан от необходимости ломать голову над мировыми вопросами. Им прививали жестокость, ненависть к чужакам, готовность отдать жизнь за родину.

Это была первая в истории попытка решить проблему организации общества в духе «закрытого» режима. Спарта освободилась от политических распрей, и поэтому другие полисы, уставшие от них, иной раз с завистью смотрели на образцовый порядок дорийцев.

Но политическая стабильность была куплена дорогой ценой. В культурном отношении Спарта в конце концов оказалась пустоцветом. Она прославилась в основном лишь боевыми песнями и гражданскими стихами, оставив будущим поколениям пугающий пример общества, где государство поставлено над человеком.

Если бы тот, кому довелось побывать в Спарте, посетил Афины, его прежде всего поразил бы психологический контраст между этими полисами. Воспитанники военизированного строя отличались угрюмым нравом; говорили, что от них услышать слово труднее, чем от статуи, а когда они нарушали молчание, речь их была кратка, как армейская команда.

В Афинах же все было наоборот: город кипел политическими страстями, на площади не утихали споры, болтовня, остроты и смех. Экспансивные, жадные до новинок, увлекающиеся модами и сенсациями, влюбленные в свободу, ионийцы были той средой, где закладывались светские основы европейской цивилизации. Книги греческих авторов, повествующие об Афинах тех времен, пестрят терминами «демагог», «тирания», «демократия» и другими, которые, пусть в несколько ином смысле, стали ходячими в новое время. Свобода выражения мыслей не была абсолютной, но она не шла ни в какое сравнение со спартанскими строгостями.

Если в Спарте человека дрессировали с пеленок, готовя на службу государству, то в Афинах признавалось законным, что интересы народа могут оказаться в противоречии с интересами властей.

Здесь, в Аттике, граждане впервые заявили о своем праве решать судьбу отечества и утверждать формы правления. На историческую арену выступила вся совокупность свободного населения — *демос*.

Десятки лет шла борьба между демосом и аристократией, пока в 594 году правителем Афин не был избран *Солон*. Мудрец, поэт и гениальный политик, он сумел не только установить равновесие

между враждебными партиями, но и провести ряд важных преобразований. От отменил долговое рабство — этот бич древнего мира, с которым в те же годы, что и Солон, воевал пророк Иеремия. По его настоянию выкупили проданных на чужбину афинян, ввели ограничение на владение землей, узаконили суд присяжных. Но главное достижение Солона — это внедренные им принципы демократического правления. Аристотель верно определил их сущность, говоря, что Солон отнюдь не просто отдал всю власть в руки толпы, но «имел в виду дать народу только самую необходимую силу — именно избирать и контролировать должностных лиц: без этих прав народ был бы в положении раба и настоящим врагом правительства».

После ухода Солона от дел и новой полосы смут в 509 году была окончательно установлена демократическая конституция. Правитель Клисфен ввел тайное голосование, так называемый «остракизм».

Трудно переоценить значение этого переворота. Ведь в иерархическом обществе во многом действуют еще законы животного мира. Прежде считали, что стая есть нечто хаотическое, однако теперь установлено, что в ней существуют строго очерченные градации, подчинение и своеобразный «вождизм». Поэтому не будет преувеличением сказать, что демократия, наряду с искусством, религией и наукой, является одной из подлинно человеческих черт общества.

Говоря так, не следует, впрочем, забывать, что речь идет не об «идеальной» форме правления (подобная форма может быть образована лишь идеальными людьми), но — о наилучшей из возможных структур, которая менее всего подавляет свободу личности. И создателями основ этой структуры были афинские реформаторы, безусловно заслуживающие одного из первых мест среди героев истории.

* * *

На фоне успехов афинян в сфере социальной особенно поражает картина их религиозной жизни: здесь этот талантливый народ обнаруживает консерватизм и беспомощность, как будто бы весь его творческий потенциал был израсходован на «светские» области.

Почти единственными скрижалями веры для жителей полисов в то время по-прежнему оставались поэмы Гомера. Объясняется это не только привязанностью греков к национальному прошлому. В эпоху колонизации и политических движений, приведших к созданию новых общественных систем, вновь возродился угасший было дух мужества и героики. Поэтому главная тенденция «гомеровской» религии — *очеловечивание богов* — находила живейший отклик среди горожан[1].

Однако вскоре этот культ человеческого начала начинает тормозить движение греческой религии к более высоким ступеням;

она оказывается уже не в состоянии подняться над простым антропоморфизмом. Боги застывают в том виде, как их канонизировали Гомер и Гесиод. То, что некогда одухотворяло богов, теперь замкнуло их в тесные рамки несовершенной человеческой природы. Бессмертие, поддерживаемое волшебным напитком, и необоримая сила олимпийских великанов являлись лишь чисто внешними признаками, отличающими богов от людей.

Процесс сближения между двумя мирами — Олимпом и родом смертных — прослеживается и в религиозном искусстве Греции VII и V веков.

Появившиеся в начале этого периода храмы сооружались по образцу жилищ и обычно отличались не слишком большими размерами. Это не случайно: строя их, греки в первую очередь хотели предоставить Зевсу и Посейдону «дом» в пределах своего города. Так, согласно эсхиловской «Орестее» народ, пытаясь смягчить гнев эриний, обещает соорудить им жилища-храмы в Афинах.

Возводя «обиталища» для богов, греки надеялись сделать бессмертных своими согражданами, покровителями полиса.

Здесь нетрудно заметить нечто родственное вере Израиля, который видел в Иерусалимском храме знак присутствия Божия. Но в то время как близость святыни усиливала в ветхозаветном человеке чувство трепета и благоговения, для грека вселение бога в храм было одним из средств очеловечения его. Разумеется, античное святилище тоже было окружено ореолом тайны, но в большей степени оно знаменовало «приручение» грозного олимпийца, почти насильственное удержание его в полисе. Бывали даже случаи, когда статуи приковывали цепями, чтобы помешать богу покинуть свое жилище.

Эта же тенденция к стиранию границ божественного и человеческого наметилась и в культовых изображениях. Если от старых, примитивных идолов веяло чем-то загадочным, сверхъестественным, то в дальнейшем мы видим образы все более земные, доступные, человечные. Путь этот завершился в стиле «высокой классики» V и IV веков.

Когда-то один французский писатель назвал классические статуи «истинными богами и богинями», но на самом деле они по существу перестали уже быть богами, а превратились в идеализированных людей. И пожалуй, именно этого добивались греческие мастера, следуя духу «гомеровской» религии.

Божество, изваянное из камня, наделенное прекрасным земным ликом, живущее в собственном доме, мыслилось в значительной степени как друг, защитник и сосед грека. Олимп и город оказались рядом; ведь недаром мифы постоянно говорили о любви и браках между бессмертными и людьми.

Параллельно с этим умалением идеи Божественного возрастал и культовый хаос, ибо каждый городок и каждая местность хотели иметь «своих» богов. Даже в одной семье могли быть поклонники разных культов. Нередко провозглашались и новые божества:

Развалины греческого храма Геры в Южной Италии

Одно из храмовых сооружений в Дельфах

удача или несчастье, памятное событие или непонятное явление природы — все это легко пополняло и без того уже обширный пантеон. Многие почитаемые боги пришли в Грецию из Азии и с Крита, в первую очередь Артемида, Деметра, Аполлон.

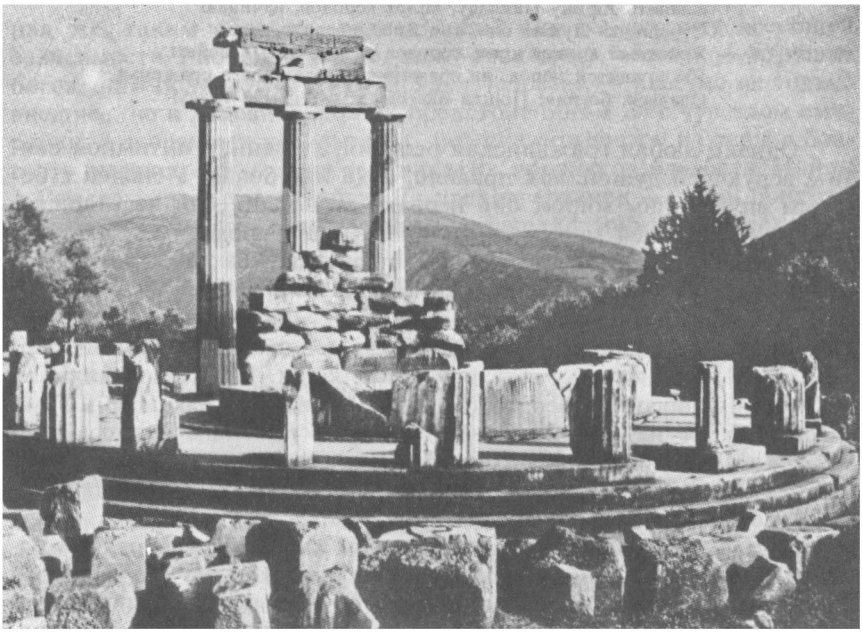
Любопытно, что с ними, особенно с Аполлоном, связана противоположная тенденция, хотя и слабо выраженная. Восточные боги не так легко поддавались очеловечению. Некогда культ хеттского божества Апулунаса распространился по Малоазийскому побережью; в «Илиаде» это Аполлон, поборник Трои. Впоследствии центром его почитания в Греции стало уединенное горное святилище — *Дельфы*.

Гомер вкладывает в уста Аполлона слова, осуждающие попытки сближения богов и людей:

Гордый Тидид! Никогда меж собою не будет подобно
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных![2]

Дельфийский оракул по самой природе своей был защищен покровом тайны. Пифия прорицала там в состоянии исступления.

Жрецы Дельф хотели сделать Оракула средоточием общегреческих верований. Спартанцы, афиняне, ионийцы из Азии — все с трепетом поднимались к дельфийским храмам. Сребролукий бог почитался как существо, властное освободить от ритуальных осквернений и кровной мести.



Дельфы

Но в конце концов и Аполлон не избежал общей участи Олимпийцев. Объявленный богом гармонии и искусства, он также спустился из заоблачных высей и стал олицетворением земной красоты.

При всем своем влиянии Дельфы не смогли занять места, к которому стремились. Жрецы Аполлона не выработали цельного религиозно-нравственного учения, которое могло бы возвысить их над другими духовными центрами; к тому же они сильно подорвали свой авторитет участием в темных политических интригах.

* * *

Для жителей Аттики в полном смысле «своей» богиней была Афина Паллада — покровительница войны и мудрости. Это суровое гражданское божество, чем-то напоминающее ассирийскую Иштар, являлось скорее символом государства, чем предметом религиозного благоговения. Любовь к ней означала любовь к отчизне. Высшим делом благочестия в отношении к Палладе (как, впрочем, и к другим Олимпийцам) являлось участие в общественном культе и праздниках. Полагали, что богиня радуется им, и поэтому народ не скупился на парадные торжества, игры и состязания в честь своей покровительницы. Ей слагали торжественные гимны:

Славить Афину Палладу, оплот городов, начинаю
Страшную. Любит она, как Арес, военное дело:
Яростный воинов крик, городов разрушенье и войны.
Ею хранится народ, на сраженье ль идет иль с сраженья.
Славься, богиня! Пошли благоденствие нам и удачу![3]

Однако любая гражданская религия, лишенная интимной связи с верующей душой, как правило, суха и лубочна. У людей с богатым внутренним миром она нередко вызывает если не отвращение, то по крайней мере равнодушие. Культ городских богов рано стал превращаться в общественную повинность, а там, где в религии торжествует форма, она обречена на вырождение.

При этом казенному благочестию сопутствовал, как это нередко бывает, государственный фанатизм. Греция стала одной из первых стран, где начали гнать инакомыслящих. Преследованиям за оскорбление богов подвергались, как мы увидим, Анаксагор и Протагор, Сократ и Аристотель. Величайшим грехом считалось пренебрежение внешним культом или покушение на культовое имущество. Убеждение, что жертвой можно искупить любой проступок, способствовало, по мнению Платона, порче нравов.

Много говорилось и писалось о выхолощенности поздней религии римлян, но по справедливости нужно сказать, что прообраз этого омертвения существовал уже в эллинском полисе. Никакие политические страсти, состязания певцов или спорт не могли заполнить духовный вакуум, тем более что на смену массовой родовой психологии шло возраставшее самосознание личности. Человек уже переставал видеть себя только звеном гражданского целого. Власть общества и традиции начинали тяготить его.

Духом протеста и негативизма проникнута поэзия Архилоха (VI в.), который любил поднимать на смех почтенных людей города и привычные условности. Считалось, например, позорным потерять свой щит в битве. Но Архилоха это совсем не тревожило: «Сам я кончины зато избежал, и пускай пропадает щит мой». В дни всеобщего траура по погибшим согражданам он во всеуслышание заявляет: «Я ничего не поправлю слезами, а хуже не будет, если не стану бежать сладких утех и пиров».

Народные верования мало привлекали людей столь независимых, и хотя на словах они чтили богов, зачастую это была пустая формальность. Слишком земные, слишком понятные, боги оказывались существами почти того же порядка, что и смертные. Между тем люди не могут долго довольствоваться идеалом, который *не возвышается* над уровнем человеческого. То, перед чем человек может склониться, не унижая своего достоинства, должно превосходить его, а этого нельзя было сказать о гомеровских богах. Поэтому естественно, что взор мыслящих греков все чаще силился проникнуть в таинственные небеса поверх Олимпа.

Но что они могли найти там?

Из поэм Гомера им было известно, что боги бессильны перед решениями Судьбы, а следовательно, правит миром она. Вселен-

ная же, таким образом, являет собой как бы систему всеобщей зависимости. Раб подчинен человеку-господину, человек — игрушка богов, боги подвластны Судьбе. Удел человека — рабство не только внешнее, но и духовное, ибо он предстоит богам не с чувством смирения, а скорее как невольник. Смирение рождается из веры в благость высших сил, между тем никаких признаков благости Мойры у Гомера нельзя было найти. Ее предначертания — лишь прихоть, не имеющая цели и смысла: они превращают мир и человека в абсурд.

Феогнид с упреком вопрошает Зевса:

Как же, Кронид, допускает душа твоя, чтоб нечестивцы
Участь имели одну с теми, кто правду блюдет?

И со вздохом отвечает сам себе:

В жизни бессмертными нам ничего не указано точно,
И неизвестен нам путь, как божеству угодить[4].

Напрасно люди радуются своим победам над природой — от власти Рока они все равно не смогут уйти. Не старался ли отец Эдипа, получив предсказание, избежать гибели? И он, и сам Эдип, победитель Сфинкса, оказались повержены.

Но если такова участь земнородных, то какой смысл просить у богов счастья? Оно вообще пустая греза.

За красочными картинами гомеровского эпоса скрывается глубоко запрятанная мысль об обреченности людей и народов. Оборона Трои бесполезна — ее жребий предопределен; Ахиллес знает о неизбежности своей ранней гибели, Одиссей — об участи своих товарищей. И что удивительного, если у певца, прославляющего могучих витязей, внезапно вырывается скорбное восклицание:

Меж существами земными, которые дышат и ходят,
Истинно в целой Вселенной несчастнее нет человека!

В VII столетии поэт Мимнерм Колофонский продолжает эту линию гомеровского пессимизма, оплакивая быстротечную людскую долю:

Мы ж точно листьев краса, что рождает весны многоцветной
Время, когда над землей солнца теплее лучи.
Да, точно листьев краса, наслаждаемся юности цветом
Недолговечным: от нас скрыли и зла и добра знание боги[5].

Столь же печально смотрит на жизнь другой греческий поэт, Семонид из Самоса:

Наш быстротечен день,
Как день цветка, и мы в неведенье живем:
Чей час приблизил бог, как жизнь он пресечет.
Но легковерная надежда всех живит,
Напрасно преданных несбыточной мечте...
Все беды налицо — но Керам* нет числа,
И смертных горести ни выразить, ни счесть[6].

---

* Керы — богини судьбы, посылающие беды.

Феогнид воскрешает древнее сказание о Силене, который объявил человеку, в чем для него высшее благо:

Было бы лучше всего тебе, смертный, совсем не родиться,
Вовсе не видеть лучей ярко светящего дня;
Если ж — родился: пройти поскорее в ворота Аида
И под землей глубоко в ней погребенным лежать[7].

Даже поэт Анакреонт, стяжавший славу своими игривыми стихами, неожиданно как бы проговаривается:

Умереть бы мне! Не вижу никакого
Я другого избавленья от страданий[8].

Так, подобно индийцам в эпоху расцвета аскетического движения, греки пришли к мысли о том, что земная жизнь — это долина скорби.

Однако, в отличие от Индии, Греция не сразу отвернулась от преходящего для того, чтобы искать истину в царстве Духа. Эллинское сознание поначалу пыталось найти путь *возврата к природе*, надеясь вернуть утраченную гармонию и равновесие. Это выразилось в культе чувственности и обращении к природной мистике.

Многие в это время стали искать забвения в мимолетных радостях и бездумных наслаждениях. Иным казалось, что здесь нет лучшего помощника, чем вино. Старый аристократ Алкей с Лесбоса, устав от бесплодной политической борьбы, провозглашает:

К чему раздумьем сердце омрачать, друзья?
Предотвратим ли думой грядущее?
Вино — из всех лекарств лекарство
Против уныния. Напьемся ж пьяны![9]

Так же и Феогниду панацеей от всех печалей представляется опьянение:

Скоро за чашей вина забывается горькая бедность,
И не тревожат меня злые наветы врагов.

Другим способом приобщения к «естественности» была эротика. «Фиалкокудрая, с улыбкой нежной» Сафо — знаменитая поэтесса Лесбоса — окружает себя семьей прекрасных подруг, с которыми предается изощренной игре чувств. Ее кружок — своего рода убежище любви, где девушки, скрывшись от жестокого мира, создавали себе иллюзию особой, исполненной красоты жизни. Сафо послушна «горько-сладостному неборимому змею». «От страсти я безумствую»,— говорит она. Ароматный чад любви-муки, казалось, помогал забыть опостылевшие будни. Любовь, любовь — во всех видах и обличьях, лишь бы найти восторг и экстаз, пусть мгновенные! Нужно самозабвенно раствориться в природе и страсти. Погоня за «естественностью» оборачивалась противоестественным: Сафо воспевает своих девушек. Анакреонт — юношей: зарождается болезненное отчуждение полов, которое оказало роковое влияние на эллинский мир.

Этому способствовало и то, что в Афинах женщины составляли целый класс людей, живших под тяжким гнетом. Они были как бы частью домашнего инвентаря, служанками, отстраненными от всех интересов мужчин. Женщину лишали образования, ограничивали ее участие даже в общественном культе и развлечениях. Живя в атмосфере демократического строя города, она не могла не тяготиться уродством своего положения. Не случайно поэтому, что женщины вскоре оказались наиболее рьяными поклонницами новых культов, открывших им свои двери и внесших оживление в их тусклое существование.

Еще унизительней была доля рабов. Прошли ахейские времена, когда невольник был почти домочадцем. Теперь раба вообще не считали за человека. Даже Платон полагал, что «в душе раба нет ничего здравого». Рабов, как скот, называли кличками, причем каждый хозяин менял их. Детей рабов нередко убивали или оскопляли.

Таким образом, прогресс демократии не коснулся значительной части общества, а примитивный уровень религии не позволял ей утолить духовный голод людей.

Чем меньше приходилось человеку бороться за хлеб насущный, тем острее ощущал он пустоту своей жизни, ее бесцельность и обреченность. Египтяне и индийцы преодолевали подобные кризисы благодаря вере в бессмертие. Гомеровская же религия, говоря о страшной Преисподней, ожидавшей людей за гробом, внушала лишь тоску и ужас. Какое-то время патриотический энтузиазм гражданского культа еще мог вдохновлять грека, питаясь чувством коллективной солидарности. Однако перед лицом смерти человек переставал быть членом общества и народа: смерть настигала *его самого,* и он, лишенный всех социальных оболочек, оказывался нагим и беспомощным у края пропасти. Минуту назад Патрокл был царем, непобедимым героем, внушавшим трепет, но вот — удар, и жалкая тень, сетуя и плача, уносится в темную пасть Аида... Лишь глубоко скрытый, непобедимый инстинкт подсказывал людям, что есть какая-то неведомая возможность иного исхода:

> Людям одно божество благое осталось — Надежда.
> Прочие все на Олимп, смертных покинув, ушли[10].

Источником этой надежды оставался для греков опять-таки природный мир.

Глава третья

МИСТЕРИИ ЭЛЕВСИНА

Аттика, VII — VI вв.

В мистериях есть предугадание истины.

Климент Александрийский

С незапамятных времен чудо пробуждающейся весенней земли волновало человека, заставляя его задумываться над загадками мира. Засыхала трава, падал созревший колос, но каждый год оказывалось, что смерть природы лишь сон. Дремавшее в почве мертвое семя выходило навстречу солнцу в виде ростка, вновь луга и склоны одевала молодая зелень. В этом люди видели проявление извечного космического круговорота, в котором созидательные силы, сраженные полчищами тьмы, возрождаются и торжествуют.

Неистребимость жизни воспринималась как весть о бессмертии, как обетование Природы, в которой заключен залог вечного существования и для человека. Поэтому древние упорно стремились разгадать эту тайну, овладеть бессмертием или приобщиться к нему. Одетые в траур, они погребали Осириса, Ваала, Таммуза, Атиса осенью и с ликованием встречали их пробуждение от смертного сна весной[1].

В Грецию этот распространенный культ воскресающей природы проник, вероятно, с Крита, где он был связан с религией Богини-Матери. Около VII в. до н. э. мы уже застаем его в городке *Элевсине*, расположенном недалеко от Афин.

Гомеровские гимны содержат намек на критское происхождение Элевсинского культа. Там мы находим миф, повествующий о его начале.

Некогда в городе появилась старая женщина с Крита, по имени Доя. Она рассказывала, что много странствовала по миру и чудом

спаслась от гибели. Пораженный необычным видом и мудростью Дои, царь Элевсина отдал ей на воспитание своего сына.

Однажды ночью мать подглядела, как пришелица погружает мальчика в огонь. На отчаянные вопли и укоры царицы таинственная женщина ответила гордыми словами: «Жалкие, глупые люди!» Оказалось, что ребенок мог получить из рук Дои бессмертие, но теперь это уже невозможно.

В то же мгновение по дому царя разлилось сладостное благоухание, тело странницы засветилось, стены озарило ослепительное сияние. Вместо старухи перед изумленными элевсинцами предстала прекрасная богиня. То была *Деметра* — могущественная владычица нив и цветов[2].

Она рассказала людям свою историю. Возлюбленная ее дочь Кора играла однажды на цветущем лугу среди фиалок и шафранов. Внезапно разверзлась земля, и колесница властителя Преисподней Аида унесла трепещущую деву в подземное царство. Плененный красотой Коры, Аид захотел сделать ее своей женой. Но ему не удалось сохранить похищение в тайне. Прежде чем разверзшаяся земля успела сомкнуться над Корой, она издала жалобный крик.

Ахнули тяжко от вопля бессмертного темные бездны
Моря и горные главы. И вопль этот мать услыхала.
Горе безмерное остро пронзило смущенное сердце.
Разодрала на бессмертных она волосах покрывало,
Сбросила с плеч сине-черный свой плащ и на поиски девы
Быстро вперед устремилась по суше и влажному морю,
Как легкокрылая птица. Но правды поведать никто ей
Не захотел ни из вечных богов, ни из смертнорожденных,
И ни одна к ней из птиц не явилась с правдивою вестью[3].

Девять дней скиталась по земле Деметра, освещая факелами все закоулки, но нигде не находила следов дочери. И лишь на десятый день она узнала от богини Гекаты, какая судьба постигла деву. Гнев и печаль Деметры не имели границ; она приняла образ старухи и явилась к людям в Элевсин.

Узнанная там, она продолжала скорбеть. Отказываясь вернуться в сонм богов, она сидела в Элевсинском храме и проливала слезы. Тем временем «грозный, ужаснейший год низошел на кормилицу-землю». Напрасно быки тащили плуги по пашням, а сеятели бросали в почву семена: земля не давала всходов, печаль богини поразила ее бесплодием. Людям угрожала голодная смерть.

Это встревожило Зевса, при попустительстве которого совершилось похищение Коры. В Преисподнюю был послан Гермес сообщить Аиду, что Деметра замышляет

Слабое племя людей земнородных вконец уничтожить,
Скрывши в земле семена, и лишить олимпийцев бессмертных
Почестей...[4]

Опасность нарушения магической связи между людьми и богами принудила Аида задуматься. В конце концов он согласился

Деметра, Кора и Триптолем

на время отпускать молодую супругу к матери, но с тем, чтобы часть года она всегда проводила у него.

Деметра согласилась на это компромиссное решение и, научив элевсинцев тайным обрядам, вернулась к богам. С тех пор, пока Кора гостит у Аида, Деметра погружается в печаль, наступает зима, а когда она возвращается к матери, нивы вновь зеленеют.

Этот миф поразительно напоминает сказания о скорби Исиды и о нисхождении богини Иштар в Преисподнюю. Был ли то странствующий сюжет или критяне и греки сложили свою версию независимо от Востока — сказать трудно, но сейчас для нас важно другое. Культ Деметры ознаменовал возвращение к *хтоническим,* подземным, божествам, сама природа которых связана с тайнами плодородия, жизни и смерти.

Почитание Деметры утвердилось не только в Элевсине, но постепенно распространилось и в других областях Греции. Вплоть до появления христианства элевсинские ритуалы привлекали очень многих. Поразительно, что они в каком-то смысле пережили все остальные греческие культы. Даже в XIX в. крестьяне Элевсина ставили в центре гумна изваяние Деметры, а когда его увезли в музей, жаловались на ухудшение урожая[5].

* * *

Чем же объяснить столь прочное влияние этой архаической религии? Что могли греки, нередко иронизировавшие над своими богами, найти в древнем мифе о Деметре, Аиде и Коре? Ответ на этот вопрос может быть лишь один: хтонические боги — властители сокровенных глубин земли, где обитают тени усопших,— связывались с самыми важными сторонами человеческого бытия. Их религия обещала людям не только земное благополучие, но и вечную жизнь, *бессмертие.* Это давало ей огромное преимущество перед гражданским культом[6].

Обряды, сопровождавшие поклонение Деметре, приобрели характер таинственных священнодействий, *мистерий,* подобных тем, какие были известны еще у древнейших народов. В основе подобных действ лежали пантомимы, изображавшие мифическую историю богов и героев. Созерцание мистерий, как полагали, устанавливало магическую связь между людьми и высшими существами.

Благоговение перед тайной, превышающей обыденный разум,— неотъемлемая черта религии. Чувство встречи со сверхчеловеческим, священным, скрытым от взоров профана, делало элевсинские мистерии предметом глубокого и искреннего почитания. Насмешки греков, которые потрясали Олимп, смолкали у порога Элевсина.

Любой эллин, не запятнанный преступлением,— мужчина, женщина и даже раб — мог приобщиться к мистериям Деметры[7]. Наконец-то перед всеми париями общества открывался путь к духов-

ным радостям и вечности! Тому, кто проходил посвящение, было обещано избавление от рокового Аида:

> Счастливы те из людей земнородных, кто таинства видел,
> Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки
> Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном[8].

Деметра владела тем, чего не имели другие боги,— таинственной мощью возрождения природы и силой бессмертия. Неудивительно поэтому, что к Элевсину устремилось так много почитателей великой богини. Приютившееся у залива на фоне гор, среди сосен и кипарисов, святилище было окружено постоянной заботой афинян. Сюда приходили сотни паломников, чтобы ощутить близость божественных сил.

Здесь все было овеяно древней тайной: казалось, богиня все еще скитается где-то среди окрестных рощ. В городке показывали дом, где она жила; камень, на котором, по преданию, она сидела, оплакивая Кору; место, где дева была увлечена в Преисподнюю. Сама почва Элевсина представлялась лишь тонкой преградой, отделяющей обычный мир от загадочной глубины недр.

Праздники Элевсиний начинались обычно в Афинах[9]. Иерофант и архонт возвещали их начало, напоминая о том, что варвары и преступники не должны в них участвовать. Вслед за тем толпы шли на море омыться в волнах, которым приписывалась очистительная сила. Оттуда паломники направлялись в торжественной процессии к священному городу. Они несли изваяния хтонических богов, пели гимны, совершали жертвоприношения. Двадцать километров, отделявших Афины от священного города, проходили медленно, одни пешком, другие верхом, и только к ночи достигали Элевсина.

Жрецы Деметры ревниво охраняли свои тайны. Тот, кто вступал на путь посвящения, давал страшные клятвы молчания. Горе непосвященному, который кощунственно проникал на богослужение. Тот из мистов, кто разглашал секреты Элевсина, считался святотатцем.

Готовящиеся к посвящению носили красные повязки, и, чтобы не дать проникнуть на праздник чужим, иерофанты имели списки будущих мистов.

По прибытии в Элевсин люди с факелами разбредались по холмам, как бы принимая участие в поисках Коры, и лишь после этого они проходили искус, предваряющий мистерии.

Посвящаемый должен был быть чист от крови и чист ритуально; ему вменялся в обязанности ряд пищевых запретов: воздержание от рыбы, бобов, яблок.

Перед храмом еще раз приносились жертвы, и наконец ночью в полном молчании посвящаемые вступали в храм.

Под темными сводами разыгрывалась сакральная драма, люди шли тесными проходами, слышали завывания и зловещие голоса, видели фигуры чудовищ и вспышки молний. То был символ мытарств

души, проходящей загробное очищение. Все то, что суждено было испытать человеку в царстве Аида, он переживал во время священнодействия и через это получал избавление.

Но вот к утру, оставив наконец позади мрачные своды, участники обряда выходили на залитые солнцем лужайки; звучали песни и восклицания, в пляске кружились мисты среди убранных цветами статуй богов и богинь. Эта сцена изображена у Аристофана:

Потом тебя дыханье флейт обвеет,
Увидишь свет прекрасный, как земной.
Там рощи мирт, мужчин и женщин хоры
И радостных рукоплесканий звук[10].

Такова была картина перехода в царство бессмертия: Аид оставался позади навсегда.

Мистериальная драма должна была глубоко потрясать душу зрителей. В ней заключалось нечто в высшей степени созвучное греку: образ. Элевсин проложил особый путь для приобщения к вере. Воздействие оказывалось не на рассудок, а на все существо человека. Обряды Деметры назывались «теамата» — «зрелище», ибо то был священный театр, который очищал и возвышал человека, давал ему сопереживание божественной жизни.

Центральным моментом мистерий, высшей ступенью посвящения было созерцание символов. О нем мы фактически ничего не знаем, потому что его тщательнее всего скрывали. Но есть указания, что иерофант — служитель Деметры — выносил перед посвященными колос. Возможно, то был знак бессмертной богини и считалось, что человек, чьи духовные очи отверсты, узрит в колосе токи незримой силы. Дрожащее сияние, окружающее зерно, аура, которую может видеть лишь мист, есть свидетельство его связи с богиней.

* * *

«Ничто не может сравниться,— писал французский историк Шарль Диль,— с чувством глубокого благоговения, которое испытывали к Элевсинским мистериям самые серьезные умы древнего мира, философы, государственные мужи, ораторы, историки и поэты. Начиная от Пиндара и до Платона, от Исократа и до Цицерона, все согласно признают, что мистерии глубоко влияли на души людей»[11].

Некоторые историки считают, что Элевсинский культ был связан с определенным религиозно-нравственным учением, которое отвечало на запросы духа лучше, чем религия Олимпа[12]. Но даже если и так, остается несомненным, что в Элевсине явно превалировал обряд, а это всегда таит в себе опасность для религии. Нравственный и мистический элементы легко оттесняются на задний план, и форма оказывается самодовлеющей. Уже одно это препятствовало одухотворению культа Деметры.

Была еще причина, почему греческая религия не нашла в Элевсине высшего завершения. Мистерии Деметры претендовали на то, чтобы быть вестью о *спасении;* но эта весть сводилась лишь к обещанию лучшей участи *за гробом.* В земной же жизни человек, даже пройдя через посвящение, был все еще как стеной отделен от божественного бытия.

Недаром мистерии назывались «зрелищами»; ведь они оставляли своих адептов, по существу, только зрителями, не давая полностью раскрыться религиозным переживаниям личности[13]. Священная драма, при всей своей воспитательной силе, не могла заменить непосредственного причастия к Божественному. А ведь именно к этому стремится человек, ищущий спасения.

Почти одновременно с установлением Элевсиний в Греции заявило о себе новое религиозное движение, которое, казалось, восполняло изъян, имеющийся в культе Деметры. Оно не только говорило о будущем, но сулило сразу же, «теперь и здесь», открыть путь к единению с Высшим.

Глава четвертая

ДИОНИС

Европейская Греция, ок. 650—550 гг.

О, бурь заснувших не буди,
Под ними хаос шевелится...

Ф. Тютчев

Эпоха, о которой мы рассказываем, была временем духовного брожения и появления начатков философской мысли во всем мире. У греков этот период ознаменовался тягой к мистическим культам. Человек, путешествующий тогда по Элладе, не мог бы не заметить, что повсюду происходит нечто странное и непонятное. Горные леса стали временами оглашаться пением и криками; то были толпы женщин, которые носились среди деревьев с распущенными волосами, одетые в звериные шкуры, с венками из плюща на головах; в руках у них были тирсы — палки, обвитые хмелем; они предавались исступленным пляскам под звуки первобытного оркестра: визжали флейты, звенели литавры, поднимался дурманящий дым от сжигаемых конопли и смолы...

Ночью колеблющийся свет факелов освещал фантастические картины шабаша. Полуголые девушки с остекленелым взглядом рвали зубами мясо трепещущих животных. На этих диких лесных празднествах женщины, слишком долго жившие взаперти и порабощенные городом, брали реванш: насколько суровы были к ним общественные законы, настолько велик был энтузиазм их разнузданных радений. Едва раздавался призывный клич, как они переставали быть матерями, дочерьми, женами; они покидали свои очаги и прялки и с этого мгновения всецело принадлежали божеству производительной мощи природы — *Дионису*, или Вакху.

* * *

Религия Диониса прежде казалась настолько необъяснимой и чуждой «гомеровской» традиции, что эту главу в духовной истории греков предпочитали замалчивать или умалять ее значение. Если вера в Олимп шла по пути очеловечения богов, то здесь, напротив, основной чертой было «расчеловечение» самих людей.

Теперь мы знаем, что Дионисова линия в истории греческого духа была очень сильной и оказала глубокое влияние на все эллинское сознание.

Греки любили повторять: «Мера, мера во всем». Но не являлось ли это частое обращение к «мере» намеком на то, что греки в чем-то побаивались самих себя? Не угадывали ли они в глубинах своей души наличие сил, совершенно противоположных разуму и порядку? Если бы греки действительно были чужды всему темному, безмерному, хаотическому — для чего бы тогда понадобилось столь настойчиво проповедовать меру?

Дионисизм показал, что под покровом здравого смысла и упорядоченной гражданской религии клокотало пламя, готовое в любой момент вырваться наружу.

Примечательно, что женские оргии в честь Диониса не встречали в народе осуждения. Напротив, люди верили, что пляски вакханок принесут плодородие полям и виноградникам. В дни радений служительницы могущественного бога пользовались покровительством и уважением.

Ничто не могло остановить захлестнувшую Грецию волну дионисизма. В горной Аркадии и близ торгового Коринфа, в Аттике и Спарте — всюду вспыхивали новые очаги этой странной религии. Даже за пределы Эллады проник Дионис. У Еврипида он с гордостью говорит о своих победах:

И вместе грек там с варваром живет.
Всех закружил я в пляске вдохновенной
И в таинства их посвятил свои,
Чтоб быть мне явным божеством для смертных[1].

До открытия Микенской культуры полагали, что Дионис — это чужеземный бог, который почитался у варваров и в один прекрасный день начал наступление на цивилизованную Элладу. Однако теперь установлено, что это мнение было ошибочным. Ахейские надписи свидетельствуют, что греки знали Диониса еще до Троянской войны.

Происхождение этого культа, как и мистерий Деметры, теряется в доисторическом прошлом[2]. Корни его, несомненно, связаны с древнейшими обрядами плодородия. Возможно, дионисизм имел общие истоки с праарийским оргиастическим культом хмельного зелья — Сомы, или Хаомы. В историческое время имя Диониса связывали с виноградарством и виноделием. Он был объявлен также покровителем деревьев и стад. Но первоначально Дионис, ве-

роятнее всего, был не кем иным, как старым критским божеством производящей силы. Все его поздние атрибуты: виноград, деревья, хлеб — вторичны. Главным же символом его был бык. Вакханки пели:

О, гряди, Дионис благой,
В храм Элеи,
В храм святой,
О, гряди в кругу хариты,
Бешено ярый,
С бычьей ногой,
Добрый бык,
Добрый бык!

Некоторое время центром почитания Диониса оставалась Фракия — страна на рубеже нынешней Греции и Болгарии. Там возродился этот древний культ и около VI столетия стал распространяться по всей Элладе.

* * *

Большинство городских и земледельческих религий ставило богопочитание в магическую зависимость от строгой системы ритуалов. Служение же Дионису, по определению Вяч. Иванова, было «психологическим состоянием по преимуществу»[3]. В нем грек находил то, чего ему недоставало в мистериях Элевсина: он был не только зрителем, но и *сам* сливался с потоком божественной жизни, в буйном экстазе включаясь в стихийные ритмы мироздания. Перед ним, казалось, открывались бездны, тайну которых не в силах выразить человеческая речь. Он стряхивал с себя путы повседневного, освобождался от общественных норм и здравого смысла. Опека разума исчезала, человек как бы возвращался в царство бессловесных. Поэтому Дионис почитался и божеством *безумия*. Ведь он сам — олицетворение иррациональной стихии, «безумствующий Вакх», как его называл Гомер. Согласно мифам, появление Диониса всегда влекло за собой помрачение рассудка. Человек, взявший на воспитание младенца Диониса, сходит с ума, эта же участь постигает троянского героя Эврипила, едва лишь он взглянул на Дионисов кумир[4].

Приверженец Диониса чувствовал себя снова, подобно своим далеким предкам, не сыном городской общины, а детищем Матери-Земли.

О, как ты счастлив, смертный,
Если в мире с богами
Таинства их познаешь ты,
Если, на высях ликуя,
Вакха восторгов чистых
Душу исполнишь робкую[5].

Дионисизм проповедовал слияние с природой, в котором человек всецело ей отдается. Когда пляска среди лесов и долин под

звуки музыки приводила вакханта в состояние исступления, он купался в волнах космического восторга, его сердце билось в лад с целым миром. Тогда упоительным казался весь мир с его добром и злом, красотой и уродством.

Счастлив, если приобщен ты
Оргий Матери Кибелы;
Если, тирсом потрясая,
Плюща зеленью увенчан,
В мире служишь Дионису[6].

Все, что видит, слышит, осязает и обоняет человек,— проявления Диониса. Он разлит повсюду. Запах бойни и сонного пруда, ледяные ветры и обессиливающий зной, нежные цветы и отвратительный паук — во всем заключено божественное. Разум не может смириться с этим, он осуждает и одобряет, сортирует и выбирает. Но чего стоят его суждения, когда «священное безумие Вакха», вызванное опьяняющим танцем под голубым небом или ночью при свете звезд и огней, примиряет со всем! Исчезает различие между жизнью и смертью. Человек уже не чувствует себя оторванным от Вселенной, он отождествился с ней и значит — с Дионисом[7].

Вакханки издают пронзительные крики, оглашают горы безумным смехом. Они убежали от привычной жизни, отвергли человеческую пищу, стали дикарями, животными. Все влечет их — и объятия первого встречного, и детеныши зверей, которых они кормят своим молоком.

О, как мне любо в полянах,
Когда я в неистовом беге,
От легкой дружины отставши,
В истоме на землю паду,
Священной небридой одета.
Стремясь ко фригийским горам,
Я хищника жаждала снеди:
За свежей козлиною кровью
Гонялась по склону холма.
Но чу! Прозвучало: «О, Вакх, Эвоэ!»
Млеком струится земля, вином и
нектаром пчелиным[8].

Нет смерти, нет Судьбы, мгновение переживается как вечность. Нет города и его законов. Есть только неистовый водоворот, в котором кружится небо и земля, листья деревьев и облака, камни и человеческое тело.

Оргии растекались по стране с силой настоящей психической эпидемии. Но хотя в них действительно было немало болезненного, в основе своей это явление было куда сложнее простого массового психоза или эротической патологии.

Как и в движениях средневековых флагеллантов, мусульманских дервишей и мистического сектантства, здесь мы видим искаженные проявления жажды Божественного, неистребимой в человечестве. И чем меньше способны идеи века утолить ее, тем

Дионис (рисунок с вазы)

сильнее может оказаться взрыв. Когда душа не находит подлинно высокого, ее порывы могут принимать самые устрашающие и уродливые формы. Это мы видим и в нашу эпоху, эпоху «сексуальной революции» и наркотиков.

Демонические силы, таящиеся в человеке, легко овладевают им, когда он бросается в водоворот экзальтации. Упоение бытием у поклонников Диониса нередко выливалось в упоение кровью и разрушением. Бывали случаи, когда женщины тащили в лес младенцев и там, носясь по горам, рвали их на куски или швыряли о камни. В их руках появлялась тогда сверхъестественная сила.

Один из героев Еврипида рисует такую картину вакханалии:

Они несут повсюду разрушенье:
Я видел, как они, детей похитив,
Их на плечах несли, не подвязавши,
И на землю не падали малютки.
Все, что хотели, на руки они
Могли поднять: ни меди, ни железа
Им тяжесть не противилась[9].

В другом месте Еврипид рассказывает, как женщины напали на стадо и в одно мгновение оставили на его месте груды растерзанных трупов.

Эти обезумевшие *менады* (от слова «мания» — безумие) не раз изображались греческими художниками и ваятелями. С запрокинутыми головами и блуждающим взором они пляшут, сжимая в руках змей, которые их не жалят.

Менада (рисунок с вазы)

Много веков спустя, в эпоху Ренессанса, когда пробудилась тяга к античному язычеству, темная дионисийская стихия приняла облик того явления, которое принято называть «ведовством». Тайные радения «ведьм» были не чем иным, как попыткой найти забвение в диких обрядах, подобных Дионисовым.

* * *

Постепенно вакханалии превращались в серьезную общественную угрозу. Но греки их не запретили, как сделали римляне, а стремились упорядочить и смягчить служение Дионису. Легенда связывает это с именем прорицателя *Мелампа*, мудреца из древнего Пилоса[10]. Он повел планомерную борьбу против вакхических зверств: по его приказу отряды сильных юношей смешивались с толпами взбесившихся женщин и, танцуя вместе с ними, постепенно увлекали их в уединенные места, где их отрезвляли и успокаивали при помощи изготовленных Мелампом зелий.

Меламп, если он историческое лицо, жил, вероятно, еще до того, как дионисизм полонил всю Грецию. Он не отрицал священного характера экстаза менад, и те, кто потом следовали его примеру, лишь пытались оздоровить культ Диониса, очистив его от дикости и извращений. Время оргий ограничили, и наряду с ними были введены более спокойные и невинные *праздники Диониса*.

Торжества эти сопровождались представлениями, которые, как думают, легли в основу греческой драмы[11].

Буйное божество было введено в семью Олимпийцев. Его объявили сыном самого Зевса. Сложился миф, согласно которому супруга громовержца Гера, узнав о том, что он полюбил дочь кадмийского царя Семелу, пришла к сопернице и уговорила ее, чтобы та попросила Зевса явиться в своем подлинном облике. Неосторожный Зевс послушался Семелы, но одно прикосновение огненного существа превратило ее в горсть пепла. Только дитя, которое созревало у нее под сердцем, было сохранено чарами Матери-Земли. И Зевс принял его в себя.

Когда же приспел ему срок,
Рогоносного бога родил он,
Из змей венок ему сделал,
И с той поры этой дикой добычей
Обвивает менада чело[12].

Новорожденного Диониса Зевс поручил нимфам:

Пышноволосые нимфы вскормили младенца, принявши
К груди своей от владыки-отца, и любовно в долинах
Нимфы его воспитали. И волей родителя-Зевса
Рос он в душистой пещере, причисленный к сонму бессмертных.
После того как возрос он богинь попечением вечных,
Вдаль устремился по логам лесным Дионис многопетый,
Хмелем и лавром венчанный, вслед ему нимфы спешили,
Он же их вел вперед. И гремел весь лес необъятный[13].

Всюду, где появлялся молодой бог, его сопровождали взрывы энтузиазма и оргии. Возрастала его свита. Говорили, что его возлюбленной стала Ариадна — дочь критского царя Миноса, та самая, что помогла Тезею сразить Минотавра. Быть может, в этом — указание на критские корни культа Диониса.

В иерархии Олимпийцев Дионис был признан богом вина и веселья, а почитание его как бога плодородия впоследствии сплелось с культом Деметры[14]. В Элевсине чтили его изображение. Но главным событием в истории дионисизма явилось его сближение с культом Аполлона. Этим, как мы увидим, было положено основание коренному переосмыслению и преобразованию религии Вакха.

* * *

Оргиастическая мистика Диониса родилась из стремления найти в природе вечную жизнь и спасение. Но в конце концов она лишь низводила человека до уровня животного. Впрочем, и это не совсем верно. Полного возвращения к бессловесным для человека быть не может. То, что естественно для зверя, у людей нередко становится болезнью, безумством и извращением. Им не дано безнаказанно отрекаться от разума, от совести, от духа. Человеку открыт лишь один естественный путь — путь к восхожде-

нию. Попытка же спуститься вниз, к чисто природным слоям бытия, несет лишь иллюзорное освобождение, повергая вслед за тем в мутный хаос беснования и распада.

Однако опыт дионисизма имел для Греции не только отрицательные последствия. Он яснее дал почувствовать человеку его двойственную природу. Едва лишь затухало пламя экстаза, на смену восторгам приходило тошнотворное чувство похмелья, горькое сознание своего бессилия. Казалось, будто на человека, в какой-то миг ощутившего радость свободы, надевали цепи; он вновь становился узником Судьбы, рабом Ананке — Необходимости. Когда радения сменились праздниками, этот контраст не исчез. И именно опыт слияния с Целым и последующего падения во тьму бессилия был осмыслен в первом греческом религиозном учении — *орфизме*.

Глава пятая

ОРФИЧЕСКАЯ ТЕОСОФИЯ

Афины, ок. VI в.

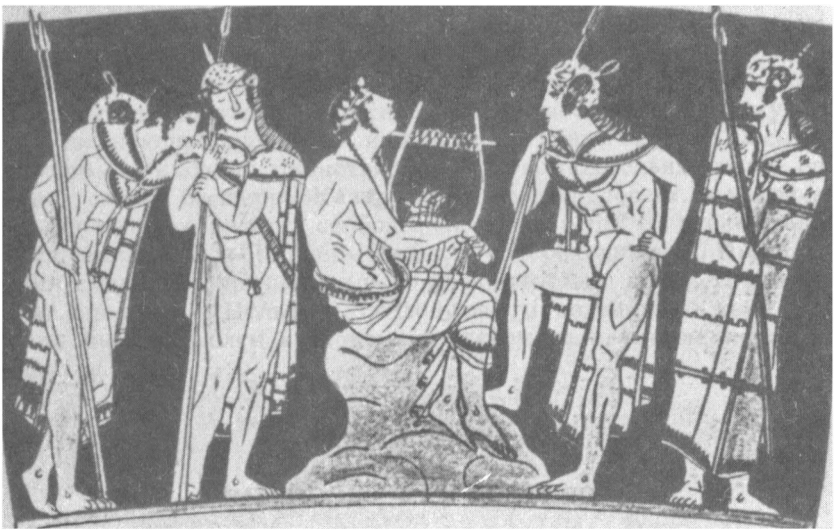
И Зевс, и Аид, и Солнце, и Дионис — едины.

Изречение орфиков

Первые христиане любили изображать на стенах катакомб прекрасного юношу, укрощающего диких зверей игрой на арфе. То был *Орфей* — легендарный провидец и музыкант, олицетворявший гармонию божественного Духа, перед которой стихает мятеж темных сил. К этому певцу возводили орфики начало своего движения. Орфей — поклонник Аполлона, «водителя муз», и учение его явилось как результат облагораживающего влияния на дионисизм Аполлоновой религии.

Легенды утверждают, что пророк был выходцем из Фракии (откуда пришел и Дионис) и жил в ахейскую эпоху. Его связывали также с Элевсином и культом страшной ночной богини Гекаты. Говорили, что Орфей прославился волшебным даром, который получил от своей матери, музы Каллиопы. Его игра и пенье покоряли стихии; когда он путешествовал с аргонавтами, волны и ветер смирялись, зачарованные дивной музыкой.

Об Орфее рассказывали, что, пытаясь вернуть на землю свою невесту Эвридику, погибшую от укуса змеи, он спускался в Преисподнюю. И даже там его лира творила чудеса: чудовища закрывали свои пасти, успокаивались злобные эринии, сам властитель Аида был покорен Орфеем. Он согласился отдать ему Эвридику, но с тем условием, чтобы певец шел впереди, не оглядываясь на нее. Но Орфей не мог преодолеть наплыва чувств и обернулся: Эвридика была увлечена в бездну, на этот раз навсегда.



Орфей (рисунок с вазы)

Безутешный, скитался певец по земле, не находя покоя. Но вскоре и его самого настигла гибель. Во Фракии он встретил толпу безумствующих вакханок, которые в припадке исступления растерзали Орфея. Каллиопа со слезами собрала окровавленные клочья тела и погребла на вершине горы Пангея. Лишь голова певца вместе с его неразлучной лирой упала в море, и волны вынесли ее на остров Лесбос. Там она была помещена в расселине скал и изрекала пророчества[1].

Все эти сказания напоминают уже знакомые нам мифы: здесь и вавилонский мотив схождения в Преисподнюю, и образ скорбящей богини; Каллиопа играет в легенде роль Исиды, собиравшей клочья тела Осириса. Поэтому обычно считается, что история Орфея — лишь отражение тех дум о жизни и смерти, которые волновали греков в эпоху возникновения орфизма[2].

Тем не менее, как мы уже знаем, историческим ядром мифов не следует слишком пренебрегать. Не казались ли еще недавно война с Илионом или Одиссеева страна лотофагов лишь сказкой?

Зарождение нового религиозного учения, как правило, связано с личностью основателя, и нет ничего невозможного в том, что человек по имени Орфей положил начало доктрине, связанной с его именем. На источник его идей указывает сам миф: он изображается почитателем и Аполлона, и Диониса. Умиротворяющий дар и гибель от рук вакханок, возможно, служат указанием на то, что Орфей, подобно Мелампу, пытался реформировать Дионисов культ[3].

Кроме мифов, источником для знакомства с доктриной орфиков являются теогонические поэмы и так называемые «Орфические гимны». Последние, разумеется, не сложены самим певцом. Полагают, что первые их записи относятся к V в. до н. э., а в нынешней форме они не старше II в. до н. э. Однако, вероятнее всего, письменной форме предшествовала давняя устная традиция[4].

* * *

Древние называли Орфея «богословом», но к его учению более применим термин «теософия», ибо в основе орфизма лежит эклектическое сочетание различных мифов и поверий, оккультизма и мистики. Греки были уверены, что Орфей научился тайной мудрости в Египте[5]. Но и без этого, как мы увидим, близость орфизма к восточным идеям очевидна.

Он исходил из древнего общечеловеческого *дуализма*, противостояния света и тьмы, порядка и хаоса, который имеет у орфиков множество оттенков. Прежде всего это Аполлон и Дионис. Один из них олицетворяет единство и стройность, другой — многообразие и раздробленность. Точно так же диаду составляют женское, материнское естество и оплодотворяющая сила Диониса:

Два начала в мире
Суть главные. Одно — Деметра-мать
(она же Земля: как хочешь называй)...
Ее дары дополнил сын Семелы[6].

Но в то же время в орфизме сквозит и идея верховного Единства, хотя она носит еще вполне языческий характер. Это обожествленная стихия, предвечное мировое Лоно. В некоторых текстах оно именуется Хроносом, Временем[7]. Хронос породил светлый Эфир неба и клокочущий Хаос. Из них родилось космическое яйцо, которое содержало в себе все зародыши Вселенной: богов, титанов и людей. Этот образ также характерен для древнего политеизма. О космическом яйце говорят Риг-Веда и Упанишады, Книга Мертвых и китайские мифы. Все они утверждают одно: мир не творится, а *рождается* как бы сам собой, подобно птице, выходящей из яйца. (Эта мысль о «рождении» мира из вечной стихии явилась не чем иным, как языческой предшественницей материалистической мифологии.)

Когда гигантское яйцо раскололось, продолжает орфическое сказание, из него вышел сияющий Протогонос, т. е. *Первородный* — бог, объемлющий собой все природное многообразие.

Шестой орфический гимн обращается к нему в таких торжественных выражениях:

Могучий Первородный, зов услышь,
Двойной, яйцерожденный, ты сквозь воздух
Блуждающий, могучий ревом бык;
На золотых крылах своих пресветлый,
Живой родник племен богов и смертных.

Неизреченный, скрытый, славный, власть,
Цвет всех сияний, всех цветов и блесков.
Движенье, сущность, длительность и самость,
Ты ото тьмы освобождаешь взор;
Протогонос, могучий, Первородный,
Всемирный свет, небесно-осиянный,
Ты, вея, чрез Вселенную летишь[8].

Первородный стал отцом Ночи, которая образовала небо и землю. Поэтому Ночь есть «богиня, даровавшая жизнь».

Далее орфическая теогония следует поэме Гесиода: из земли вышло племя титанов; их вождь Крон оскопил своего отца и поглощал детей. Так же, как у Гесиода, дети восстают на отца и побеждают его под водительством Зевса. Но на этом кончается сходство орфического и Гесиодова мифов. Тяготение к Единству получает у орфиков своеобразное выражение. Они учат, что Зевс, поглотив Первородного, становится тождественным ему. Отныне он — единственное мировое Божество, являющееся во многих ликах:

Зевс — первый, Зевс же и последний, громовержец.
Зевс — глава, Зевс — середина, из Зевса же все создано...
Зевс — основание земли и звездного неба...
Зевс — корень моря, он — солнце и вместе луна.
Зевс — владыка, Зевс сам — всему первородец,
Единая есть Сила, единое Божество, всему великое Начало[9].

Но и этим апофеозом Зевса история богов не заканчивается. Громовержец вступает в союз с Преисподней и от ее царицы Персефоны (Коры) рождает сына — *Диониса-Загрея*[10]. Появление этого божества не означает отказа от веры в единую Силу, пронизывающую космос. Дионис-Загрей для орфиков лишь как бы ипостась Зевса, он его мощь, его «одождяющая сила». Таким образом, Дионис есть Зевс, а Зевс — не кто иной, как Первородный.

Отсюда формула, столь разительно напоминающая изречения фиванских, халдейских и индийских жрецов: «И Зевс, и Аид, и Солнце, и Дионис — едины»[11].

Сочетав в себе традиции Элевсина, Дельф и дионисизма, орфики как бы собрали воедино разные уровни Вселенной и таким образом пришли к идее о едином пантеистическом божестве. В нем сходится многое из того, что знала старая мифология: оно и рогатый Вакх-Минотавр, и «Отец всего» — Небесный свод, и владыка Преисподней, и созидающая сила любви — Эрос. Вселенское Сверхсущество раскинуло свои крылья от одного полюса мироздания до другого. Но в его недрах не утихает борьба враждующих начал.

Следствием этой борьбы и явился на земле человек.

* * *

Учение о человеке — наиболее оригинальная часть орфической доктрины. Миф повествует, что однажды титаны ополчились против Диониса, который пытался ускользнуть от них, принимая различные облики. Когда он обернулся быком, враги настигли его,

Дионис

растерзали и пожрали. Нетронутым осталось лишь сердце — носитель Дионисовой сущности. Принятое в лоно Зевса, оно возродилось в новом Дионисе, а небесные громы спалили мятежников.

Из оставшегося пепла, в котором божеская природа была перемешана с титанической, возник человеческий род[12]. Это означает, что человек искони был существом двойственным.

Здесь, несомненно, отразился опыт религии Диониса. В момент священного безумия человека подстерегало дремавшее в нем «титаново» начало. Именно оно приводило людей к озверению, и оно же безжалостно ввергало их в темницу тела. Трагическая дисгармония есть «многострадальных людей начало и первоисточник»[13]. Блаженство человека — в крылатом парении духа, его несчастье — в подчиненности плоти.

Так в греческом сознании совершается переворот, и взгляд на природу человека приближается к индийским воззрениям. Если в гомеровские времена важнейшим считалось тело, а душу мыслили чем-то ущербным, нетвердым и слабым, то теперь именно она провозглашается высшим началом в людях, причастных Дионису[14].

А тело? «Сома — сема», тело — это гробница,— отвечали орфики. Душа подавлена им и влачит в его тесных границах жалкое существование. Даже и в смерти не освобождается она от тисков титановой природы. Эта низменная природа заставляет душу *вновь возвращаться* на землю, и нет конца страданиям духа — дионисовой искры.

Перед нами редчайшая среди мировых религий параллель индийской «сансаре». В орфическом *метемпсихозе,* учении о переселении душ, есть даже нечто сходное с концепцией Кармы[15]. Говорили, что перевоплощениями людей руководит Дике, высшая Справедливость. Философ Эмпедокл, живший в V в. и испытавший на себе влияние орфизма, называл даже сроки, в течение которых душа несет то или иное наказание, странствуя из тела в тело. Сам о себе он писал:

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной[16].

Таков «тяжкий горестный круг», о котором учили орфики. Он предопределен Судьбой, ибо без нее ничего не может совершиться в мире.

Но орфизм никогда не приобрел бы стольких приверженцев, если бы он ограничился лишь этой констатацией безысходного положения человека. В чаянии обрести спасительную пристань орфики обращались к Дионису. Пусть злая титаническая воля сковала человека, обрекла его тщетным борениям, но ведь люди причастны самому Вакху. Капли божественной крови тянутся к своему первоисточнику. Тоска души по высшей жизни — это голос божества в человеке.

При создании смертных Дионис оказался жертвой, но жертва эта будет полной, когда бог вырвет земнородных из «колеса быва-

ния и Рока», из «круга Необходимости» и приведет их в светлый небесный мир.

Обращаясь к Дионису, орфики пели:

Смертные будут тебе заколать по весне гекатомбы,
Оргии править, моля разрешение древней обиды
Предков законопреступных; и, Сильный, их же восхощешь
Ты разрешить от трудов и от ярости вечного жала[17].

Здесь обнаруживается глубокая внутренняя противоречивость натуралистической теософии орфиков. Ведь Дионис как природный бог сам был подвластен Судьбе и Необходимости. Хотя гибель его от рук титанов была мнимая, но и воскресение его не являлось окончательным, ибо природа и Рок не выходят за пределы вечного возвращения.

Тем не менее, подобно прочим мифам о страждущем божестве, орфизм заключал в себе одно из великих прозрений дохристианского мира. Если в одном плане миф о смерти и воскресении бога есть проекция на религию природных циклов, то в более глубоком смысле он содержит смутную догадку о том, что мир, удалившийся от Бога, не оставлен Им на пути страдания, что Божество сострадает творению, снисходит к нему, чтобы принять его муки и вывести к истинной жизни.

* * *

Орфики учили, что человек сам должен идти навстречу Дионису-спасителю. Для этого они установили свои мистерии, участвуя в которых посвященные развивали в себе Дионисово начало. Как и в Элевсине, мистерии Орфея содержались в строжайшей тайне, и поэтому о них почти ничего не известно. Но и повседневная жизнь посвященных, которая была более открытой, отличалась особыми правилами.

Прежде всего от вступающего на путь посвящения требовалось блюсти заветы добра. Орфик обязан был вести неустанную войну с титанизмом в своем сердце. И мысли, и дела его должны были быть чистыми. Гимны прямо называют истинного орфика «добродетельным», или «святым»[18].

Орфею приписывали запрет употреблять в пищу животных (опять индийская черта!). Это считалось как бы внешним механическим заслоном против человеческой животности, «плоти». Разумеется, были отвергнуты и кровавые жертвы; на орфических алтарях курили миррой, шафраном и другими ароматами[19].

Для освобождения души из телесной тюрьмы и «цикла рождений» у орфиков рекомендовались особые принципы *аскезы* — так называемая «орфическая жизнь». Она основывалась на строгом разделении души и тела, причем все телесное и материальное считалось нечистым. Это тот радикальный спиритуализм, огромное воздействие которого на греческую философию старые историки недооценивали.

* * *

Таково в самых общих чертах было учение, появившееся в Греции в эпоху кризиса ее гражданской религии. Орфизм, казалось, был способен вытеснить старые культы и стать мировоззрением всей Эллады. Но этого не произошло. Первой причиной был синкретизм самой орфической теософии, которая впитала всевозможные мифы, культы и поверья. Это лишало ее цельности и способности противостоять традиционному язычеству. Второй причиной являлся общий характер религиозности греков. Даже критикуя своих богов, они не желали расставаться ни с одним из них, как с неотъемлемой частью национальной жизни. Следование одному культу не исключало другого, и поэтому орфизм, как и Элевсинские мистерии, не смог завоевать себе исключительного положения.

Правда, в последние десятилетия VI в., в правление Писистрата, орфизм стал чем-то вроде государственной религии Афин. Но с падением тирана и окончательным водворением демократии орфики утратили свое значение. Вскоре и сам орфизм стал вырождаться. Он исповедовался в маленьких замкнутых кружках, в которых воцарился дух суеверий и магической обрядности. Члены этих общин носили с собой всевозможные реликвии и предметы культа. Лишенное сколько-нибудь выдающихся учителей, пущенное на самотек, движение сходило на нет. Однако за пределами Греции нашелся человек, который не дал ему угаснуть окончательно и по-своему истолковал учение Орфея. Он развил содержащееся в нем понятие о Едином, которое в то время начинало глубоко волновать религиозную мысль Греции.

Часть II

БОГ И ПРИРОДА

НАТУРФИЛОСОФЫ

Глава шестая

МИР КАК ГАРМОНИЯ. ПИФАГОР

Южная Италия, 540—500 гг.

> Вселенная постепенно вырисовывается скорее как великая Мысль, чем как большая машина.
>
> *Д. Джинс*

С именем *Пифагора* чаще всего связывают представление об ученом-математике и астрономе. Когда Коперник отверг геоцентризм, он ссылался на труды пифагорейцев, и хотя нет уверенности, что известная теорема была выведена самим Пифагором, его школа, несомненно, внесла огромный вклад в математические знания Запада[1]. Говорят, Пифагор был первым, кто назвал себя «любителем мудрости», *философом,* и таким образом место его — у преддверия античной мысли, рядом с его современниками, натурфилософами Милета. Однако те немногие сведения об этом человеке, которыми мы располагаем, рисуют Пифагора в первую очередь оккультным учителем и религиозным реформатором[2].

В то время как Орфей и Меламп остаются фигурами совершенно неразличимыми за пеленой мифов, Пифагор — лицо вполне историческое. Геродот, родившийся несколько лет спустя после его смерти, называет Пифагора «величайшим эллинским мудрецом»[3]. Даже малодостоверные легенды, из которых почти целиком состоят позднейшие биографии философа, помогают в чем-то уяснить его характер. В них проглядывают черты яркой индивидуальности.

Появление Пифагора означало качественно новый этап в умственной жизни греков. Прежде о Судьбе, богах, мире и людях говорили лишь поэты. Пифагор же — первый религиозный мыслитель и наставник Эллады, своего рода пророк, который стремился углубить и развить орфическую теософию.

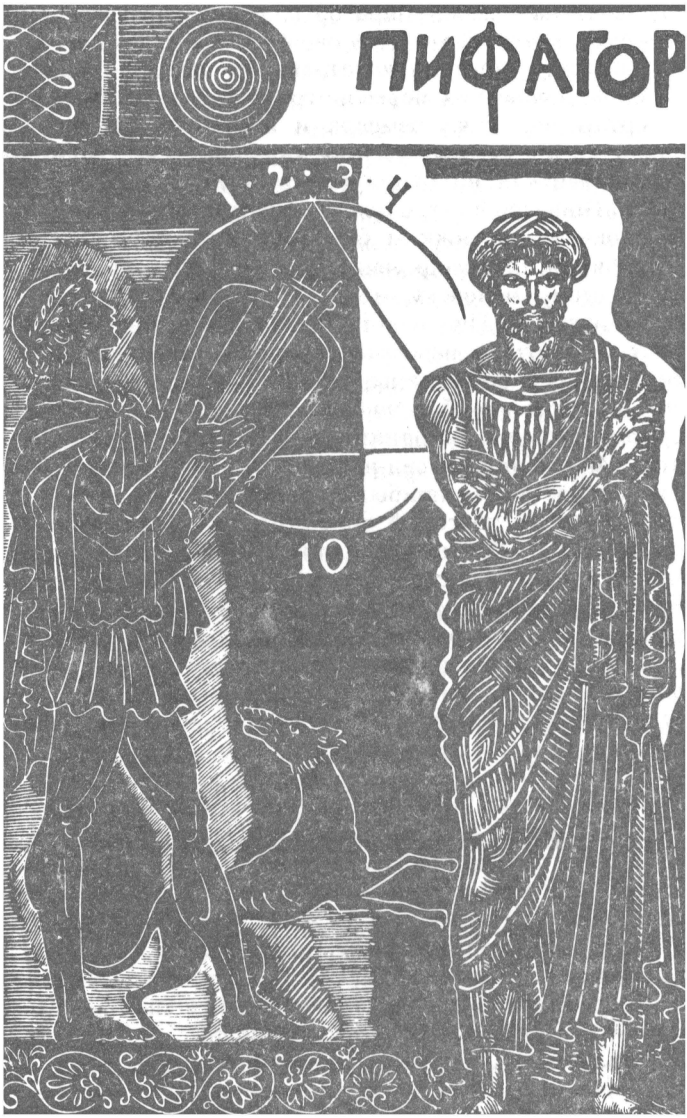
История мысли — это в значительной степени история мыслителей. Личный гений оплодотворяет нерасчлененную и бесформенную стихию традиции, созидая нечто новое. Разумеется, вне стихии народного сознания и богословие, и философию, и искусство едва ли возможно себе представить; они питаются ею, как корни растения соками земли. (Даже такой «уединенный» мыслитель, как Кант, несомненно, вырос на почве протестантской религиозности.) Но, с другой стороны, без организующей силы индивидуального мышления эта стихия обречена была бы оставаться бесплодной. Именно сила творческой личности определяет значение Пифагора для античного мира.

«Религия,— по выражению Бердяева,— есть мистика, в которой засветился Логос, началось прозрение смысла вещей». Дионисизм и мистерии были мистикой подсознания; орфики первыми попытались внести в нее начало «разумения», но только Пифагор явился завершителем духовного течения, вышедшего из Дельф, Элевсина и культа Вакха. Более того, он в свою очередь пробудил интеллектуальное движение, которое привело к созданию философии Платона. Основатель религиозной доктрины и отец философского идеализма, Пифагор стоит, таким образом, на развилке путей эллинского духа.

* * *

По преданию, Пифагор родился около 580 г. до н. э. на острове Самос, вблизи ионийского побережья Малой Азии. Первые познания он мог получить от своего отца, ювелира: в те времена эта профессия требовала многосторонней образованности. Есть указания, что его предки были сирийцами или финикиянами, и, может быть, еще в своей семье он приобщился к религиозной традиции Востока[4]. Для тогдашней греческой молодежи посещение чужих стран было главным способом расширить запас знаний, и поэтому юность свою Пифагор провел в путешествиях.

Ему было лет тридцать, когда он приехал в Египет и там познакомился с древней мудростью жрецов: медициной, математикой и метеорологией. Говорят, что при вторжении персов в Египет Пифагор был захвачен в плен и отвезен в Вавилон. Существует легенда, будто в то время он встретился с иранским пророком Заратустрой и даже побывал в Индии[5]. Но, по мнению большинства историков, эти сведения (записанные, кстати сказать, много веков спустя после смерти мудреца) являются скорее романом, чем историей[6]. Наиболее достоверными можно признать указания на поездки Пифагора в Вавилон и особенно Египет, с которыми греки в то время имели тесные отношения. Вполне понятно, что религии этих стран должны были произвести большое впечатление на «любителя мудрости» и дать богатую пищу его воображению и мысли.



Пифагор (гравюра Г. Иванова)

Вернувшись на Самос, Пифагор нашел родину в руках диктатора Поликрата, который упрочил свою власть, опираясь на союз с персами. Поначалу могло показаться, что остров расцвел после трудных лет политических переворотов. Поликрат, сам выходец из торговой среды, поощрял ремесла и искусства. Повсюду сооружались обширные постройки, поражавшие своим великолепием. При дворе правителя находили приют выдающиеся поэты и художники. Но Пифагор быстро понял цену этой золотой клетки. Опека властей оказалась тяжким бременем для свободы мысли. По словам Порфирия, философ «видел, что тирания слишком сильна, чтобы свободному человеку можно было доблестно переносить надзор и деспотизм»[7]. Пифагор проникся отвращением к самосскому режиму и задумал навсегда покинуть отечество. «Ненавидя душой тиранию, сам он изгнанье избрал»,— говорил Овидий, читавший одну из древних биографий философа[8]. О подробностях этого переселения (или изгнания ?) ничего не известно. Мы знаем лишь, что в 540 г. Пифагор сел на корабль, отплывавший в Италию, и через некоторое время прибыл в город Кротон.

Сюда, в богатый торговый порт у берегов Тарентского залива, в так называемую «Великую Грецию», стремились многие путешественники, купцы и мастера. В этом царстве колонистов общая атмосфера была намного свободнее, чем на Самосе.

Трудно сказать, где окончательно сложились воззрения Пифагора и когда он почувствовал в себе призвание духовного учителя, во всяком случае именно в Кротоне он начал излагать свою доктрину и основал *Союз*, или братство. Его деятельность началась почти одновременно с проповедью Будды, Конфуция и Исайи Второго.

В пифагорейском Союзе авторитет учителя был непререкаем: ссылка на его мнение («Сам сказал!») решала все споры. Это объяснялось тем, что на Пифагора смотрели как на чудотворца и вообще существо сверхъестественное. По-видимому, в его личности было нечто такое, что внушало веру в его близость к таинственным мирам. Он сам говорил о себе как о посланнике богов, подчеркивал свою исключительность, одеваясь, как жрец, в белые одежды, поражая всех «важностью вида»[9]. Каждое его движение было отмечено достоинством и сознанием учительской роли.

О нем рассказывали самые необычайные вещи: будто он появлялся одновременно в разных местах, проникал в загробные области, беседовал с духами. Говорили, что однажды, когда Пифагор переходил реку, из воды раздался голос, приветствовавший его[10]. Все это — свидетельства очень поздних легенд, но они, по-видимому, верно отражали настроения, царившие в кругу первых пифагорейцев. Бертран Рассел называет Пифагора чем-то средним между Эйнштейном и Мэри Эдди, основательницей секты «Крисчен сайенс», но, пожалуй, если уж сравнивать с современностью, он больше напоминает Штейнера с кругом его почитателей — антропософов.

Находились люди, которые насмехались над Пифагором, называя его шарлатаном и честолюбцем. Его импозантность казалась им игрой, рассчитанной на легковерие. Гераклит презрительно отзывался даже об обширной эрудиции Пифагора. Но влияние пифагорейства показывает, что оно представляло собой серьезное течение, да и вообще нет оснований сомневаться в подлинной мудрости и мистической одаренности основателя Союза. Если европейцы с доверием относятся к необычайным способностям йогов, почему считать вымыслом подобные способности у Пифагора? Скорее всего легенды о нем имели реальное основание, хотя утверждать нечто большее вряд ли возможно.

До нас не дошло ни одной строчки, написанной самим Пифагором, а древние авторы уверяли, что он вообще ничего не писал[11]. Это вполне вероятно, ибо в ту эпоху духовная истина считалась обычно уделом посвященных избранников; писать означало отдать ее на всеобщий суд. Но и устное учение Пифагора было эсотерическим. О его содержании, по словам Порфирия, никто не мог сказать ничего определенного, так как пифагорейцы «давали строгий обет молчания».

* * *

Тем не менее основные черты Пифагоровой доктрины не утеряны полностью. С распадением Союза его члены меньше заботились о соблюдении тайны. Пифагорейские школы и кружки существовали очень долго, вплоть до первых веков нашей эры. Благодаря этому традиция не была прервана. Ряд важных ее положений сообщают Аристотель, Овидий, Аэций, Диоген Лаэртский, которые могли получать сведения непосредственно из пифагорейской среды.

Овидий в таких выражениях рисует Пифагора-учителя:

Постигал он высокою мыслью
В далях эфира — богов; все то, что природа людскому
Взору узреть не дает, увидел он *внутренним взором*.
То же, что духом своим постигал он и бдительным тщаньем,
Все на потребу другим отдавал, и толпы безмолвных,
Речи дивящихся той, великого мира началам,
Первопричинам вещей, пониманью природы учил он:
Что есть Бог; и откуда снега; отчего происходят
Молнии — Бог ли гремит иль ветра̀ в разъярившихся тучах;
Землю трясет отчего, что движет созвездия ночи?
Все, чем таинственен мир[12].

Из этих строк явствует, что концепция Пифагора была натурфилософской. Он искал божественное Начало в природе, не отделяя религиозного познания от естественнонаучного.

Овидий излагает и сущность воззрений Пифагора:

Не сохраняет ничто неизменным свой вид; обновляя
Вещи, одни из других возрождает обличья природа,
Не погибает ничто — поверьте! — в великой Вселенной.

Разнообразится все, обновляет свой вид; народиться —
Значит начать иным быть, чем в жизни былой; умереть же —
Быть, чем был, перестать; ибо все переносится в мире
Вечно туда и сюда; но сумма всего — постоянная[13].

Порфирий, ссылаясь на философа Дикеарха, писал, что, согласно Пифагору, «душа бессмертна, но переходит из тела в тело живых существ; далее все происходящее в мире *повторяется* через определенные промежутки времени, но что ничего нового вообще не происходит»[14]. Это взгляды, характерные для орфической теософии и восточных религий. Для грека, искавшего цельное мировоззрение и соприкоснувшегося с Востоком, самым естественным было обратиться к учению орфиков, которое сочетало в себе эллинские и восточные элементы.

Приведенные свидетельства показывают, что Пифагор усвоил идею *циклизма,* столь свойственную всем древним миросозерцаниям. Метемпсихоз являлся у него лишь частным случаем закона «вечного возвращения».

Насколько конкретна была для философа теория перевоплощения, видно из анекдота, сохраненного Ксенофаном: однажды, говорит он, Пифагор обратился к прохожему с просьбой не бить щенка, так как по его голосу он якобы узнал душу своего умершего друга. О себе Пифагор, подобно Будде, говорил, что помнит многие свои прошлые жизни; в частности, он будто бы был троянским героем Эвфорбом.

Но самосский мудрец интересен не этими взглядами, общими с орфизмом и религиями Востока. Центром его учения было понятие *гармонии,* навеянное культом Аполлона, бога искусств, света и соразмерности. Говорили, что Пифагор — ученик дельфийских жрецов. К сребролукому богу прибегали еще Орфей и Меламп, пытаясь упорядочить вакхическую веру. У Пифагора двуединство Аполлона и Диониса, намеченное орфиками, оказывается основным принципом *космоса.* Этим словом (от глагола «космео» — устраивать, украшать) впервые назвал Вселенную Пифагор.

Если Дионис рассыпается фонтаном многообразных явлений, в котором бушуют хаотические силы раздробленности, то Пифагор усмотрел божественное в порядке, структуре, организации. Аполлон был для Пифагора создателем космического строя. Таким образом, философ соединял две почти враждебные стихии греческой религии: Хтонос и Олимп, ночь и день, иррациональное и разум.

Это, однако, не означало возврата к языческой мифологии. Пифагор презирал ее за примитивность и вульгарность. Он утверждал, что видел в потустороннем мире Гомера и Гесиода, которые терпели муки за то, что повторяли нелепые басни о богах. Пифагор требовал уважения к богам, но, как и для Будды, они не были для него высшими существами: они лишь олицетворяли ту или иную сторону мироздания.

Верховным Божеством философ почитал некое огненное Единство, пребывающее в самом средоточии космоса. Впивая потоки

пустоты, окружающей Центр, это пламенное Целое образует множественность миров, состояний и качеств. Полюсы мира не исчерпываются Аполлоном и Дионисом. Стройная красота Вселенной осуществляется через согласование двадцати противоположных ее частей, или начал: предел и беспредельное, покой и движение, прямое и кривое, мужское и женское, хорошее и дурное, чет и нечет, правое и левое, единое и множественное, квадратное и разностороннее, свет и тьма[15].

Здесь, как и в китайской философии, дуализм старых мифов претворяется в понятие о созидательной роли полярностей. Значение Пифагора заключается в том, что на место каприза, произвола и неустойчивости, которые усматривала в мире Олимпийская религия, он поставил идею *закономерности*. Но как почитатель Аполлона он был одновременно и своеобразным продолжателем Олимпийской традиции. Ведь именно она в лице своих богов освятила «человеческое», разумное начало. Пифагор очистил это начало от грубых черт, признав умопостигаемый закон основой мира. Более того, он открыл, что человеческий дух причастен этим законам и в самом себе переживает красоту и гармонию.

Не случайно поэтому музыка была в глазах Пифагора лучшей бессловесной проповедью. Он утверждал, что она обладает способностью поднимать душу по ступеням восхождения и открывать высший порядок, скрытый от взоров невежд. Пифагор учил своих последователей слушать «гармонию сфер», вселенское звучание космического строя.

Но не только музыка служит путеводителем к тайнам единого живого мироздания. Один пифагореец говорил, что есть «божественное знание», приобщающее человека к всеобщей гармонии, которая имманентно, внутренне «присуща вещам». Это знание может быть выражено только на абстрактном языке математики. Математика, по мнению Пифагора, нечто неизмеримо большее, чем подспорье для архитекторов и мореходов. Погружение ума в чистый мир *чисел* открывает ему то измерение бытия, которое доступно не чувствам, а только интеллекту. Геометрические формы и числа как таковые принадлежат умопостигаемой сущности природы, они больше всех человеческих иероглифов отрешены от чувственных образов. Открытие этого особого мира, сделанное Пифагором, впоследствии легло в основание платонизма.

По свидетельству Аристотеля, пифагорейцы провозгласили «принципы математики принципами всего сущего». Она рассматривалась как каркас космографии, как путь к выведению единой формулы мира, которая тождественна с музыкальной гармонией. То была гениальная догадка, и мы знаем, что в XX веке математика привела физику к понятию о металогической структуре природы.

Единица казалась Пифагору наилучшим знаком для божественного Единства. Совершенна лишь верховная Монада. Однако космический дуализм остается у Пифагора в силе. Он делит Целое

на *два извечных начала:* деятельное и пассивное, Божество и материю. В их взаимодействии и существует Вселенная, основанная на числах и геометрических элементах.

Кроме музыки и математики, Пифагор указывал и на третий способ настройки души-инструмента в унисон с небесной симфонией. Им являлся особый уклад жизни, который требовал просветленности, гармоничности и меры в поступках, чувствах и мыслях. Пифагореец должен был воспитывать в себе целомудрие, сдержанность, миролюбие, уважение к древним учениям. На смену «орфической жизни» пришла «жизнь пифагорейская».

Ученик обязан был строго следить за собой, заглядывая в свою душу, проверяя совесть: «Что преступил я? Что натворил? Какого не выполнил долга?»[16] Человеку следует помнить, что его бессмертная душа есть арена противоборства враждующих сил. Их нужно привести в равновесие. Того, кто не смог перестроить свою душу по принципам гармоничности, не минует возмездие. Лишь совершенная жизнь может принести душе блаженство в этой жизни и будущих воплощениях.

Подобно орфикам, Пифагор проповедовал «неубиение». Овидий вкладывает в его уста страстную проповедь, направленную против животной пищи. Некоторые древние авторы, напротив, доказывают, что Пифагор запрещал употреблять в пищу лишь отдельные части тела животных. Но достоверно известно, что позднейшие пифагорейцы совсем отказывались от мясной пищи[17]. Это воздержание усложнялось многочисленными старинными табу народных поверий.

Общественным идеалом мудреца была аристократическая форма правления, но имелось в виду господство не эвпатридов, а «аристократов духа». У кормила власти, по мнению Пифагора, должны стоять люди, посвященные в высшее знание.

В какой-то степени ради этих целей и был образован Пифагорейский союз. Он представлял собой не партию и не простое сообщество, а настоящий *религиозный орден.* Некоторые историки любят сравнивать его с масонскими ложами. Исключая буддийскую Сангху, он был единственным во всем древнем мире.

У пифагорейцев были не только своя иерархия, обрядность и эсотерические доктрины, но их связывала строгая дисциплина и послушание. Члены Союза проходили искус, пребывая несколько лет в молчании[18]. Много внимания уделялось развитию музыкальной культуры и математических знаний. Особое значение придавалось углубленным размышлениям — медитациям. Предметом их были, вероятно, изречения учителя. И хотя большинство из них до нас не дошло, но благодаря медитациям учение Пифагора жило, передавалось изустно.

В Кротоне Союз на какое-то время завоевал политическую популярность. Пифагорейцы даже сумели взять в руки бразды правления и распространить власть на соседние города. По свидетельству древних, проповедники гармонии управляли хорошо.

Но политика и мудрость редко сопутствуют друг другу. За успехами Союза последовали неудачи, и наконец его постигла полная катастрофа.

В 510 году в Сибарисе, расположенном севернее Кротона, вспыхнуло восстание демоса. Правители-эвпатриды были изгнаны. Несколько сот из них попросили убежища у кротонцев. Принять их означало бросить вызов более сильному соседу. Во время народного собрания кротонцы склонялись к тому, чтобы выдать беглецов. Но Пифагор посоветовал взять их под покровительство. Он не одобрял демократии, в которой, возможно, видел хаотическое начало.

Между городами вспыхнула война. Хотя у кротонцев сил было втрое меньше, они победили: жестокое сражение кончилось полным разгромом Сибариса. Но этим невозможно было остановить волну общественных перемен: по всей Греции и в ее колониях свергалась власть аристократии. Дошла очередь и до Кротона. Видя это, престарелый Пифагор покинул город.

Тем временем положение Союза становилось все более шатким. Руководители его отчаянно сопротивлялись попыткам установить в Кротоне народовластие. Это настроило против них большинство граждан. Один богатый кротонец, по имени Килон, организовал настоящую травлю пифагорейцев. Говорили, что когда-то он сам просился в Пифагорейский союз, но не был принят, а теперь беспощадно мстил отвергнувшим его людям. Он распространял о братстве самые гнусные небылицы и скоро достиг своей цели — полного падения власти пифагорейцев.

Развязка борьбы была трагической. Во время народного волнения старейшины Союза срочно собрались на совет в доме одного знатного гражданина. Здесь их настигла разъяренная толпа: дом подожгли, и лишь два человека успели выбраться из пылавшего здания[19].

Для пифагорейцев наступили годы гонений. Их доктрина подвергалась осмеянию, а самих их повсюду объявляли врагами отечества.

Тем не менее рассеявшиеся группы учеников Пифагора сберегли его учение. Пусть оно и не привело к сколько-нибудь стойкой религиозной реформации, но, даже ограниченное узкими кружками, оно воспитало плеяду талантливых философов и ученых. Идеи Пифагора о Едином, о гармонии, вечных основах мироздания, о бессмертии духа оказали плодотворное воздействие на развитие античной философии и науки. Через Эсхила, Платона и Эвклида пифагорейство передало свою эстафету будущим поколениям.

Таким образом, не обладая столь могучим религиозным даром, как Индия или Израиль, Греция все же сумела завоевать для мира великие духовные сокровища в сфере познания и религиозной мысли.

Глава седьмая

ИОНИЙСКИЕ МУДРЕЦЫ

Малая Азия, 650—540 гг.

> В греческой философии концепция универсального Порядка, управляющего природой, нашла наиболее полное выражение.
>
> *Кр. Даусон*

Авангардом возрождавшейся после упадка греческой цивилизации были, как мы видим, ионийские города. Поэтому вполне естественно, что именно там было заложено основание античной науки. Одним из главных центров умственной жизни Ионии был *Милет*, основанный некогда предприимчивыми мореплавателями. В эпоху колонизации порт этот оказался на самом рубеже греческого мира и Востока. Финикийцы были партнерами и конкурентами милетских купцов, город имел тесные связи с Египтом и Персией. В гаванях Милета встречались люди многих племен, наречий и верований.

В то время Восток переживал свой последний культурный расцвет. Седьмой век ознаменовался созданием знаменитой Ниневийской библиотеки, возрождением египетского искусства, основанием медицинского училища в Египте и завершением энциклопедии Аменемипета. В шестом столетии при Навуходоносоре вновь ожила вавилонская культура. Казалось, дряхлеющие цивилизации хотели оглянуться назад и подвести итог своему многовековому развитию.

Греки с жадностью набросились на сокровища иноземной мудрости и не стыдились называть себя «учениками». Мы уже видели, что орфики и пифагорейцы многим были обязаны восточ-

ным идеям. Но в такой же степени эти идеи послужили толчком для зарождения научно-философской мысли эллинов.

Если у халдеев и египтян наука была еще достоянием жрецов, то в Греции она приобрела уже вполне светский характер. В Милете совершилось первое в истории вычленение философии как чего-то самостоятельного. В отличие от теософии и богословия ее можно определить как попытку познать и осмыслить бытие человека, природы и высшего Начала *независимо* от религиозного откровения.

Что означала эта веха в истории человечества? Шаг вперед? Освобождение разума от зависимости? Прогресс знания высшего типа? Так думают одни. Другие же, напротив, видят в появлении отвлеченной философии настоящее «грехопадение» разума, оторвавшегося от истоков подлинно духовного постижения[1]. Обе точки зрения справедливы лишь частично, и обе, по-видимому, следует принимать с большими оговорками.

Прежде всего *разделение* науки и веры было необходимо для того, чтобы они могли созревать, не препятствуя друг другу. Это естественный этап в истории духа. Эмпирическое знание, изучение природы и отвлеченная мысль требуют своих «правил игры», и вторжение в эту область религиозных доктрин, смешивающих два плана познания, сковывало науку. А с другой стороны, религия не зависит от науки, так как сфера ее по природе глубже научного исследования. Эмансипация науки и философии от опеки богословских теорий расчищала путь как для знания, так и для веры.

При всем этом не следует забывать, что наука и метафизика не бывают абсолютно автономными. Человек, постигающий истину,— не гносеологический механизм: в своих усилиях разрешить мировые загадки он всегда исходит из интуиции, сродной вере. Пусть научное знание развивается по формально-логическим законам, постулатами его — сознает это человек или нет — являются некие *недоказуемые* утверждения, которые он принимает как очевидные для себя. Иными словами, отправной пункт науки связан с верой. Это подтверждают в наше время даже столь точные дисциплины, как физика или математика[2]. Достаточно напомнить имена Эйнштейна, Бора, Рассела.

Разделение двух видов познания реальности во многом помогло уяснению их границ и природы. Но этой дифференциацией часто пренебрегали, рубежи нарушались, и возникали конфликты. Теологи пытались навязать науке свои теории, а представители естествознания и философии, забывая об априорности научных посылок, неоправданно расширяли свои полномочия: они наделяли разум всемогуществом, видя в нем *единственный* орган познания для всех измерений бытия.

Этот «рационализм» действительно можно назвать «первородным грехом» мышления. Его ошибка заключалась в том, что он объявлял разум высшим судьей, игнорировал все пласты реаль-

ности, кроме эмпирического и умопостигаемого. Рационализм рассекал живой познающий субъект — человека, сужая его возможности. Он не замечал, насколько «научная» картина мира зависит от чего-то иного, нежели наблюдение и логика, а именно — от внутренней установки, ориентира мыслителя, его *ви́дения* реальности — веры.

На примере греческой философии все эти черты рационального познания обнаруживаются уже достаточно ясно. В ней проявились и сила, и слабость мышления, которое полагает себя независимым от веры.

* * *

После всего сказанного, быть может, покажется странным утверждение, что главной целью греческой философии было искание Бога. Но в действительности к Нему, как к первичной Реальности, были обращены умственные взоры величайших умов античности. На их долю выпало занять в Греции место жрецов и пророков, возвыситься над народными верованиями. Начав с отрицания частных черт язычества, эллинские мудрецы в поисках цельного миросозерцания стремились выработать идею высшего Единства. Вокруг этого вращались и античная наука, и философия[3]. С самых первых своих шагов они отказались от служения только практическим нуждам, а поставили на первое место бескорыстную жажду истины. О первом милетском философе и ученом Фалесе Плутарх говорил: «Он пошел дальше того, что нужно было для практических потребностей».

Уверенность в существовании единого верховного Принципа для всей Вселенной явилась стержневой интуицией греческой философии. Основать же эту интуицию стоило величайшего напряжения сил. Нам, людям, выросшим в иных религиозных и научных традициях (даже тем, кто стоит вне религии), мысль о единстве божественного Начала представляется более или менее естественной. Но для древних она была в высшей степени трудной. Вспомним хотя бы, с какой борьбой утверждался монотеизм в Израиле, вспомним, что идея многобожия оставалась господствующей в большинстве старых цивилизаций, и тогда мы сможем оценить подвиг греческих философов и понять трудности, которые стояли на их пути. Интуиция Единства не имела для них той достоверности, какую дает Откровение, и тем напряженней должны были быть усилия интеллекта, строившего свое незримое здание.

* * *

Эмпирическая наука, принесенная с Востока в Ионию, вызвала к жизни первые попытки создать цельную картину мира и уяснить его происхождение. *Фалес Милетский* (638—548), с именем которого обычно связывают начало греческого естествознания, был че-

ловеком для своего времени энциклопедически образованным. Будучи купцом, он собрал во время путешествий множество разнообразных сведений. В 585 году весь Милет был изумлен тем, что Фалес сумел предсказать солнечное затмение. (Этому он научился в Египте.) Ему не было равных в знании геометрии, метеорологии, сельского хозяйства. Впоследствии говорили даже, что именно он изобрел греческий календарь[4].

Таких людей в этом торговом городе ценили, правители охотно приглашали их на службу и хорошо им платили. Но Фалес, избравший независимую жизнь мудреца, уклонялся от всех заманчивых предложений. Он целиком ушел в мир своих мыслей[5]. Все, что он знал о светилах, растениях, математических законах, побуждало его искать некую общую *Первооснову* — «архэ», из которой бы вытекало все сущее. Поглощенный этой проблемой, Фалес превратился в типичного ученого-чудака, не замечающего, что творится вокруг. О его рассеянности по городу ходило множество анекдотов. Так, рассказывают, что однажды он упал в колодец, заглядевшись на небо. В старости, когда Фалес стал плохо видеть, он все чаще говорил о своем равнодушии к житейской суете, о том, что нет границ между жизнью и смертью. Когда шутники спрашивали его, почему же он не умирает, он отвечал им такой же шуткой, что ему безразлично — жить или умереть.

От Фалеса сохранились лишь отдельные изречения, которые, вероятно, были записаны не им самим. Наиболее достоверное из них касается именно той таинственной «архэ», которая породила Вселенную. Оно гласит: «Все происходит из воды»[6]. Аристотель считал это выводом, сделанным на основании наблюдений: он писал, что Фалес отождествил «архэ» с водной стихией, «вероятно, наблюдая, что все питается влагой и что сама теплота из нее рождается и ею живет». Поэтому милетский философ был причислен Аристотелем к тем, кто видел «в материи единое начало всего»[7]. (Это утверждение было принято и защитниками того мнения, будто прогресс науки ведет к материализму.)

Между тем в свете всего, что мы знаем о Фалесе и древних космогониях, весьма сомнительно, чтобы к «водной» концепции Первоосновы философа привела научная эрудиция. Если мы вспомним о его знакомстве с Востоком, то вынуждены будем признать, что Фалес, говоря: «Все — из воды», выступает не как естествоиспытатель, но как наследник мифологической традиции.

Напомним, что еще вавилоняне, египтяне и финикийцы говорили об изначальном водном Хаосе. Точно так же и Гомер называл Океан праотцем всего существующего. Индийские мифы утверждали, что первоначально Вселенная была «лишь морем»[8]. Эту же мысль мы находим и в Упанишадах, написанных в эпоху, близкую к временам Фалеса: «Земля, воздушное пространство, небо, горы, боги и люди, скот и птицы, деревья и трава, хищные звери вместе с червями, комары, муравьи — все это лишь облики вод»[9].

Мифы о чудовищах водного Хаоса — вот источник Фалесовой космогонии[10]. Но эти мифы были по крайней мере более логичными, нежели мысль, будто неразумная стихия является Первоосновой космоса. Подобная мысль Фалесу была чужда. У Аристотеля мы читаем: «Некоторые также говорили, что душа разлита во всем, быть может, в связи с этим и Фалес думал, что все полно богов»[11]. Иными словами, «архэ» — не просто водная стихия или материя, но одухотворенное Целое. В другом месте Аристотель приводит мнение Фалеса о том, что душа заключена в камнях. А согласно Аэцию, Фалес учил, что «все одушевлено»[12]. Только благодаря этому возможно все многообразие веществ, состояний, живых существ и духовных сил.

Идея нерасчлененного живого Целого есть, в сущности, уже попытка определить природу Божества. Причем Фалес так же, как орфики и Пифагор, придерживается древнеязыческого учения о рождении (или истечении) мира из праматеринского божественного Лона.

* * *

Вторым великим ученым Милета был *Анаксимандр* (610 — 546). Он один из первых в истории предположил, что земля — это не остров, покоящийся на воде, а тело, свободно парящее в пространстве. Анаксимандра можно считать отцом эволюционизма, так как он думал, что человек произошел от живых существ, возникших в водной среде[13].

Ученик Фалеса, Анаксимандр также был увлечен задачей найти Первооснову мира. Мифические «воды» в роли «архэ» его уже не удовлетворяли. Истоком всего он мог признать только нечто отличное от всех известных природных начал — Сущность, являющуюся «причиной самой себя». Для характеристики этой Сущности философ, видимо, считал недостаточным любое позитивное определение. Поэтому в своей книге «О природе» он назвал ее *Апейроном* — Беспредельным.

Сочинение Анаксимандра было утрачено рано, и поэтому уже древние спорили о том, что крылось у мудреца за термином «Апейрон». Аристотель в своей критике предшествующих систем склонен был видеть в Апейроне понятие какой-то фантастической сверхстихии. Но он же, говоря, что Апейрон «бессмертен и непреходящ», называет его «божеством».

Одно несомненно: употребив слово «Беспредельное», Анаксимандр хотел подчеркнуть неопределимость и безусловность космического Начала. Даже по чисто логическим соображениям следовало признать, что оно превосходит все конкретные облики мира. Негативное понятие об Апейроне напоминает учение брахманов. Ведь и там утверждалось, что Абсолют не исчерпывается никакими земными определениями и терминами. Концепцию Анаксимандра вполне можно было бы выразить словами Чхандогьи-упанишады:

«Конечное заключено в Бесконечном»[14]. Вспомним также, что и Лао-цзы называл Дао «туманным и неясным».

Это сходство вряд ли можно считать случайным. Ведь Анаксимандр жил в эпоху расцвета орфического движения. Он мог познакомиться с ним и воспринять от него черты, близкие к восточным учениям. В частности, на влияние орфизма указывает мнение Анаксимандра, согласно которому миры «периодически возникают и исчезают». Еще явственнее близость Анаксимандра к орфизму видна из его загадочного изречения, касающегося происхождения вещей: «Из чего все вещи получают свое рождение, в то же они и возвращаются, следуя Необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость»[15]. Мы не будем здесь вдаваться в подробности спора, который продолжается и поныне. Но какой бы оттенок ни придавали этим словам философа, ясно, что он имеет в виду космический круговорот, в котором рожденные Абсолютом вещи возвращаются к Нему, и что судьба их определяется «справедливостью». Здесь налицо тождество с учением орфиков, которые говорили о метемпсихозе и воздаянии.

Итак, Анаксимандр сделал в сравнении с Фалесом еще один шаг вперед на пути к идее о божественном Целом. Он поставил его выше стихий, провозгласил Абсолютное «всеобъемлющим и всеуправляющим», «единым», «вечным»[16]. Соотношение же Абсолют — Природа он вообразил как повторяющийся процесс рождения и поглощения.

Однако, будучи естествоиспытателем, Анаксимандр не пошел дальше этих самых общих утверждений. Он, по-видимому, не сделал никаких прямых религиозных выводов из своего учения, которое осталось лишь отвлеченной теорией.

Но среди слушателей Анаксимандра находился странствующий певец, который превратил осторожные догадки ученого в оружие, своим острием направленное против старых верований.

* * *

Имя этого певца *Ксенофан*. Он родился около 580 года в ионийском городе Колофоне. В Милет его привела любознательность, желание послушать прославленных мудрецов. С молодости беспокойный ум колофонца тревожили сомнения и вопросы. Все вызывало в нем жгучий интерес: тайны природы, происхождение мира, но главное, что влекло его, это проблема истинной веры. Профессия бродячего рапсода как нельзя больше соответствовала его натуре: он мог исколесить множество городов, узнать многообразные обычаи и нравы. «Вот уже шестьдесят лет,— говорил он на склоне дней,— как я со своими думами ношусь по греческой земле, а тогда мне было двадцать пять». Малую Азию он принужден был покинуть с прочими греками-беженцами, которые спасались от персов. Еще в 546 году персидский царь Кир подчинил себе Ионию, а в 496 году восставший Милет был взят приступом и разрушен войсками Дария I.

После этого Ксенофан много лет вел скитальческую жизнь, зарабатывая на хлеб игрой и пением. Всюду, где бы он ни был: в шумных гаванях, на лесистых побережьях, в горах,— он внимательно ко всему приглядывался, прислушивался, размышлял и делал выводы. В сиракузских каменоломнях он находил отпечатки морских животных. Это привело его к догадке, что некогда здесь, на месте суши, шумели морские волны. Не было числа загадкам и удивительным вещам, которые подмечал острый взгляд Ксенофана.

Еще больше пищи для размышлений давали люди. Чего только не довелось повстречать рапсоду: разрушенные города, толпы переселенцев. Он рассматривал птицеглавых богов, вел беседы с жрецами, а также с матросами и купцами, ходившими в далекие земли. Он познакомился с разными религиями и обрядами и мог сопоставить их.

Первым его выводом было недоверие к человеческим мнениям. Поскольку религии противоречат друг другу, следует признать, что знания людей о высшем мире относительны, если не ложны вовсе:

Не было мужа такого и после не будет, кто знал бы
Истину всю о богах и о всем, что теперь говорю я,
Пусть даже кто-нибудь правду изрек бы: как мог бы узнать он,
Правду иль ложь он сказал? Лишь призраки людям доступны.

Однако на этих сомнениях Ксенофан не остановился. Он говорил: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, люди находят лучшее». Это очень важное свидетельство о его взглядах. С одной стороны, оно обнаруживает его веру в возможность приближения к истине, а с другой — убеждение, что это происходит постепенно. Тем самым мудрец преодолевал свой релятивизм и побуждал людей к поискам истины.

Около 540 года Ксенофан приехал в Южную Италию и поселился в приморском городе Элее. С Пифагором, который в то же время нашел вторую родину в «Великой Греции», он не был знаком, но завязал тесные связи с орфическими братствами. Говорят даже, что, когда Ксенофан попал в плен к персам, орфики выкупили его.

Став постоянным жителем Элеи, рапсод в душе остался странником или, лучше сказать, вечным «чужеземцем». Он складывал поэмы, в которых любил подтрунивать над нравами, модами и суевериями сограждан. Излюбленной мишенью его сатиры был распространенный в те дни культ физической силы. Для него же достоинство человека оценивалось не крепостью мускулов, а его разумом. «Наша сила,— говорил Ксенофан,— гораздо лучше силы людей и лошадей». Он осуждал тиранов, но и без особого доверия относился к демократии, иронически отзываясь о «мудрости большинства».

Ксенофан вел скромную, почти бедную жизнь: он был врагом

роскоши, хотя и не отвергал простых радостей жизни. Этот предтеча Сократа считал себя не только певцом, но и проповедником, учителем, моралистом. Шутками, каламбурами, едкой насмешкой он будоражил мысль, заставляя задуматься. Как и Пифагор, он с отвращением говорил о гомеровской мифологии:

Что среди смертных позором слывет и клеймится хулою,
То на богов возвести наш Гомер с Гесиодом дерзнули:
Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро.

Мало того, он вообще пришел к убеждению, что все эти столбообразные, звероголовые и человекоподобные боги, на которых он насмотрелся в своих скитаниях,— не более чем простой вымысел людей:

Если б руками владели быки, или львы, или кони,
Если б писать, точно люди, умели они что угодно,—
Кони коням бы богов уподобили, образ бычачий
Дали б бессмертным быки; их наружностью каждый сравнил бы
С тою породой, какой он и сам на земле сопричислен.
Черными пишут богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокими их же и русыми пишут фракийцы.

Но это не все, что хочет сказать поэт. Пусть человеческие суеверия рождают богов по подобию людей, есть истина, которую постигают мудрые. К ней Ксенофан пришел путем долгих размышлений, ее подсказали ему наблюдения над природой, учение Анаксимандра и собственный разум. Поэт говорит о ней словами, звучащими торжественно и вдохновенно, подобно пророческому речению:

БОГ ЖЕ ЕДИН, меж смертных и между богов величайший.
Смертному он не подобен ни видом своим, ни душою.

Вот первое в Греции открытое выступление против традиционной религии! По мановению бродячего рапсода блистающий Олимп меркнет и становится ничтожным и во всем открывается присутствие Единого... В то время как Фалес, Анаксимандр и Пифагор в своем учении о мировой Субстанции соприкасались с индийской мыслью, Ксенофан уже ближе к еврейским пророкам. Эта близость станет еще очевиднее, если мы обратимся к стихам Ксенофана, посвященным призванию певца. Строки, пленившие Пушкина, который дал их в вольном переложении, рисуют картину праздничной трапезы. Она никогда не обходилась без человека с арфой. Но если прежние певцы прославляли «титанов, гигантов, кентавров», то Ксенофан отказывался воскрешать эти вредные «бредни» и не желает прославлять старинные войны. В песнопении он будет говорить об истинном Боге:

Спервоначала должны славословить разумные мужи
Бога — в напевах святых, в благоречивых словах.
А возлиявши вина, сотворивши молитву, чтоб силу
Дал нам он правду творить — это ведь лучший удел,
Пить человеку не грех, лишь бы мог он домой возвратиться.

Таким образом, праздничная трапеза должна, по мнению поэта, рождать в человеке светлые мысли и чувства; радуясь в кругу друзей, он обязан помнить, что Бог — источник жизни, что он помогает людям «творить правду». Это — лучшая жертва во славу Божества.

* * *

Отмечая этот «библейский» характер взглядов Ксенофана, следует тем не менее помнить, что сходство еще не означает тождества. Греческий мудрец, возвещая единство Божие, ставит других богов как бы на низших ступенях небесной иерархии, в то время как современник Ксенофана Исайя Второй знает, что над миром есть лишь один Бог и «нет иного» (Ис 45, 4).

По-другому понимал Ксенофан и отношение Бога к природе. Мысль о высшем Начале для него неотделима от созерцания зримого небосвода, чей необъятный простор казался ему реальным Богоявлением. Отсюда учение о Боге как о Существе *Всеедином*. Оно «срослось со всем» и объемлет вселенскую Сферу. «Все едино и неизменяемо, и это есть Бог, никогда не рожденный, вечный, шаровидный». Эти слова вызывали впоследствии недоумение Аристотеля, которому мысль о телесности Божества казалась нелепой. Между тем учение Ксенофана было вполне последовательно. Признав, что Бог есть «все» («ген кай пан»), он уже не мог увидеть различия между Ним и природой. В этом колофонец — верный ученик милетских натурфилософов и Пифагора, которые также не сознавали этого различия. Для Ксенофана Бог есть как бы душа мира:

Видит он весь, весь мыслит, весь слышит,
Но, без усилья, все потрясает он духом разумным,
Вечно на месте одном неподвижно он пребывает,
Двигаться с места на место ему непристойно.

Итак, перед нами пантеистический *монизм*, свойственный Упанишадам, но с той лишь разницей, что брахманы рассматривали мир как *временное* воплощение трансцендентного Бога, а для Ксенофана Высшее было целиком и навечно включено в бытие.

Но как бы то ни было, учение греческого рапсода было смелым и радикальным для того времени. Предшественники Ксенофана, отойдя от народной религии, пришли лишь к мысли о некой единой Первооснове космоса. Ксенофан же совершил «коперниканский переворот», признав эту Первооснову Божеством, которое надлежит чтить людям.

Однако этот переворот оказал влияние лишь на «любителей мудрости», он не поколебал народных воззрений. Ни мистик Пифагор, ни рационалист Ксенофан не имели достаточной силы, чтобы изменить религиозное сознание греков. Этот разрыв между философией и популярными верованиями сохранился до самого конца

античности. Перебросить между ними мост не были в состоянии ни оккультная мистика, ни философские догадки. А пророков в библейском смысле Греция не знала. Поэтому дальнейшие судьбы религиозной мысли продолжали оставаться связанными с тонким слоем интеллектуальной элиты. А это, в свою очередь, определило преимущественно теоретический, умозрительный характер греческих учений о Боге.

Глава восьмая

ПАРМЕНИД И ГЕРАКЛИТ — ДВА АНТИПОДА?

Элея и Эфес, 540—465 гг.

> Объект религии, падая с неба духовного переживания в плоскость рассудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, исключающие друг друга.
>
> *П. Флоренский*

Ксенофан дожил до глубокой старости, и уже при нем стала складываться философская школа, получившая название *Элейской*[1]. Основателем ее был знатный пифагореец *Парменид* (род. ок. 515 г.). Пройдя через посвящение в мистерии, он разочаровался в теософских доктринах и увлекся проповедью Ксенофана. Но, будучи человеком, склонным к отвлеченному мышлению, он стремился перевести идеи колофонца на язык строгой логики. То, что для Ксенофана было предметом живой интуитивной убежденности, Парменид превратил в спекулятивную проблему, требующую обоснования. Поэтому некоторые считают его первым греческим философом в строгом смысле слова.

Свою систему Парменид развил в книге «О природе», которая сохранилась лишь частично[2]. Поэтическая ее форма — лишь дань эпохе. Автор ее прежде всего метафизик, а не поэт, его стихи — это абстракции пополам со сложными аллегориями.

Книга начинается с рассказа о том, как таинственная колесница богини влечет автора к вратам Дня и Ночи, которые распахивает перед ним Справедливость. Вероятно, эта форма подсказана обрядами мистерий[3]. Но здесь речь идет о посвящении в иные тайны: тайны *чистого разума*.

Центральная идея Ксенофана о всеедином Божестве была лишь намечена в поэмах рапсода. Такие выражения, как «Бог,

сросшийся со всем», были для Парменида скорее всего просто метафорой. Нужно было дать систему стройную и логически доказуемую.

Ход мысли Парменида был примерно следующим. В мире ничто не возникает из небытия и не уничтожается. Следовательно, Бытие *существует* и перестать существовать не может. Когда пифагорейцы считают, что рядом с бытием есть пустота, «ничто», они утверждают логический абсурд. Сама наличность пустоты показывает, что она *есть* и, следовательно, входит в состав Бытия. Но если так, то ни о каких «провалах» в Сущем говорить невозможно: оно едино и абсолютно целостно. Это вытекает из идеи непрерывности Целого. Оно есть Реальность, которая не может быть производной или преходящей. Иными словами, поскольку Абсолютное есть *все*, то в действительности существует лишь оно *одно:*

Не возникает оно и не подчиняется смерти.
Цельное все, без конца, не движется и однородно.
Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем.
Без перерыва одно. Ему ли разыщешь начало?[4]

Этот на первый взгляд странный тезис в высшей степени сходен с тем, что утверждал адвайтизм Упанишад. Одним решительным усилием разум пытается отделить себя от окружающего мира и прорваться к глубочайшей основе всего. Но ведь человек не может видеть ее, а Вселенная — перед его глазами. Из этого затруднения Парменид выходит способом, также похожим на индийский. Он ставит под сомнение ценность познания при помощи органов чувств, объявляет человеческие ощущения обманчивыми. Они, по словам философа, ведут не к Истине, но лишь порождают «докос» — «мнение». Этим словом Парменид обозначает несовершенное, приблизительное знание, а зачастую и совсем ложное. Для того чтобы преодолеть опасность «мнения», нужно расстаться с привычным образом мысли:

Пусть не принудит тебя накопленный опыт привычки
Зренье свое утруждать, язык и нечуткие уши.
Разумом ты разреши эту задачу,
Данную мною тебе[5].

Слова эти знаменуют великий момент в истории философии. В них — отказ от наивного доверия к чувствам. Сущность бытия не может быть познана несовершенными орудиями. Нужно ли говорить, сколь важно это было и для науки, в которой многие открытия шли вразрез с непосредственной очевидностью?

Но Парменид идет еще дальше. Он утверждает, что рациональное познание Сущего возможно лишь потому, что главное в человеке — его мысль — тождественна с божественным всеобъемлющим мышлением:

Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит.
Без Сущего мысль не найти — она изрекается в Сущем.
Иного нет и не будет[6].

О чем бы ни думал человек, в самом процессе мышления он входит в непосредственный контакт с всеединым Бытием, кроме которого ничего нет.

Парменид завершает начальный этап греческой мысли. Фалес и Анаксимандр говорили о единой Основе мира, Ксенофан — о Боге, который слит с космосом, и наконец его ученики — элеаты — доводят эту линию до крайнего логического предела. Либо — либо: если все есть Бог, то нет ничего, кроме Него. Третьего не дано[7].

Тем не менее начисто отрицать живое многообразие мира было философу нелегко; и, в конце концов, Парменид, покинув почву чистой логики, попытался отвести ему хоть какое-то место в Бытии. Получалось так, будто и «на поверхности» неизменяемой Цельности есть некое псевдосуществование, мираж раздробленности и движения. Так в монизме Парменида стали смутно обрисовываться очертания будущего учения Платона о двух мирах — видимом и идеальном[8].

Но если кажущийся мир все-таки как-то существует, то возможно ли объяснить его происхождение? Ведь понятие об Абсолюте логически исключает и движение, и изменения. Следовательно, разрешить эту проблему, оставаясь в пределах законов чистого мышления, невозможно. Упанишады прибегали здесь к мифу о божественной Игре, в которой Брахман то выплескивал из себя мир, то поглощал его. Парменид тоже обратился к мифическому образу. Но он не нашел ничего лучшего, как вызвать из тьмы древний призрак античной богини Рока. Она, по его словам, есть та Необходимость, которая порождает мир обманчивого «мнения» и управляет им. Более того, она оказывается у Парменида в роли настоящей властительницы самого Бога-Бытия и определяет его целостную, совершенную природу:

Одним и тем же, все там, само по себе пребывает,
Не изменяясь, оно. Могучая Необходимость
Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив[9].

Таков был приговор естественного разума, который неизбежно остается в рамках *природных* категорий. Эти категории исключали мысль о любви и свободе как основе реальности. И то и другое неотделимо от *чуда* творческого акта, понятие о котором проистекает из другого чуда — Откровения.

* * *

Отвлеченные парадоксы Элейской школы могли привлекать лишь изощренные умы, привычные к миру абстракций. Потому естественно, что никакие аргументы элеатов не защитили их

концепцию от нападок. Религиозная мысль должна была говорить не только об Едином, но и объяснить мир и человеческую жизнь. Ответом на эту потребность явилось учение старшего современника Парменида — *Гераклита*. Он исходил из того, чем пронизана жизнь природы и общества,— из *движения*, и поэтому создал воззрение, диаметрально противоположное элейскому.

Гераклит (540—470) жил в малоазийском городе Эфесе[10]. Он был свидетелем политических бурь, потрясавших его родину долгие годы. Гегемония лидийцев, вторжение на полуостров персов, борьба демократии с тиранией и эвпатридами — такова была обстановка, в которой прошла жизнь философа, провозгласившего «распрю» движущей силой природы.

Подобно Пифагору, Гераклит был личностью, производившей большое впечатление, хотя и не всегда благоприятное. В отличие от кротонского теософа он прославился своими писаниями. Они дошли до нас в отрывках, которые вполне объясняют его прозвище «Скотейнос» — Темный. Читатели, вероятно, с большим трудом усваивали его капризный, афористический стиль изложения, в котором было мало последовательности и связности. Даже Сократ шутя признался, что все, что понял у Гераклита, прекрасно, но, наверное, еще лучше то, чего он не понял. Другой древний автор писал: «Не читай быстро книгу Гераклита Эфесского. Право, путь этот весьма трудно проходимый. Тьма и мрак непросветный. Но если бы тебя в нее ввел посвященный, то она стала бы для тебя яснее солнца»[11].

Одной из причин этой «темности» было то, что Гераклит являлся философом-поэтом, и не потому, что писал стихами, как Парменид, но в силу самого стиля его философствования. У него повсюду — образ, метафора, картина. В отличие от Парменида, он следовал не логике, а интуиции, *угадывая* истинную суть вещей. И лучшим методом для выражения своих прозрений он, по-видимому, признавал афоризмы и парадоксы.

С другой стороны, очень похоже на то, что он намеренно прятал свои мысли в эсотерическую оболочку, недоступную суду глупцов. В самом начале книги «О природе» он прямо говорит, что люди, услыхав впервые истину, хоть и существующую от века, «оказываются неразумными» и едва могут ее вместить[12]. Но и таких немного. А всех прочих он сравнивает с теми, кто, пробудившись ото сна, действует бессознательно. Истина едина, но «большинство живет так, словно каждый может иметь свое особое разумение»[13]. Здесь уместно напомнить о той роли, которую в древности играл эсотеризм. Библейские пророки, стремившиеся сделать свою проповедь всеобщим достоянием, были исключением. Жрецы же Египта и Вавилона, индийские брахманы, греческие мистагоги и иерофанты ограждали тайну своих учений глухой стеной, скрывая ее от непосвященных. Это препятствовало широкому распространению наиболее возвышенных идей и оставляло на долю «народа» старые суеверия и мифы.

У греческих философов, как правило, не было эсотерических доктрин. Однако и они старались ограничить число своих адептов избранными. Гераклит же вообще был одиночкой, который откровенно выражал презрение к людям. Постоянные сетования на глупость сограждан принесли ему другое прозвище: «Плачущий философ». В своей оценке людей он порой доходил до желчности и мизантропии, и приходится лишь удивляться, как этот потомок царского рода избежал изгнания из Эфеса. «Толпа насыщается подобно скоту»,— говорил он, а демократия означала для него господство этих «скотов». Как Пифагор, он считал, что страной должны управлять «лучшие». «Один для меня равен десяти тысячам,— говорил Гераклит,— если он наилучший»[14]. Когда друг философа Геродор был изгнан в результате голосования, Гераклит сказал, что эфесцам остается теперь удавиться и отдать город в распоряжение детей. Он демонстративно пренебрегал общественными обязанностями, предпочитая уединение пещеры или галереи храма Артемиды. Когда граждане укоряли его за то, что он, мудрый человек, играет в кости с мальчиками вместо того, чтобы участвовать в жизни города, он отвечал им: «Негодяи! Этим заниматься мне лучше, нежели вести с вами государственные дела».

До конца дней Гераклит жил, исполненный презрения к глупцам. Люди полагали, что оно не оставит его и на том свете. Об этом свидетельствует эпитафия, высеченная впоследствии на гробнице философа:

Я — Гераклит. Что вы мне не даете покоя, невежды?
Я не для вас, а для тех, кто понимает меня.
Трех мириад мне дороже один, и ничто мириады,
Так говорю я и здесь у Персефоны теперь.

Враждебность Гераклита к демократии привлекла внимание при персидском дворе, где народовластия не любили и боялись. Рассказывают даже, что сам царь Дарий приглашал философа стать его советником. Но тут в Гераклите заговорил грек. Он гордо ответил: «Все люди отклоняются от пути справедливости. Заповедь их жизни — алчность с глупым упрямством, и стремятся они лишь к суете. Я лично никому не желаю зла и ни одного человека не могу назвать своим врагом. Но суету двора я презираю и не допущу, чтобы нога моя ступила на персидскую почву. Я довольствуюсь малым и живу как хочу». В этом ответе — весь Гераклит: несколько слов передают и его жизненное кредо, и характер. Он не желает продавать свою мудрость, не хочет никому быть обязанным, для него независимость дороже всего. Его легче представить нищим на дороге, нежели царедворцем.

Эта позиция взирания на людей с высоты, хотя и стяжала Гераклиту нелестную славу гордеца, помогла ему, однако, найти свой путь к пониманию мира. Более всего он боялся сковать себя

властью традиций. «Не следует,— писал он,— поступать как дети, подражающие своим родителям»[15].

Эфесский мудрец чтил мистерии и оракулы, но к народной вере относился отрицательно и даже нетерпимо. По его мнению, Гомер заслуживал розог и изгнания; он призывал небесные громы на «ночных бродяг, магов, вакхантов, вакханок, мистов»[16]. Молиться статуям в его глазах было все равно, что «беседовать попусту с домами». Он посмеивался и над культом умирающих богов: если они боги, то не могут умереть, а если смертные, то им не следует поклоняться. Не только на «толпу» изливал «Плачущий философ» свои сарказмы. Философам и поэтам — Гесиоду, Архилоху, Ксенофану, Пифагору — всем давал он уничтожающие характеристики. Словом, мудрым он считал, по-видимому, только себя, однако эта несколько комическая черта одного из первых великих мыслителей Европы была связана не просто с гордыней, но с сознанием своей умственной самобытности.

* * *

Тем, кто любит отождествлять эллинский дух с гедонизмом и жаждой чувственных наслаждений, полезно напомнить, как относился к этому «идеалу» Гераклит. «Если бы счастьем было услаждение тела,— с иронией говорил он,— счастливыми называли бы мы быков, когда они находят горох для еды»[17].

В чем же, согласно Гераклиту, заключается высшее предназначение человека? Он называл это «форнейн» и «софиа» — разумением и мудростью. «Разумение — величайшая добродетель, и мудрость в том, чтобы говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая». Следовательно, вопреки Парменидy, отодвигавшему природу в мир «мнения», Гераклит считал, что познать истину можно, обращаясь к видимому. «Чему нас учат зрение и слух, то я ценю больше всего,— говорил он, делая лишь одну оговорку: — Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих грубые души»[18]. Далее Гераклит подчеркивал, что философы должны быть о многом хорошо осведомлены. Но для самого эфесца это требование играло лишь второстепенную роль: вопросы естествознания, в отличие от милетцев, его интересовали мало. Важнейшим он считал пробуждение в человеке особого внутреннего слуха и зрения, которые помогают улавливать сокровенные ритмы Вселенной.

Суть гераклитовского интуитивного открытия выражена в краткой формуле *«панта рей»* — все течет[19]. С небывалой дотоле ясностью философ ощутил бытие космическим *процессом*. Подобно Будде, он увидел весь мир как нечто, находящееся в неустанном стремительном беге[20]. Нет ничего постоянного: жизнь сменяется смертью, бодрствование — сном, расцвет — увяданием, холод — жарой. То опускаясь, то поднимаясь, проносятся волны бытия, в каждый миг все вступает в новую фазу или форму существования.

«Нельзя в ту же реку войти дважды», «набегают все новые и новые волны»[21].

Гераклит даже прибегает к выражению, напоминающему индийские парадоксы, и говорит, что мы одновременно «существуем и не существуем»[22]. Это было противно логике, которую так высоко ставил Парменид. Но для Гераклита *противоречие* являлось одним из коренных свойств мироздания. Хотя он и критиковал Пифагора, но принял его дуализм и считал борьбу противоположных начал законом природы: «Борьба — отец всему и царь»; «Борьба всеобща... все рождается через распрю»[23]. Но творческая сила «распри» не просто в противостоянии и противоборстве полюсов, а в их соединении. «Расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры»[24]. Таким образом через двойственность образуется единство, которое в процессе становления снова поляризуется для нового синтеза. «Из всего возникает единое, и из единого — все»[25].

Утверждая относительность покоя во Вселенной, Гераклит предвосхитил основные тенденции современных физических представлений[26]. Он не мог прийти к этим идеям путем исследования и эксперимента, но прозрел их благодаря своему удивительному дару.

В философии Гераклит стал предшественником Гегеля; понятно, что и марксисты захотели ввести «античного диалектика» в свой пантеон. При этом они обычно ссылались на знаменитое изречение философа: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто — ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно разгорающимся и закономерно погасающим»[27].

Из этих слов делают три вывода: о материальности космического вещества у Гераклита, об его атеизме и о чисто естественной закономерности, которая, по его учению, правит природой[28]. Однако при ближайшем рассмотрении эти выводы оказываются натяжкой.

Прежде всего, «Огонь» Гераклита — это далеко не то же, что обычная стихия пламени (то есть одно из четырех начал античной физики). Он не просто принцип единства, проступающий за видимой картиной мирового процесса, но он «разумен» по своей природе[29]. Это высшее единство «не желает называться именем Зевса», то есть оно есть верховное Божество и одновременно не совпадает с Зевсом мифологии[30]. «Огонь», кроме того, определяется философом как «судия» мира[31]. В одном из афоризмов Гераклит прямо называет единство противоположностей «Богом», который «изменяется подобно огню, когда он смешивается с курениями и обозначается именем того удовольствия, которое каждый от него получает»[32]. Это учение — религиозно-пантеистическое[33]. Напомним кстати, что огненная стихия и в Индии, и в Ветхом Завете считалась особой формой теофании, проявления Божества[34].

Далее, отрицая, что космос создан богами, философ не говорит ничего, что могло бы смутить самого ревностного почитателя Олимпийцев. Ведь мифология никогда не наделяла их свойствами творцов. В лучшем случае они считались устроителями или правителями. Извечность космического целого была древнейшей идеей всего язычества.

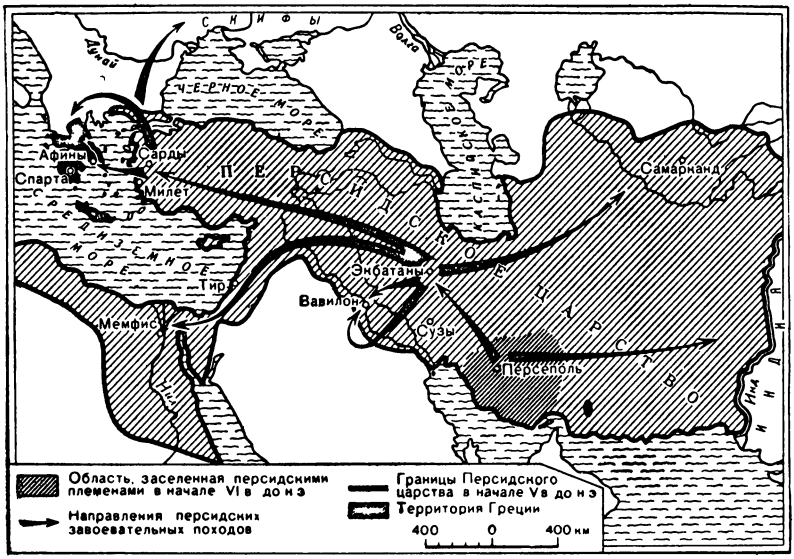
И наконец, когда Гераклит говорит о закономерности, он разумеет под ней не просто «естественный» факт. Этот вселенский закон философ впервые называет *Логосом,* термином очень широким по значению. Его можно перевести и как «слово», и как «мысль», и как «закон», и как «разум»[35]. Логос у Гераклита — это начало, определяющее все процессы быстротечного мира, рациональная его сущность, сходная с тем, что человек сознает в себе как разум. Эту родственность мышления и «скрытой гармонии» космоса философ подчеркивает, называя и то и другое Логосом. «Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает Логосом»; «душе присущ самообогащающийся Логос». И по аналогии с человеческим разумом Логос мира проявляет себя как «замысел, устроивший все»[36].

Источником Логоса, по учению Гераклита, несомненно является вселенский Огонь. Мудрец неохотно называет его Богом; ведь слово «Бог» для грека было слишком связано с персонажами мифологии. Однако, когда нужно показать, что верховный Разум превосходит мысль человека, Гераклит прибегает к слову «Бог». «Мудрейший из людей,— говорит он,— обезьяна перед Богом»[37].

При всем этом для Гераклита-натурфилософа Божество не есть живое личностное начало, но скорее всего Сила, неотделимая от самого космоса. Как и Ксенофана, эфесского мудреца можно назвать пантеистом. С этим согласны и материалистические его толкователи. Тем более странной является их попытка втиснуть Гераклитово учение в свои рамки с ярлыком «стихийного материалиста»[38]. Этому противоречит не только самая суть философии эфесца, но и весь стиль его мышления. Он не был мистиком, но его мировоззрение пронизано чувством священного благоговения перед Высшим.

* * *

Древние говорили, что Гераклит «устранил из Вселенной покой и неподвижность»; из этого впоследствии делали, казалось бы, законный вывод: Парменид и Гераклит — антиподы. Более того, Гераклит тем самым оказывался каким-то исключением в истории античной мысли, которая представляла основу бытия статичной. Однако это выпадение Гераклита из общей традиции не было полным. Утверждая, что в мире нет ничего постоянного, философ тем не менее усматривал за изменчивой панорамой нечто вечное и постоянное. То был божественный Огонь, на который «обменивалось все»[39].



Карта военных походов персов

Есть и другая особенность, которая роднит учение эфесца с идеями, характерными для древнего миросозерцания в целом. Лишь поверхностное сходство позволяло некоторым авторам сближать гераклитовское «панта рей» с учением Бергсона о мировом Процессе. Ведь бергсоновская философия есть лишь один из вариантов доктрины Становления, вдохновленной Библией. Гераклит же вслед за Анаксимандром и Пифагором приемлет идею циклического характера мировой жизни. Он полагал, что через определенные, очень большие промежутки времени космос возвращается в изначальное огненное состояние и потом рождается из Огня. В этом круговороте оказывалось, что «путь вверх и вниз тот же самый». Следовательно, истории нет, впереди нельзя ждать новых ступеней к совершенству. Состояние Вселенной, созидаемой борющимися силами, состояние человечества, погруженного в «распрю», представлялось Гераклиту *вечным*.

Быть может, именно этот взгляд был одним из источников меланхолии философа и объясняет его загадочные слова, что вечность — это игра ребенка, переставляющего шашки[40]. Мир рисовался бесцельным и даже бессмысленным; люди — это мимолетные участники бесконечно повторяющейся драмы, «родившись, они стремятся жить и тем самым умереть». А потом? Гераклит отвергал традиционное учение об Аиде и лишь туманно намекал, что «людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют». Вероятно, он верил в какую-то форму

посмертного существования. Может быть, это было соединение с мировым Огнем, за которым последует новое включение в поток вращающейся Вселенной...

Как бы то ни было, все это звучало довольно пессимистически. Но здесь, однако, уместно задать вопрос: как же согласовать эту картину бессмысленно кипящей Вселенной с высшим Разумом, с Логосом? Ответ Гераклит давал решительный и звучащий весьма сурово: «Для Бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое за несправедливое»[41]. Это означает, что Божественное бытие живет своей жизнью, что оно *не связано* с человеком, не считается с ним. Люди лишь страдательные существа, порожденные космической «игрой в шашки», где «все прекрасно, хорошо и справедливо». Верховный Огонь «отрешен от всего». Он находится по ту сторону человеческих ценностей.

Человек для своей же пользы должен согласовать свою жизнь с природной. Мудрый может находить радость, мысленно созерцая панораму космических самовозгораний и затуханий, может упиваться ее величием и безмерностью. Этим он хоть в какой-то степени вознаградит себя за ту ничтожную роль, которая отведена ему в мироздании. Ибо его мирок есть лишь «частный случай» подвижного целого природы, он подчиняется тем же законам становления и гибели, что и стихии.

* * *

О смерти Гераклита рассказывали странную историю: будто философ, пытаясь вылечить себя от болезни, обмазался навозом, а собаки, приняв его за зверя, растерзали. Этот рассказ о нелепой смерти (скорее всего вымышленный) может быть гротескным символом судьбы гераклитовской философии. Один из первых мыслителей в истории, эфесский мудрец заговорил о Логосе, о разумном Миропорядке, но и он же в итоге пришел к «дегуманизации» этого порядка, к признанию вечности забавой ребенка. С ним произошло нечто подобное тому, что случилось и с Парменидом, который, отыскивая Божество в царстве чистой мысли, вернулся в конце концов к идее Рока. У обоих философов было одно уязвимое место: они хотели построить теологию, не отделяя Божественного от природы, духа от материи. Естественно поэтому, что черты природного мира: внеморальная закономерность и детерминизм — были перенесены ими и на высшую Реальность. Преодолеть это смешение двух планов бытия попытался последний философ, которого дала миру азиатская Греция.

Глава девятая

ОТ РАЗУМНОГО МИРА К МИРОВОМУ РАЗУМУ. АНАКСАГОР

Афины, 500—430 гг.

> Пусть материя будет вечной или созданной, пусть существует одно пассивное начало или пусть его вовсе не будет, остается все-таки несомненным, что целое — едино и возвещает о едином Разуме.
>
> *Ж.-Ж. Руссо*

После падения Вавилона в 538 году империя персидских царей Ахменидов стала величайшей мировой державой, сатрапии которой протянулись от Египта и Малой Азии до Индии. Власть иранского монарха не посягала на местные обычаи, язык и верования, поэтому в ряде стран персы находили поддержку. Когда войска Ахменидов вторглись в Ионию, многие греческие полисы добровольно подчинились им. Здесь новые властители проводили ту же политику терпимости. Единственное, что они стремились упразднить,— это демократическую форму правления. Поэтому сопротивление персам в основном оказывали города, где царило народовластие. Ахмениды не желали мириться с тем, что европейская Греция все еще независима и в ней господствуют демократические порядки. Поэтому они поставили своей целью сломить ее главный центр — Афины.

В 490 году флот Дария I высадился в Греции. Спарта отказала афинянам в помощи, и им пришлось принять на себя главный удар. Но, вопреки всем ожиданиям, Дарий не смог покорить Афин. Под Марафоном произошла знаменитая битва, в которой греки заставили врагов отступить.

Через десять лет сын Дария Ксеркс предпринял новую попытку. Но афиняне уже успели построить собственный флот и в морском сражении у острова Саламина наголову разбили персов. Последующие победы греков окончательно закрыли Ахменидам путь в Европу.

С этого времени Афины вступают в эпоху своего высшего расцвета. Город становится подлинным средоточием эллинского мира, символом его единства и свободы. Соседи стремятся заключить союз с победителями. Образуется общегреческая коалиция во главе с Афинами. Крепость, сгоревшую во время войны, отстраивают лучшие мастера. Одной из самых влиятельных трибун становится театр, реформированный Эсхилом. У афинян появилось много досуга, который они проводят на площади, участвуя в политических спорах и слушая импровизированные речи ораторов. Город кипит в сознании своего могущества и независимости. Приближается пора великого взлета античной культуры — «Периклов век».

Около этого времени из Ионии в Афины прибыл *Анаксагор* (500—428), ученый и мыслитель, уроженец города Клазомен в Малой Азии[1]. Он происходил из семьи персидского подданного Гегесибула — богатого землевладельца. Хозяйство мало интересовало Анаксагора, его единственной страстью была наука. Он слушал милетского ученого Анаксимена, знакомился с философскими теориями и научными открытиями, число которых росло с каждым днем. Особенно поразило его учение натурфилософов о закономерностях космоса. Анаксагор старался всюду отыскивать признаки этого единого и совершенного строя Вселенной. Он отбросил старые сказки о солнце и пришел к заключению, что оно представляет собой огненную громаду. Рассматривая метеорит, он сделал смелое предположение, что небесные тела — это каменные глыбы. Анаксагор первый объяснил причину солнечных затмений, изучал математику, работал над теорией перспективы и выдвинул оригинальную гипотезу возникновения жизни. Предвосхищая Аррениуса и Томсона, он предположил, что «живые семена» были занесены на нашу планету из мирового пространства[2].

Особенно замечательной была выдвинутая Анаксагором теория первоэлементов мироздания. Шел он к ней не умозрительным путем, но индуктивно. Его внимание привлекли превращения в организме, усваивающем пищу. Из этого наблюдения он сделал вывод, что существует общая, невидимая для глаза, материальная основа всего, содержащая в себе начало всех вещей. Эти элементы ученый назвал «семенами», или «гомеомериями» — «подобночастными», и полагал, что число их бесконечно. Хотя, в отличие от Парменида, он говорил не о едином мире, а о многих «вещах», он признавал его теорию неуничтожимости бытия. Сколько бы ни делились первоэлементы, мы никогда не можем прийти к ничто, к абсолютной пустоте.

Постепенно перед Анаксагором открывалось величественное

здание Вселенной, пронизанной закономерностями, Вселенной, где каждая ничтожная пылинка имеет свое место. Радостное чувство, которое приносит созерцание этой космической *стройности,* было для Анаксагора источником очищения духа и путем к совершенной жизни.

Как-то один обиженный судьбой человек обратился к ученому со словами: чего ради стоит жить в этом мире? Анаксагор ответил: «Чтобы созерцать небо и устройство всего миропорядка». Он говорил, что целью его собственной жизни является «умозрение и проистекающая из него свобода»[3].

* * *

Анаксагор покинул родину не как беглец. Афины привлекали его тем, что в них он надеялся найти лучшие условия для занятий наукой и распространения своих взглядов. Родные сетовали, что Анаксагор забросил отцовское имение, но он легко отказался от него в их пользу. На упреки, что он покидает отечество, Анаксагор отвечал, что его истинное отечество — небо.

Анаксагор стал первым философом и естествоиспытателем, вступившим на аттическую почву. В Афинах он всех поражал знаниями и приобрел множество учеников и слушателей. Ведь до сих пор философия и наука оставались достоянием Ионии и Италии. Мыслящие афиняне давно нуждались в человеке, который дал бы им основы нового миросозерцания. Среди учеников Анаксагора были трагик Еврипид, блестяще образованная гетера Аспазия и Перикл, с именем которого связана классическая эра афинской демократии.

Перикл был избран главой правительства в 444 году. Это был талантливый оратор и политик, тонкий ценитель искусства. Он окончательно сформулировал и утвердил принципы правового государства, завершив работу Солона и своего родственника Клисфена. В одной из публичных речей он говорил: «Свободные от всякого принуждения в частной жизни, мы в общественном отношении не нарушаем законов... Повторяющимися из года в год состязаниями и жертвоприношениями мы доставляем душе возможность получить многообразное отдохновение от трудов, равно как и благопристойностью домашней обстановки — повседневное наслаждение, которое прогоняет уныние. Сверх того, благодаря обширности нашего города, к нам со всей земли стекаются все, так что мы наслаждаемся благами всех других народов с таким же удобством, как если бы это были плоды нашей собственной земли»[4].

Конечно, в этих словах можно видеть преувеличение, свойственное любым политическим речам, но основные черты афинского строя отражены здесь верно.

При Перикле искусство в буквальном смысле слова «вышло на улицу», при этом ничего не утратив. «Мы любим красоту без

прихотливости,— говорил Перикл,— и мудрость без изнеженности... Мы везде сооружаем памятники содеянного нами добра и зла».

В это время на скале Акрополя вырастают Парфенон и другие храмы, прославившие греческую классику. Друг Перикла Фидий создает своими статуями новое племя богов, или вернее — сверхлюдей. Другой близкий к правителю человек — Геродот — становится отцом античной историографии. В своих увлекательных книгах он описывает многие страны, где побывал, и события, о которых знал, читал или слышал. Вместе с трагиком Софоклом Фидий и Геродот входят в кружок Аспазии, покровителем которого был Перикл. Это был собственный мир архонта, и тут он, в отличие от публичных мест, высказывал вслух мысли, которые вынужден был скрывать от толпы. Естественно, что Анаксагор с его ученостью и смелыми теориями пришелся по душе этим людям.

Для самого клазоменца расцвет Афин был лишним доказательством значения Разума не только в природе, но и в государстве. Он видел благотворные следствия разумных законов, восхищался творениями человеческого гения и все больше убеждался, что только Разум есть истинный устроитель всего. Он один превращает глыбы мрамора в статуи и храмы. Вся человеческая культура — плод разума. Строй войска и конституция, Парфенон и гончарные мастерские — все это детища Разума.

Когда над залитым лунным светом Акрополем мерцали созвездия, ученый всматривался в небосвод и не мог не задаваться вопросом: в состоянии ли хаос путем одного лишь превращения первоэлементов сложиться в гармоничный порядок космоса? Не стоит ли и за этим порядком разум? Этот вывод пришел как нечто совершенно естественное.

Анаксагор назвал мировое разумное начало «Нусом» — словом, которое переводится как «смысл», «ум», «замысел»[5]. В своей книге ученый писал: «Никакая вещь не возникает и не уничтожается, но соединяется из существующих вещей и разделяется». Но что управляет этими процессами? «И соединявшееся, и отделявшееся, и разделявшееся,— отвечает Анаксагор,— все это определил Нус. И как должно быть в будущем, и как было то, чего теперь нет, и как есть — все устроил Нус, а также и вращение, которое теперь совершают звезды, солнце, луна, а также отделившиеся воздух и эфир»[6]. Так изучение разумного устройства мира оказалось путем, ведущим к *идее мирового Разума.*

Как бы предвидя современное учение физики об энтропии, Анаксагор утверждал, что хаос — естественное свойство вещей. Вне Разума мир — лишь беспорядочное скопление материи, только Разум сообщает ей структуру. Вначале, говорил Анаксагор, все природные элементы «были смешаны, а потом приведены в порядок божественным Разумом»[7]. Одним словом, именно Нус сделал

Вселенную тем, что она есть,— царством порядка, он ее «устроитель» и «автократор» — самодержец.

Мысль о рациональном начале, присущем миру, уже высказывалась предшественниками Анаксагора. Но ни милетские философы, ни Пифагор, ни Гераклит не умели отделить дух от материи. Он назвал Нус «Разумом независимым и ни с чем не смешанным»[8]. Правда, будучи больше естествоиспытателем, чем философом, Анаксагор еще не до конца осмыслил особую природу духовного. Поэтому, хотя он писал, что Нус «действует посредством мышления», он все же называл его «тончайшей и чистейшей из всех вещей»[9].

Для человека наших дней это определение никак не вяжется с тем, что Нус у Анаксагора есть Бог[10]. Но вспомним, что и Олимпийские боги рисовались грекам в телесной форме. Преодоление этой особенности древнего мышления началось лишь после Сократа.

Из старого язычества Анаксагор, кроме того, заимствовал и дуализм, и идею вечности мирового Правещества. Подобно мифологическим богам-устроителям, Нус оказывался у него не Творцом, а лишь чем-то или кем-то, кто привел мир в порядок. По словам одного древнего автора, ученый полагал, что «начало всего Разум и материя, причем Разум — деятельное начало, материя же — страдательное»[11].

Но, невзирая на все это, в лице Анаксагора религиозно-философская мысль сделала величайшей важности шаг, и следует согласиться с Аристотелем, говорившим, что человек, который признал Разум «виновником благоустройства мира и всего мирового порядка, представляется словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше»[12]. Поэтому с учением Анаксагора впоследствии связывали первое, так называемое «космологическое», доказательство бытия Божия. В строгом смысле «доказательством» назвать его невозможно. И вообще божественное сверхбытие не может быть «выведено» на основе данных тварного мира. Тем не менее познание природы может дать некое *свидетельство* о Творце, на которое указывал апостол Павел в Послании к Римлянам и которое рождало у многих людей благоговейное преклонение перед мировым Разумом.

* * *

Пока Перикл был в силе, Анаксагор мог смело и открыто высказывать свои взгляды. Но настало время, когда авторитет прославленного архонта пошатнулся. Возникла оппозиционная группа, призывавшая к установлению более строгого режима и мечтавшая о тираническом господстве Афин над всем греческим миром. Праздные толпы горожан, которые Перикл силился занять работой, превратились во влиятельный паразитический класс, живущий за счет государственных подачек. Эти низы «демоса» хо-

рошо понимали, что их беззаботная жизнь зависит от богатств, притекающих от «союзников». Вожди экстремистов постоянно подогревали воинственные настроения народа и стали теснить Перикла. Правда, он еще считался главой нации, и поэтому ни Клеон — вождь радикалов, ни Фукидид — вождь аристократии не могли сразу добиться его падения. Однако они решили уязвить его более тонким способом и начали кампанию против кружка Аспазии.

Все чаще раздавались голоса, обвинявшие Фидия в том, что он на щите Афины Парфенонской изобразил себя и архонта, а ее лицу придал черты гетеры. В этом усматривали кощунство. Кроме того, Фидия обвинили в хищении драгоценных материалов, отпущенных ему на строительство храма. В результате против скульптора был возбужден уголовный процесс, и конец своих дней он провел в темнице.

Следующей жертвой оказалась Аспазия. Как и Анаксагор, она была родом из Азии и не имела права гражданства. Перикл оставил ради нее свою жену, и это послужило поводом для бесчисленных насмешек и глумления. Толпа с восторгом слушала плоские остроты, которые отпускали в адрес Аспазии комические актеры. В довершение всего ее, как и Фидия, обвинили в богохульстве, и только заступничество Перикла, униженно просившего за свою подругу, спасло ее от казни.

Очередь теперь была за Анаксагором[13]. В 432 году по предложению гадателя Диопифма в Афинах приняли закон, воспрещающий занятия метеорологией как подрывающие народную веру. Требовали привлечения к суду лиц, «распространявших учение о небесных телах». Это была прямая атака на Анаксагора. Книги его подвергли запрету. Даже Перикл не мог защитить своего друга.

Анаксагор утверждал, что солнце — не колесница Гелиоса, а раскаленное небесное тело. Этого было достаточно, чтобы подпасть под действие нового закона. Особенно активно выступал против ученого демагог Клеон — поборник сильной власти. Вспомнили заодно, что Анаксагор прибыл из страны, подвластной персам, и, следовательно, мог им сочувствовать.

О дальнейших событиях источники говорят по-разному. Рассказывают, что Анаксагора отдали под стражу, где он в ожидании суда продолжал исследовать квадратуру круга. По некоторым сведениям, Перикл добился замены казни изгнанием. Состоялся ли вообще суд — неизвестно[14]. Мы знаем лишь, что около 430 года из Пирейской гавани отплыл корабль, который должен был отвезти Анаксагора обратно в Малую Азию. Говорят, что, вступив на палубу, изгнанник сказал: «Не я теряю Афины, а Афины теряют меня».

Были ли сказаны эти слова в действительности или нет, во всяком случае они справедливы.

Конец жизни Анаксагор провел в городе Лампсаке, где его окружали любовь и уважение граждан. На могиле ученого они поставили памятник с надписью: «Здесь лежит Анаксагор, про-

никший до крайнего предела истины в познании небесного космоса».

Но и в Афинах Анаксагора не забыли. Книги его продолжали читать и после запрета. Его последователи соблюдали строгую конспирацию и при вручении друг другу рукописей брали клятвы верности. Ненависть «охранителей» не могла уничтожить непобедимого стремления к знанию. И все же «школы Анаксагора» не возникло. Наиболее требовательные умы ученый не удовлетворял. Причины этого заключались в самом духе афинской культуры. Она складывалась под непосредственным влиянием Элевсина, Дельф и дионисической традиции. Здесь была популярна орфическая мистика. Люди искали ответа на глубочайшие вопросы бытия и жгучие жизненные проблемы, а Анаксагор взамен этого преподавал им физику.

Молодой Сократ с надеждой взялся за чтение книг клазоменца, но не нашел у него того, что искал. Ему понравилась мысль, что Разум причина всего, но в дальнейшем выяснилось, что анаксагоровский Нус сообщил лишь чисто внешний толчок Вселенной. А как он конкретно связан с миром вещей — оставалось неясным[15]. Аристотель сравнивал Нус с «богом из машины», которого драматурги спускали на сцену, чтобы облегчить развязку пьесы[16].

С одной стороны, эти претензии к системе Анаксагора были справедливы. Нус, подобно «первому Двигателю» позднейших деистов, был почти лишь механической первопричиной движения и порядка. В остальном он как бы бездействовал. Но, с другой стороны, от Анаксагора требовали слишком многого. Он был ученый, и Бог для него являлся в первую очередь «космологической гипотезой». Анаксагор в поисках высшей истины дошел до той грани, до которой может вести наука, и остановился на пороге. Он увидел действие Божества в принципе закономерности, но внутри самой Вселенной искал уже только естественных причин.

Если у него и была вера, то ее можно сравнить с религией Эйнштейна, которая заключалась в восхищении разумностью космоса. Запросы же афинских искателей истины шли гораздо дальше. Для них вообще вся натурфилософия была слишком оторванной от основных проблем человека. Ведь недаром книги почти всех натурфилософов назывались «О природе». Но достаточно ли брать за основу природу, когда речь идет о загадках человеческой судьбы? В конце концов так ли уж важно, из чего возникла Вселенная — из воды или воздуха — и каково было ее начало? Не важнее ли знать, в чем заключено добро и зло, что ждет человека по смерти, что властвует над жизнью: слепая Судьба или божественная Справедливость? Все эти вопросы волновали афинян больше, чем философия природы, которая как мировоззрение исчерпала себя. Нужно было искать новых ответов и путей. Но прежде чем эти пути начали вырисовываться впереди, греческая мысль прошла через полосу кризиса, в которой определились ее главные направления.

Часть III

НА РАСПУТЬЕ

Глава десятая

ПРОВИДЕНИЕ ИЛИ РОК? ЭСХИЛ

Афины, 525—456 гг.

Жизнь без начала и конца.
Нас всех подстерегает случай.
Над нами сумрак неминучий
Иль ясность Божьего лица?

А. Блок

До Сократа Афины не имели своей философской школы. Но это не значит, что афиняне пребывали в интеллектуальной спячке. Идейным средоточием города в годы расцвета стала сцена.

Афинские трагики занимают в развитии человеческой мысли, пожалуй, не меньшее место, чем философы. Они отважились поставить вопросы, которых натурфилософы либо не поднимали, либо ставили не во всей остроте. В центре внимания греческой драмы было не мироздание, а человек. О его участи трагики говорили не в отвлеченных трактатах, предназначенных для узкого круга людей, но перед лицом сотен зрителей. Они знали, что для греков театр означал и храм, и трибуну, и книгу и что языком драмы можно говорить о самых трудных жизненных проблемах.

Подлинным создателем античной трагедии может считаться элевсинец *Эсхил* (525—456). Сын аристократа, он тем не менее был страстным приверженцем народовластия. Участник великих сражений против персов, Эсхил мыслил эту войну как борьбу за свободу против деспотии. Отец поэта был пифагорейцем, а сам он прошел через посвящение в таинства Деметры. В Элевсине отеческая религия предстала перед ним со своей сокровенной мистической стороны и внушала Эсхилу благоговение перед идеалом «праведной жизни».

Эсхила-художника влекла архаическая грандиозность мифов; его натуре были близки образы несокрушимых героев и грозных богов. Но сквозь восхищение этим первобытным миром у него то и дело прорывалось тревожное вопрошание. Острая мысль поэта проникала в толщу мифологии, разрубая ее и формируя из старых глыб уже совсем иные изваяния. Многим тогда казалось, что трагедии Эсхила — это кощунство, подрыв древних верований. Пророчили, что драматург умрет, сраженный небесным ударом. Однажды, когда весь театр, затаив дыхание, следил за действием, рухнули деревянные скамьи и все побежали в ужасе, думая, что вот-вот грянет карающий гром...

Но если Эсхила и можно назвать богоборцем, то никогда еще не было богоборца столь благочестивого. Не свергнуть богов стремился он, но найти в них подлинно божественное. Поэтому прав был немецкий историк Эдуард Мейер, когда говорил, что «все драмы Эсхила — настоящие теодицеи».

* * *

В центре творчества Эсхила стоит трилогия о Прометее. Древнее сказание о титане было созвучно поэтическому темпераменту великого трагика. Но подобно тому как средневековая космология послужила Данте лишь канвой для эпопеи восхождения из тьмы к свету, так и легенда о сопернике Зевса подсказала греческому драматургу только форму, в которую он вложил свои самые сокровенные думы.

До нас не дошла завязка драмы — первая часть трилогии, но известно, что в ней говорилось о том, как Зевс лишил людей огня, главного блага цивилизации. Единственным из богов, кто сжалился над смертными, оказался титан Прометей, дерзнувший похитить для них огонь у Громовержца.

Разгневанный Зевс не мог убить Прометея — смерть не властна над титаном, но он приговорил его к вечной пытке. С этого момента начинается трагедия «Прикованный Прометей» — вторая часть трилогии.

Бездушные исполнители царской воли — Власть и Сила — приводят великана к скале: Гефест, хотя всем сердцем сострадает ему, не в состоянии ослушаться Зевса. Острое лезвие пронзает грудь Прометея, руки его накрепко притягиваются цепями к камням; и другу людей, как бы распятому над шумящим морем, остается лишь ждать, когда спустится орел Зевса терзать его.

Пока грохотали удары молота, пока палачи совершали свое дело, Прометей хранил молчание. Но едва они уходят, как титан разражается громкими воплями и укорами. Высокой, истинно эсхиловской патетикой дышат обвинительные слова Прометея. Он зовет весь мир в свидетели, взывает к Матери-Земле, к Эфиру, к быстрокрылым ветрам, рекам и волнам: «Смотрите, что ныне, бог, терплю я от богов!»[1]

На зов страдальца откликается хор морских океанид; они уговаривают Прометея подчиниться. А добродушный Океан говорит: «Не лезь ты на рожон, не забывай, что правит никому не подотчетный царь»[2].

Но не таков Прометей, он знает, что терпит за доброе дело, и не собирается отрекаться от него. Он заранее предвидел свою участь, но тем не менее пошел на нее во имя *«человеколюбия»*[3]. Он тверд, как скала, о которую у ног его тщетно бьются волны. «Ты не трепещешь гневного Зевса!» — в ужасе восклицает хор. На уговоры Гермеса, которого подсылает Зевс выведать известную лишь Прометею тайну будущего, титан отвечает:

Не думай, что из страха перед Зевсом
Я стану бабой, буду умолять,
Как женщина, заламывая руки,
Чтоб тот, кого я ненавижу, снял
С меня оковы. Не бывать тому![4]

Судьбу Олимпа, о которой поведала Земля Прометею, он не откроет своему мучителю.

В трагедии все как бы сосредоточено на том, чтобы показать царя богов мстительным тираном. Появление на сцене безумной девушки Ио — еще одной жертвы Зевсовых прихотей — дополняет портрет деспота. Прометей кричит, что он ненавидит всех богов, что у Зевса «справедливостью служит произвол», что расправа над заступником людей — всемирный позор владыки Олимпа.

В заключение трагедии Зевс исполняет свою угрозу — и скала с казнимым, среди воя и блеска молний, проваливается в Тартар.

С этого представления зрители уходили, вероятно, глубоко взволнованными и смущенными. Им, воспитанным на идеях свободы и человеческого достоинства, приходилось делать выбор, и, естественно, симпатии всех склонялись к благородному Прометею. Эсхил добился этого еще и тем, что вплел в трагедию немало политических намеков. В репликах титана некоторые узнавали речи политических вождей, направленные против тирании, а это был лучший способ заставить публику воспринять старый миф как нечто злободневное. Но если афинянам приходилось признать Прометея правым, то как же могли они примирить это с почитанием Зевса? Можно ли было согласиться с тем, что верховный бог эллинов — лишь грубый деспот, чей чудовищный образ дан в трагедии во всей своей наготе? Вновь всплывала старая догадка, которая с давних времен тревожила человека: а что если Божество в действительности злое? Что если Зевс — не хранитель мира и промыслитель, а страшный палач? (Ведь некоторые народы свыклись с такой мыслью, о чем, например, свидетельствует культ Молоха или индийской Кали.)

Однако здоровый религиозный инстинкт Эсхила помогает ему одолеть это искушение. Он еще не говорит прямо, что Божество и Добро едины, но взывает к вольнолюбию и мужеству греков, к их

чувству человеческого достоинства. Если Зевс *таков*, как повествует о нем мифология,— против него нужно восстать во имя добра и свободы, во имя человека, как то сделал Прометей.

«Прикованный Прометей» — это смертный приговор богу-деспоту. В трагедии предсказывается день, когда он будет сброшен со своего престола. А ореол поистине божественный окружает того, кто отдает себя за людей, кто, подобно Дионису, стал жертвой ради их спасения. Не случайно, что в скале Прометея иногда усматривали античный прообраз креста Христова.

Третья (ныне утраченная) часть — «Освобожденный Прометей» — посвящена примирению богов. Зевс сохранил свой трон, но лишь потому, что отказался от зла, *изменил саму свою природу*. Так решила Судьба, и это уже не просто слепое течение событий, а торжество Правды: Судьба требует того же, что и нравственное чувство человека. У Эсхила она перестает быть враждебным началом, а является принципом нравственного Миропорядка. Верховный Бог в единении с Мойрой олицетворяет Провидение. Этому Провидению Эсхил усвояет прежнее имя — Зевса. Он не хотел вводить новую религию, но стремился обновить старую. Его исповедание веры сводится к тому, что не тирания темных и злых сил господствует во вселенной, но божественная Правда.

В «Орестее» — последней драме Эсхила — это исповедание выражено в словах, исполненных религиозного вдохновения:

Кто бы ни был ты, великий Бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, «Зевсом» зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой,
Ты один лишь от напрасной боли
Душу мне освободишь[5].

Божество всеобъемлюще, оно есть альфа и омега жизни — Промыслитель и Создатель мира:

Зевс изначальный — причина всему,
Все от него, чрез него, для него,
Что смертному дано без воли Зевса?
Что на земле не Богом свершено?[6]

Так Эсхил становится прямым продолжателем Ксенофана, орфиков, Гераклита; сцена театра превращается в кафедру, с которой звучит проповедь о Высшем Божестве, утверждающем справедливость в мире.

Но в той же «Орестее» мы находим и других богов: Аполлона, Афину, Эриний. Была ли то дань народным верованиям или Эсхил действительно чтил Олимпийцев? Второе более вероятно, хотя нам теперь трудно понять, как это сочеталось с учением о «великом Боге»[7]. Но гораздо важнее, что «Орестея», как и «Прометей», ставит вопрос о Дике, небесной Правде, которая должна *заменить* Мойру.

Поэт обращается к легенде о царском роде, отягощенном проклятием. Трагедия пытается раскрыть смысл бедствий, которые преследуют семью Атридов, но не в плане фатализма, а через понятие о *воздаянии*.

Микенский царь Атрей, мстя своему брату, заколол его детей и накормил его их мясом. Брат проклял Атрея. Но проклятие возымело действие не магическим образом, а через грехи Атридов. Желая укротить бурю, мешавшую начать троянский поход, сын Атрея Агамемнон принес в жертву свою дочь Ифигению. Это возбудило против него ненависть его жены Клитемнестры, которая вместе со своим любовником Эгистом убила царя, когда тот, едва вернувшись из Трои, переступил порог дома. Но дети Агамемнона Электра и Орест уготовили мщение преступной матери. Сам Аполлон потребовал от юноши, чтобы он, поборов жалость, покарал Клитемнестру. Цепь смертей, цепь убийств, душевные муки и суровый закон возмездия — что это? Судьба? Нет, у Эсхила это — зло, порожденное самими людьми:

Много родит земля
Гадов, страшилищ злых;
Воды кишмя кишат
Чудовищами морскими...
Но все, что высоко парит в облаках,
Все, что ползает по земле,
Трепещет пред бешенством вихрей бурных.
Кто бы измерить мог
Дерзость мужских затей?
Кто б указал предел
Дерзостной страсти женской,
Ужасом и проклятьем
Павшей на род людской?
Любовь, если можно любовью назвать
Безумной похоти женской власть,
Опасней чудовищ, страшнее бури[8].

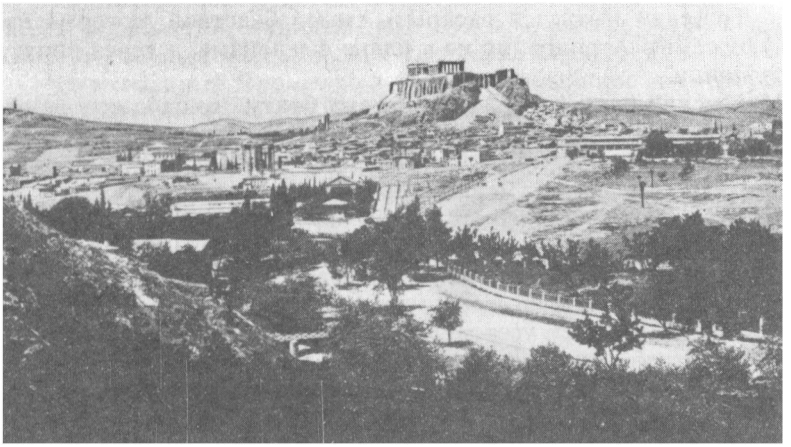
Эта неудержимая лавина страстей влечет за собой нагромождение преступлений, и как ответ приходит отмщение. Вонзив жертвенный нож в тело своей дочери, Агамемнон своими руками уготовил себе то, что индийцы назвали бы Кармой. Грех рождает грех, одно возмездие — другое:

Я говорю: от дурного дела
Плодится множество дел дурных,
И все с изначальной виною схожи[9].

Напрасно Клитемнестра удалила сына из дома. Орест возвращается, чтобы стать судьей и палачом:

В дом Агамемнона *правда* сегодня вошла
Львом двухголовым, убийством двойным[10].

Велика ответственность человека. Посягая на закон Правды, он вызывает из тьмы разрушительные силы, которые, как буря, вры-



Современный вид на Акрополь

ваются в его жизнь. Вот где разгадка зловещей летописи дома Атридов: в их судьбе правит не произвол, а совершается законный приговор: Небо сурово, но справедливо.

Но когда настанет конец этой драме мщения? Ведь едва Орест — орудие богов — нанес удар, как из окровавленного тела матери, подобно дыму, поднимаются духи мести — эринии — и устремляются вслед за убийцей. Обезумевший от страха и душевных терзаний, Орест бежит от них и ищет защиты у алтаря Аполлона.

И тут Эсхил делает попытку найти выход из замкнутого круга, на первый взгляд довольно неожиданный. Он переносит зрителей из мрачного мира древних преступлений на афинскую площадь. Столица Паллады уже одной своей атмосферой человечности должна лишить призраков их силы. В восторженных стихах Эсхила звучит его неподдельная любовь к отчизне, рожденная в годы освободительных войн.

И — о чудо! — сами боги — Аполлон и Афина — предоставляют решить спор Ореста с эриниями гражданскому суду — Ареопагу. Это чисто «афинский» подход к коллизии. Как Орест в храме светлого Аполлона ищет спасения от эриний, так и Эсхил в своих гражданских идеалах, в эллинской демократии и культуре, в том, что теперь назвали бы «прогрессом», надеется найти защиту от страшных теней прошлого, от трагичности жизни, от всего тревожного и непонятного в мире. Сама Афина голосует наравне с членами Ареопага, и ее голос определяет судьбу Ореста. Чтобы смягчить гнев эриний, им обещают построить в Афинах храм, и отныне они будут не злобными фуриями, но — «благими», эвменидами. Призраки ночи усмирены. Драма кончается гимном:

Мир эвменидам, богиням благим
Края Паллады!
Так порешили
Вечная Мойра, всевидящий Зевс.

Итак, по Эсхилу, человеческая справедливость есть отражение справедливости небесной; люди должны верить в верховную Дике и помнить, что никакое зло в мире не остается без воздаяния. Это почти библейский взгляд на вещи. Различие здесь главным образом лишь в той высокой роли, которую в драме отводил Эсхил чисто человеческому гражданскому началу.

Глава одиннадцатая

ПЕРЕД ЛИЦОМ НЕВЕДОМОГО. СОФОКЛ

Афины, V в.

Нам мнится: мир осиротелый
Неотразимый Рок настиг —
И мы в борьбе с природой целой
Покинуты на нас самих.

Ф. Тютчев

У младшего современника Эсхила — *Софокла* (497—406) — вера в человеческое начало выражена еще сильнее. Кажется, что он преодолел пессимизм старых греческих поэтов. Гордо и уверенно звучит панегирик Софокла в честь человеческого гения. Это настоящий символ веры «гуманизма»:

В мире много сил великих,
Но сильнее человека
Нет в природе ничего.
Мчится он, непобедимый,
По волнам седого моря,
Сквозь ревущий ураган...

Покорение стихий поднимает смертных на самую вершину природного мира; не существует преград для разума и энергии людей:

Создал речь и вольной мыслью
Овладел, подобной ветру,
И законы начертал,
И нашел приют под кровлей
От губительных морозов,
Бурь осенних и дождей.

Злой недуг он побеждает
И грядущее предвидит
Многоумный человек[1].

Сама жизнь Софокла могла повлиять на формирование такого взгляда на роль и могущество человека. Баловень судьбы, красавец, атлет, музыкант, Софокл был богат, здоров, окружен поклонниками. Когда Эсхил вместе с воинами возвращался после Саламинской битвы, Софокл шел впереди процессии юношей, встречавших победителей. Это символично: Эсхил сражается, а Софокл поет и пляшет.

В атмосфере Периклова века Софокл проникся мыслью о величии человеческой личности. В своей драме «Антигона» он изобразил девушку, которую не сломили угрозы тирана. (Именно в «Антигоне» находится приведенный гимн в честь человека.)

Но прошла молодость, закатилась звезда Перикла. Анаксагор был изгнан, Аспазия — тоже; Геродот скитался на чужбине. Летом 432 года Спарта напала на Афины, началась *Пелопоннесская война*. И тут как бы сами боги обратились против города Паллады: вспыхнула чума, которая посеяла панику и деморализовала афинян. В 429 году эпидемия унесла и Перикла. Он умер в расцвете сил, не осуществив и половины своих замыслов. Пришло непонятное и грозное, беспощадно разрушая все планы и мечты людей. А ведь так недавно казалось, что свободная жизнь в свободном цивилизованном обществе ведет к окончательному триумфу человека, к спасению от всех мировых зол!

Безоблачному оптимизму Софокла приходит конец. Он больше не может, как Эсхил, верить в Провидение, Справедливость и гражданские идеалы — все это рухнуло перед лицом Неведомых сил. Под непосредственным впечатлением смерти Перикла Софокл пишет драму «Царь Эдип», которая отразила перемену в его мыслях и чувствах.

* * *

Трагедия воскрешает одно из древних фиванских сказаний[2]. В Фивах свирепствует мор. Отчаявшиеся люди приходят к своему царю Эдипу, прося спасти их; ведь Эдип — великий герой и защитник народа, его избрали монархом после того, как он победил кровожадного Сфинкса, разгадав его загадки.

Эдип посылает вопросить оракула и получает ответ, что бедствие навлек живущий в Фивах убийца прежнего царя, Лая. Но кто этот человек? Эдип клянется, что разыщет его, и уверенно берется за дело: он вызывает старого прорицателя-слепца Тиресия и умоляет его открыть имя преступника. И вот тут-то начинает надвигаться неотвратимое...

Софокл настраивает зрителя на ожидание подкрадывающейся беды. То, что сюжет ему известен, не умаляет напряжения. Напро-

тив. С дрожью предугадывая развязку, зритель испытывает жуткое наслаждение от каждой случайно оброненной фразы и темного намека. Кажется, вот одно слово, один шаг — и все останется в тайне, но нет — это всего лишь короткая передышка, и Рок снова продолжает свое наступление.

Тиресий колеблется, он не хочет открывать имя убийцы, царь настаивает, приходя в раздражение и ярость. Тогда пророк осторожно намекает, что в самом Эдипе есть «кое-что достойное укора». Но властитель глух ко всем предостережениям: он неотступно требует ответа и наконец получает его:

Заставлю же тебя
Я приговор свой собственный исполнить:
Беги от нас, не говори ни с кем —
Ты кровью землю осквернил, ты проклят!

Эдип поражен, но ни на секунду не сомневается, что пророк лжет. Это заговор! Тогда Тиресий удаляется, всенародно объявив, что Эдип — убийца своего отца и муж своей матери. Настороженный царь останавливает слепца:

Эдип. Слова твои загадочны.
Тиресий. Умеешь ты хитрые загадки разрешать.
Эдип. Над счастьем ли Эдипа ты смеешься?
Тиресий. То счастие тебя погубит.

Гнев царя обращается на брата жены, Креонта: это его происки, он хочет завладеть престолом. Но в дело вмешивается царица Иокаста. Она смеется над пророчеством: ведь Лаю было предсказано, что он падет от руки сына, и поэтому он приказал бросить ребенка в лесу связанным. Убит же Лай был вовсе не сыном, а разбойником на перекрестке дорог. Можно ли после этого верить оракулам?

Упоминание о перекрестке заставляет Эдипа вздрогнуть; он начинает торопливо расспрашивать: как выглядел Лай, как совершилось убийство. И каждый ответ наполняет его ужасом. Невероятная догадка закрадывается ему в душу. Страх овладевает и царицей.

Эдип велит найти последнего свидетеля — старого слугу Лая, которому приказали умертвить младенца-царевича. А сам тем временем рассказывает Иокасте, как до прибытия в Фивы он встретил на перекрестке дерзкого старика на колеснице, который не хотел уступить ему дорогу. Старик хлестнул Эдипа плетью, а тот в приступе ярости поверг наглеца наземь и без труда расправился с его рабами. Что если этот убитый старик и Лай — одно лицо? Но все же Эдип продолжает еще надеяться. Быть может, это ошибка, совпадение? Он готов ухватиться за любую возможность. Иокаста утешает его, напоминая, что сын ее и Лая погиб еще в младенчестве.

Теперь ждут старого пастуха. А тем временем речитатив хора звучит как погребальная песнь:

Ваза в виде сфинкса (V—IV вв. до н. э.)

Гордость рождает тиранов,
И многих, насытив безумьем,
Выше, все выше ведет их
К обрыву в пропасть[3].

Зритель уже готов к катастрофе. Перед ним Эдип — мечущийся, страдающий, страстно желающий доказать себе свою невиновность. Между тем он уже обречен.

На мгновение тучи рассеиваются. Из Коринфа прибывает вестник, который сообщает, что умер Полиб — отец Эдипа. В несчастном царе снова оживает надежда. Он объясняет гонцу, что бежал из Коринфа, потому что ему было предсказано, что он убьет отца и женится на матери. Но раз царь Полиб умер своей смертью, то бояться нечего! Правда, еще жива мать... Но тут вестник, думая утешить царя, открывает ему тайну: Эдип не родной сын коринфской четы — он был найден ребенком в лесу и усыновлен Полибом... От надежд не остается почти ничего. Окончательно уничтожит их старый пастух, готовый уже предстать перед Эдипом.

Напрасно Иокаста умоляет мужа прекратить расспросы: в ослеплении он как бы забывает об опасности, которая может крыться в признании очевидца. Он надменно заявляет, что не стыдится низкого происхождения:

Но знаю: в том, что я — дитя Судьбы,
Всем радости дарящей, нет позора.
Судьба мне мать, и время мне отец:
Они Эдипа сделали великим
Из малого. Я родился от них
И не боюсь узнать мое рожденье!

Увы! Это последние слова Эдипа-царя, больше он не будет говорить как власть имеющий. Сейчас он узнает, какая «мать» ему Судьба, и родится новый Эдип: Эдип-преступник, Эдип — человек, искалеченный Судьбой.

Угрозами вырвано признание у пастуха. Да, он, Эдип, был сыном Лая, тем самым, которого тот решился умертвить, боясь исполнения пророчества.

«Горе, горе! Я проклят»,— кричит обезумевший царь. Но Судьба готовит еще один удар: Иокаста повесилась во дворце. С воплем врывается Эдип в спальню жены-матери и застежками ее пояса выкалывает себе глаза: он не хочет больше видеть ни людей, ни солнца, он просит увести его, спрятать:

Ночь беспредельная,
Неотвратимая! Тьма несказанная,
Смерти подобная!
Еще в ней ярче образы кровавые,
Еще сильнее боль воспоминанья!

Аполлон отомстил за пренебрежение к его пророчеству. О, зачем не был Эдип убит ребенком? Зачем чужая жалость спасла его? Он — сын, он — и муж, дети его — его братья. «Нет, нет! Нельзя об этом говорить... Из людей не вынес бы никто моих страданий».

Весь этот кошмар отцеубийства и кровосмешения усугубляется для него мыслью о скверне, влекущей за собой проклятие. Но *он сам казнил себя.*

В последних сценах трагедии перед зрителем уже не гордый и вспыльчивый властелин, а согбенный слепец, погруженный в тихую скорбь. Он уходит из города как зачумленный. А хор говорит о тщете человеческого счастья, о непрочности жребия смертных, о всевластии Судьбы, которую не может преодолеть никто, даже победитель Сфинкса.

* * *

Таково это великое творение эллинского гения. Софокл видел триумф и упадок Афин, его ужаснула бессмысленность смерти Перикла. Поэт осознал всю ничтожность земных упований. Не он ли воспевал силу человека, гордую поступь хозяина мира? Но теперь он говорит о том, как опасно смертному забываться: пусть он могуч, что значит его власть в сравнении с Неведомым, которое всегда стережет его?

Снова Мойра вырастает над миром, как маска Горгоны. Нет, она совсем не Дике, не высшая благая Воля, она — лишь неумолимый порядок вещей, перед которым человек бессилен. Такова, согласно Софоклу, правда жизни. В ней нет места воздаянию в смысле нравственной ответственности. Ведь Эдип был преступником невольным. Судьба действует, как бездушная машина.

Эсхил отождествил Рок и Справедливость. У Софокла Мойра тоже справедлива, но *какая* это справедливость! Она меньше всего похожа на небесный Промысл. Она просто действует как закон причинных связей, равнодушный к внутреннему миру человека. Совершилось преступление — не важно, сознательно или невольно; оно — реальный факт и влечет за собой столь же реальные последствия. Здесь источник античного TERROR FATI — «страха судьбы», немыми свидетелями которого остались маски греческого театра. Конвульсивные гримасы этих бредовых ликов говорят о всепоглощающем ужасе человека, подавленного Неведомым.

Но, рисуя борьбу Эдипа с Роком, Софокл не мог стать на сторону Судьбы, как не мог бы быть на стороне чумы, свирепствовавшей в Афинах. Поэтому поражение Эдипа он в каком-то смысле изобразил апофеозом.

Страдание делает злосчастного царя прекрасным, зрители плачут вместе с ним. Как Сатана, терзавший Иова, но не тронувший его души, Фатум побеждает Эдипа лишь *внешне*. Внутренне же он остается свободным; скорби и муки очищают его. Он — выразитель *духовного* начала, нравственной воли человека. Зритель видит его духовную силу и ощущает его невиновность, хотя в трагедии об этом не сказано почти ни слова. И, таким образом, Эдип одновременно оказывается и жертвой, и победителем Судьбы.

Означало ли это призыв к титаническому восстанию против Неведомого? Вероятно, Софокл пережил нечто подобное. Но бун-

том, как говорил Достоевский, жить нельзя, и вот Софокл мучительно ищет нового решения, пытаясь вернуться на путь, указанный Эсхилом.

* * *

Через двадцать лет после «Царя Эдипа» престарелый поэт вновь, как Гете к «Фаусту», возвращается к прежней теме и пишет драму «Эдип в Колоне». Действие ее разворачивается на родине поэта, в предместье Афин — Колоне.

К священной роще эвменид приходит убеленный сединами бездомный старик: это Эдип, которого сыновья не желали принять в Фивы даже по прошествии многих лет. Только нежно любящая дочь царя Антигона сопровождала Эдипа во всех его странствиях.

Старец окрылен тем, что попал к эвменидам. Ему было открыто богами, что именно под их сенью он обретет вечный покой, что здесь, вознагражденный за страдания, он сделается носителем особого дара: там, где он останется — живой или мертвый,— навсегда воцарится мир и процветание.

Колонцы, узнав в слепце печально знаменитого Эдипа, умоляют его покинуть город: они боятся гнева богов. Царь старается тронуть их сердца рассказом о своей участи, просит не гнать его хотя бы ради дочери. И тут впервые он говорит о своей вине, доказывая, что он скорее жертва, чем преступник. В его слова Софокл вкладывает уже новый взгляд на грех: он не желает более примиряться с механическим понятием скверны. То, что Эдип был преступником невольным, в корне должно менять дело.

Но разве я знал, что творю?
Я пред богами невинен!

Когда люди узнают, что Эдип чист и что боги дали ему волшебный дар, начинается борьба за него. Теперь он уже становится всем нужен. Сыновья шлют гонцов, прося его вернуться, но старик не может забыть их жестокости и не желает идти к ним. Он остается в Колоне, куда его приглашает афинский царь Фесей.

Наступает последний час, возвещаемый раскатами грома. Боги возносят Эдипа, он получит вечную жизнь и станет гением-хранителем приютившей его земли.

По замечанию одного исследователя, Софокл хотел «в лице своего Эдипа освободить человека от страшной тяжести идеи рока, доказать ему, что его судьба сплетается для него справедливыми и милостивыми богами»[4].

Боги были виновны перед страдальцем, и вот они искупили свою несправедливость; все участники драмы расквитались между собой. Таким образом, Софокл возвращается к вере в божественную Дике, но спасение от мучительного рабства Фатума поэт видит в старой религии, а это была попытка, заранее обреченная на неудачу. Софокл явился, по существу, последним настоящим язычником. Он не смог вдохнуть новую жизнь в отеческую веру.

Античные театральные маски

Глава двенадцатая

ВО ВЛАСТИ СОМНЕНИЙ. ЕВРИПИД

Афины, вторая половина V в.

Вдохну ли я когда-нибудь иной
воздух, кроме тюремного?

Ф. Кафка

Софокла и особенно Эсхила можно было бы в каком-то смысле назвать учителями жизни. В своих трагедиях они выражали определенное религиозное миросозерцание, будь то вера в Провидение и Правду, будь то учение о Судьбе и благих богах. В этом их коренное отличие от третьего великого афинского драматурга *Еврипида* (480—404), который предпочитал не давать ответов, но лишь спрашивать.

Ученик Анаксагора и софистов, философствующий поэт, Еврипид весь в кризисе, в борении; все его трагедии окрашены болью и отчаянием, кажется, что у Еврипида подточены все опоры; он полон сомнений и мечется от одного полюса к другому, не находя успокоения. Он жаждет веры, идеала, но ничто его не удовлетворяет.

Для Еврипида дорога к религии старых богов была уже закрыта. В своих драмах он использовал мифологические сюжеты, но только для того, чтобы лишний раз подчеркнуть полную неприемлемость народной веры. Боги у него, как правило, грубы, возмутительно жестоки и бессердечны. Их мстительность — источник человеческих бед. Он уже не может, подобно Эсхилу, защищать Аполлона, толкнувшего Ореста на убийство матери, а в одном месте прямо говорит: «Друзьям в беде помочь бессильны боги: искусства не хватает или сердца»[1].

В трагедии «Геракл» Еврипид рассказывает, как Гера карает неповинного героя и тот, обезумев, убивает любимых детей. Ни-

зость богов и их безнаказанность подают людям самый дурной пример. Царь Тезей говорит Гераклу:

Послушаешь поэтов — что за браки
Творятся в небе беззаконные!
А разве не было, скажи мне, бога,
Который в жажде трона, над отцом
Ругаясь, заковал его? И что же?
Они живут, как прежде, на Олимпе,
И бремя преступлений не гнетет их[2].

Геракл отказывается верить этому: «Все это — бредни дерзкие певцов». Но разве о богах было сказано что-либо иное? Ведь о них известно лишь то, что говорили поэты и собиратели мифов.

Что же Еврипид ставит на место Олимпа? Современники намекали, что у него «своя вера» и «свои боги»; есть свидетельства, что он был последователем Анаксагора, но от признания космического Перводвигателя до живой веры еще очень далеко. Главной же страстью Еврипида было разрушение. Он крушил идолов, и на их месте оставалась пустота, куда слетались демоны. Народных богов нет, однако существует «нечто», какие-то таинственные силы, которые обступили человека и мучают его. Они гнездятся в самых недрах души.

Театр Еврипида вводит нас в мир разбушевавшихся страстей и патологических надрывов. Стихия темного, подсознательного лишает людей разума. Ослепленная ревностью, Медея своими руками убивает детей; Ипполита губит преступная любовь мачехи. Человек не может справиться с бесами в собственном сердце. Вот где его Судьба! Вот та сила, от которой не убежать. Бешенство Электры, мстившей своей матери Клитемнестре, исступление Агавы, в припадке помрачения растерзавшей сына,— все это примеры роковой предопределенности людей ко злу.

Какая плотина может преградить путь этому потоку? Разум здесь беспомощен, бессильны законы общества.

Еврипид — скептик, но скептик, верящий в злые силы; вольнодумец, который порабощен демонами. И все же он боится окаменеть в отчаянии и ищет *веры*, любой веры. Не желая слышать о гражданских богах, он делает попытку обрести Бога в Дионисе. Об этой попытке рассказывает трагедия «Вакханки», написанная Еврипидом среди лесов Македонии незадолго до смерти[3]. Быть может, покинув Афины, он мечтал исцелить истерзанную душу в слиянии с природой, в экстазах вакхического культа. Но, как видно из трагедии, и эта надежда обманула его.

«Вакханки» переносят нас в те времена, когда религия Диониса только появилась в Элладе, где одни приняли ее с восторгом, а другие противились успехам юного божества.

Фиванский царь Пенфей, главный герой драмы,— непримиримый противник Диониса; он наслушался всяких ужасов о женских оргиях и объявил им войну. Это человек трезвый и здравомысля-

щий, однако он молод, и в глубине души его влекут тайные обряды. Воображение царя тревожат рассказы о хороводах менад, и, хотя он уверен, что в лесах они совершают всяческие непотребства, в нем постепенно пробуждается болезненное любопытство.

Доказать Пенфею преимущество нового культа берется сам бог Дионис, который для этого принимает облик человека — жреца вакхических радений. Ему известно, что Пенфей хочет идти во главе вооруженного отряда ловить в горах женщин, и старается оградить их от посягательств царя.

Мнимый жрец не выдвигает перед царем аргументов в пользу дионисизма, он лишь обещает ему показать мощь бога стихии: ведь в Дионисе явлена сила Природы, которая не может не увлечь в свой водоворот.

Но Пенфей не желает ничего слышать; к ужасу менад, он приказывает связать жреца (самого Диониса!). Жалкие попытки: цепи распадаются, а бог продолжает увещевать и манить царя. Женщины же, одержимые вакханической страстью, лишь ждут сигнала своего владыки, чтобы начать исступленный танец.

«Ведь это бред — безумие сплошное!» — протестует Пенфей. «Безумие? Пусть! В нем слава Диониса»,— отвечают ему. Вместо логики и недоверчивой рассудительности царю предлагают священное безумие стихий, опьянение вином, запахом земли и плясками:

Сладки дары Диониса:
В хороводы вакханок вплетать,
Да под музыку флейты смеяться,
Да из сердца гнать думы, когда
Подают за трапезой богов
Виноградную влагу[4].

Между тем Пенфей вовсе не намерен «из сердца гнать думы», он размышляет, колеблется. Старики уговаривают его бросить бесполезное сопротивление. Дионис все равно победит:

Да, перед богом тщетно нам мудрить.
Предания отцов, как время, стары.
И где те речи, что низвергнут их,
Хотя бы в высях разума витал ты?[5]

С такими словами, вероятно, не раз обращались к самому Еврипиду. В драме они звучат с какой-то безнадежной покорностью. Смешны старики, нацепившие на себя венки и шкуры, но они *повинуются*: можно ли гневить бессмертного! Человек — мошка. Велел ему Дионис плясать — другого ничего не остается — он будет плясать.

С гор приходит пастух и рассказывает о том, что вакханки все сметают на пути. «О, господин,— говорит он Пенфею,— кто бы ни был этот бог, но он — велик».

Однако для Пенфея это еще не доказательство, ему противно превозношение внешней силы. Что из того, что одержимые ведьмы

могут творить удивительные вещи? Разве этого достаточно, чтобы признать их бога? «Стыд на всю Элладу!» — в гневе восклицает он.

И, странное дело, Дионис не находит слов в оправдание своему культу. Ведь разум — не его область; он может лишь дать Пенфею совет: смирись! Но царь уже оставил колебания: он снаряжает воинов для похода в горы.

Тогда Дионис коварно расставляет сети, спрашивая, не лучше ли сначала Пенфею одному пойти в разведку: «Хотел бы ты их видеть там в дубраве?» Быть может, прежде чем разгонять вакханок, Пенфею захочется тайно поглядеть за ними? Соблазн велик:

Пенфей. Да! Груду золота бы дал я!
Дионис. Опомнись, что за странное желанье?
Пенфей. Нет, нет! На пьяных и смотреть противно.
Дионис. Противно, да? И все ж хотел бы видеть?
Пенфей. Ну да. Но молча, затаясь под елью[6].

Ловушка захлопнулась, царь пойман. Дионис спешит переодеть его в женский наряд, и они отправляются в путь. Хор провожает их мрачными словами:

Медленным, твердым шагом
Божья сила к нам движется.
Дерзких она карает...
Кто отвергает безумно
Жертвы богам и моленья,
За нечестивцем издали
Зорко следят бессмертные.
Казнь приближается тихо к ним
С каждым мгновеньем.

И кончает решительно, как бы в назидание всем сомневающимся:

Веры не надо нам
Лучше отцовской[7].

Но вот Пенфей и Дионис в лесу. Там царя ожидает страшный конец: его обезумевшая мать Агава принимает сына за льва и ведет против него всю стаю менад. Они разрывают на куски тело Пенфея, и мать с торжеством несет во дворец его окровавленную голову. И только там, встретив своего отца, Агава приходит в себя и понимает, что сделала. Но ее отчаянные крики напрасны. «К богу вы идете слишком поздно»,— холодно говорит ей Дионис. «Я, бог, терпел от смертных поношенье».

Теперь Вакх отомщен, скептик нашел конец самый омерзительно жуткий, какой только может измыслить воображение. Пусть все знают отныне *силу* Диониса.

Но победил ли бог в действительности? Ведь он не сумел завладеть сердцем Пенфея, не мог убедить его и поэтому уничтожил при помощи коварства. В духовном смысле здесь проявляется не сила, а бессилие. Что противопоставил Дионис сомнениям Пенфея?

Одну лишь мощь и месть. Языческий бог презирает человека, требуя от него в первую очередь рабской покорности.

Трагедия Пенфея — это в значительной степени трагедия самого Еврипида. Измученный блужданиями в рассудочных пустынях, он искал веры, подобно Пенфею, тянулся к тайнам природной мистики, подобно Пенфею, колебался и противился и в итоге, как показывает конец «Вакханок», отверг Диониса.

Бог стихий — не его бог; пусть он силен и может растоптать своего противника, но это самое большее, на что он способен.

Как и его великие собратья Эсхил и Софокл, Еврипид нуждался в Боге, который был бы не только Силой, но прежде всего Добром и Истиной.

Глава тринадцатая

МЕХАНИЧЕСКАЯ ВСЕЛЕННАЯ. ДЕМОКРИТ

Абдеры во Фракии, ок. 420 г.

> Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас.
>
> *Экклезиаст*

Нападая на вульгарные верования масс или строя «научные» космогонии, поэты и натурфилософы в одном пункте оставались верны языческой традиции: они не решались посягнуть на веру в незыблемость и завершенность мирового строя. Каким бы ни представлялся им космос — текучим или статичным,— они исходили из того, что он никогда не будет иным; тем самым просвещенные умы Эллады сохраняли старый фундамент натуралистического магизма. Вселенная со всем, что в ней содержится, представлялась им чем-то вроде заколдованного замка, выхода из которого нет. А внутренний режим этой темницы не может измениться слишком сильно; человек в ней целиком зависит от ее порядка — Судьбы и надзирателей — богов.

Неудивительно поэтому, что именно в Греции, где это воззрение выразилось наиболее ярко, было столь сильно трагическое мирочувствие, определившее дух античной драмы. Даже философы, прозревавшие идеи Логоса и космического Разума, то и дело говорили о бездушной Ананке — Необходимости, которая являлась не чем иным, как одной из модификаций Рока. Причина этой зависимости мысли от древнего фатализма заключалась в том, что для греков отправной точкой духовных исканий была Природа. В ней хотели найти все: и первичную реальность, и божественные силы, и нормативы морали.

Наиболее законченную форму это *преклонение перед Природой* получило в материализме, который, полностью отказавшись

от идеи духовного начала, попытался объяснить бытие только через движение вещества.

Хотя предмет нашего повествования — религиозная мысль Греции, мы не можем обойти это учение, ибо, как станет ясно в дальнейшем, оно занимает определенное место в истории натуралистических верований.

* * *

По преданию, основоположником материализма считается уроженец Милета *Левкипп*, но о нем почти ничего не известно[1]. Разработка же этой доктрины принадлежит ученику Левкиппа — *Демокриту* (ок. 460—370), происходившему из фракийского города Абдеры[2]. Подобно другим греческим философам, Демокрит много путешествовал. Диоген Лаэртский говорит, что он был «учеником каких-то магов и халдеев», а другой античный писатель уверяет, что Демокрит побывал у персов, индийцев и египтян, учась у них мудрости. Ездил философ и в Афины: по некоторым сведениям, он жил там инкогнито, чуждаясь славы, но иные утверждают, что он тщетно пытался завязать контакты с Анаксагором, который, однако, не пожелал иметь с ним дела.

Демокрит был, несомненно, одним из крупнейших ученых своего времени и плодовитым автором. В своих книгах, число которых доходило до семидесяти, он трактовал о физике, математике, анатомии, психологии, астрономии, богословии и этике[3]. Его попытка дать целостную картину мира была, вероятно, наиболее значительной до Аристотеля. Характерно, что главное его произведение так и называлось: «Диакосмос» — «Мировое устройство».

Странствуя в чужих краях, изучая растения и животных, вскрывая трупы, Демокрит повсюду стремился найти чисто естественные причины явлений. Привычка натуралиста все проверять, взвешивать и расчленять вела к преувеличению роли материальных компонентов мироздания. И до него натурфилософия придавала «вещественному» универсальный характер: даже Анаксагоров Нус изображался своего рода «вещью». У Левкиппа Демокрит заимствовал *атомизм* — теорию корпускулярного строения материи, которая явилась одной из замечательных научных догадок древности. Китайцы говорили о частицах «ци», образующих мировое вещество; финикийцы — частые гости в Абдерах — были знакомы с понятием о таких частицах и приписывали эту теорию своему земляку Мосху Сидонскому. Мы уже говорили и о «семенах», или «гомеомериях», Анаксагора. Таким образом, идея прерывности материи во времена Левкиппа носилась в воздухе, Демокрит придал ей более стройную форму.

Он утверждал, что мы не видим «неделимых» частиц, *атомов*, лишь потому, что они крайне малы. В зависимости от того, какую они имеют форму — круглую, острую, крючковатую, строятся тела различных свойств — жидкие, твердые, огненные. Все многообразие мировых качеств, согласно Демокриту, в каком-то смысле иллю-

зия. «Только считают,— говорил он,— что существует сладкое, только считают, что существует горькое, в действительности же — атомы и пустота»[4]. Атомизм выступает в роли описательной космологии и теории космогенеза. «Атомы бесконечны по величине и числу, они движутся по Вселенной, вращаясь, и таким образом образуют все сложные тела»[5]. Кроме их беспорядочного движения в пространстве нет ничего.

Психологически эта позиция Демокрита очень понятна. От нее не был свободен почти ни один исследователь, открывший новый принцип. В свое время принцип эволюции неограниченно прилагали к любым явлениям природы и общества; Фрейд хотел своим «либидо» объяснить всю культуру, марксисты повсюду видели социально-экономическую подоплеку, а теософы — закон перевоплощения. Как правило, такое (пусть и естественное) преувеличение одного принципа очень вредило как философии и религии, так и науке.

Но чистым и законченным эмпириком Демокрит не стал. Он хотел быть метафизиком и развить учение о самих основах мироздания. Тут он уже не мог полагаться на чисто эмпирический метод. Поэтому ему пришлось принять тезис Парменида о недостоверности чувственного знания. Более того, он в конце концов объявил органы чувств препятствием к проникновению в суть природы. Сложилась даже легенда, будто философ намеренно ослепил себя, «чтобы глаза не беспокоили разум»[6]. Одним словом, в последней инстанции он стал доверять лишь интуитивному зрению ума.

Какую же картину открыло ему это «внутреннее око»?

В отличие от Анаксагора, утверждавшего, что без Разума никакие частицы не могут произвести космического «порядка», Демокрит представлял себе мир в виде бездонной пустоты, в которой без цели и смысла носятся мириады атомов. Они есть единственная реальность; расходясь и сплетаясь, они совершенно случайно образуют тела. Демокрит прямо говорил, что «совокупность вещей возникла в силу случая», который поэтому есть «владыка и царь Вселенной». Закономерность — явление вторичное, она же распространяется всего лишь на сложные системы.

Очень важно не смешивать атомизм как научную гипотезу физики с умозрительным метафизическим *материализмом*: первый относится к области науки, второй — к области веры. Демокриту стало тесно в рамках естествознания, и он возвел свою теорию вещества в ранг универсальной концепции, ограничив *все* бытие атомарными комбинациями и отождествив его с «бессознательной природой»[7].

Между тем Демокрит, как натуралист, не мог во всем видеть только случайность. Слишком уж неправдоподобна была она в роли «царя Вселенной». Но недаром Демокрит внимательно изучал философию элеатов, которая провозглашала Ананке — Необходимость — управительницей мира. В механической Вселенной недоставало именно этого рычага, ибо кому еще вращать хороводы

частиц, как не слепой силе Фатума? Демокрит так и заявляет: «Ананке — это то же, что Судьба, и Справедливость, и Провидение, и Сила, созидающая мир»[8]. Можно сказать, что его материализм явился величайшим триумфом идеи Судьбы, от которой нельзя требовать отчета и которая едва ли не более таинственна, чем Божество мистиков[9].

Первоисточник этой наукообразной мифологии установить нетрудно: в отличие от корпускулярной гипотезы, она является метаморфозой древнего понятия о безначальном материнском Лоне и Хаосе. Здесь натуралистический магизм и вера в Судьбу приняли новую, умозрительную форму.

* * *

Абдерский философ стал как бы прототипом материалистов всех последующих времен. Производя разумное из бессмысленного, структуру из хаоса, обожествляя свойства «бессознательной природы», он брался распространить свои принципы и на явления духовной жизни[10]. Впрочем, здесь есть и отличие: современный «миф о материи» видит в сознании нечто иное, чем вещество, хотя при этом утверждает, что бытие исчерпывается материей. Образовавшееся противоречие он пытается преодолеть «теорией отражения», которая на самом деле предлагает вместо решения сомнительную метафору, взятую из оптики. Демокрит же куда последовательнее. Он просто объявляет, что духа как такового нет, что наша мысль есть лишь скопище атомов, только гладких и круглых, подобных атомам огня. Основная их часть, образующая душу, находится в груди человека, прочие же — разбросаны по телу. Когда наступает смерть — эти атомы улетучиваются, поэтому сознание кончается с последним дыханием. Демокрит с насмешкой отзывался о тех, кто под влиянием мистерий боялся загробной кары.

Соответственно и гносеология Демокрита ясней и логичней «теории отражения». Он полагал, что люди познают окружающий мир самым простым, механическим способом: от атомарных сцеплений истекают эманации, или *образы* («идолы»), они вторгаются в наши органы чувств в виде отпечатков, полученных в уплотненном воздухе. Чем ближе предмет — тем яснее отпечаток[11].

* * *

И наконец мы подходим к самой удивительной части учения Демокрита.

Ксенофан и Гераклит в самых суровых выражениях порицали Гомера и мифологию. Можно было бы ожидать, что материалист превзойдет их в критике религиозных представлений. Ничуть не бывало! Демокрит с большим уважением говорит о Гомере и считает, что тот получил в дар «божественную природу»[12]. Чем объяснить это? А тем, что философ верил в богов, молился им, исполнял обряды, признавал магию и чародейство.

Язычество, наделявшее богов телесностью, как нельзя лучше соответствовало мировоззрению Демокрита. Среди существ, образованных атомами, есть, по его мнению, такие, которые «относятся к числу божественных»[13]. Правда, они не бессмертны, но зато очень долговечны. Атомы, из которых они состоят, сходны с атомами огня. Боги суть «образы, огромные по величине, человекообразные»; «воздух полон ими»[14]. Для человека их бытие не безразлично, ибо «они предсказывают людям будущее, причем люди видят их и они говорят»[15].

Одни из этих божественных «образов», по мнению Демокрита, «благотворны, а другие — злотворны». Демокрит признается, что он *молился,* чтобы ему попадались благие «образы», приносящие счастье[16].

Движением атомов Демокрит брался объяснить даже вещие сны и телепатию. В их основе он видел все то же действие «образов», которые кочуют по Вселенной. Но этого мало, философ вполне серьезно рассуждает о дурном глазе, гаданиях, приметах. Он полагает, что черная магия — это факт: против своих жертв «недоброжелатели испускают «образы», отнюдь не лишенные ни чувств, ни силы, наполняя их своей злой ворожбой. Внедряясь в заколдовываемых, оставаясь и живя с ними, они возмущают и портят им тело и разум»[17].

Одним словом, безрелигиозным основателя материализма назвать нельзя, но вера его — примитивная, тесно связанная с первобытной магией. Недаром говорили, что он ученик халдеев. На этих суевериях Демокрита его нынешние продолжатели не любят останавливаться. Но наиболее объективные авторы вынуждены признать, что абдерский философ «не отвергает религиозное мировоззрение, но перерабатывает его в соответствии с атомистической теорией и в соответствии с сохраняющимися у него пережитками *магических* представлений»[18].

Демокрит лишь считал ошибкой смешивать богов с прочими феноменами природы и осуждал поклонение грому, молнии, светилам[19]. Дальше этого его вольнодумство фактически не шло.

Подведем итог. Пафос современного материализма, его иррациональный подтекст — это безоговорочный атеизм, отрицание любых сверхчеловеческих сил. Античный же материализм покоился на древнеязыческих верованиях. Этот материализм представлял собой философский вариант гомеровской религии с ее идеей Рока и телесными богами.

С другой стороны, учение Демокрита было продуктом разложения натурфилософии, признаком ее глубокого кризиса, который, впрочем, греческая мысль скоро преодолела. В то самое время, когда учил Демокрит, в Афинах уже появился Сократ, заставивший людей по-новому взглянуть на себя и на мир. Впоследствии Платон ни разу не упомянул Демокрита в своих книгах. Материализму оставалось отойти в тень и ждать своего часа, чтобы в очередной критический момент вновь заявить о себе.

Глава четырнадцатая

СОФИСТЫ

Афины и греческие колонии, V в.

> Судьба метафизики всегда была такова: начинают с предугадывания, много времени проводят в спорах и кончают сомнением.
>
> *Вольтер*

Пути философской мысли в разные эпохи имеют нечто общее: так, в частности, на смену универсальным моделям бытия приходят, как правило, учения, которые восстают против метафизики, ссылаясь на ограниченность человеческого познания. За Декартом и Лейбницем пришел Кант, за Гегелем и материалистами XIX в.— позитивизм. То же самое мы видим и в Греции. Натурфилософия во всех ее видах перестала удовлетворять разум. Сама она раздиралась борьбой догматических систем. Даже то немногое, что сохранилось от книг досократовских мыслителей, несет следы ожесточенной полемики: Гераклит нападает на Пифагора и Ксенофана, Демокрит опровергает Парменида, элеаты воюют со всеми теориями множественности и т. д. Понятно, что должны были появиться люди, которые предложили бы своего рода «колумбово решение» споров: если все школы противоречат друг другу, то не являются ли их теории о Первооснове и мире тем, что сами они называют «мнением»?

Ведь никто не видел ни атомов, ни гомеомерий, ни Сущего... Не лучше ли признать, что единственное данное нам — это наши ощущения?

Такова была позиция греческих *софистов*.

Строго говоря, софисты в большинстве своем не были ни философами, ни учеными. Само слово «софист» означало в то время

профессионального преподавателя, который обучал искусству красноречия[1].

Нам сейчас даже трудно представить, насколько велика была роль ораторов в античных полисах. В Афинах, например, они обладали прямо-таки магической властью. Политические речи не были профформой, а иной раз буквально решали судьбу государства. Участие граждан в управлении выдвинуло множество ораторов из народа. От их остроумия и находчивости нередко зависел исход голосования. Особенно необходимо было умение убеждать на судебных процессах. Человек, говоривший вяло и косноязычно, оказывался почти беспомощным в перипетиях городской жизни. Отсюда острая потребность в «профессорах» риторики.

Софисты появились впервые в колониях и Восточной Греции, а потом наводнили Афины, где их принимали с распростертыми объятиями. Ксенофан или Пифагор были наставниками и энтузиастами своего учения, мысль о преподавании как ремесле была чужда им. Но софисты, люди вполне деловые, не стеснялись брать плату за труд и часто обогащались за счет учеников. Платон впоследствии язвительно говорил, что они «торгуют мудростью оптом и в розницу».

Хотя эти новые «мудрецы» ставили себе задачи чисто прикладные, у многих из них выработались свои, независимые философские взгляды. Они имели разные оттенки, но в одном софисты были единодушны: в *недоверии* к возможностям человека до конца познать истину.

* * *

Наиболее выдающимся среди софистов-мыслителей был соотечественник Демокрита *Протагор* Абдерский (481—411). Он одним из первых со всей ясностью поставил вопрос не о бытии, а о субъекте, его познающем. Человек имеет дело лишь со своими ощущениями, и, следовательно, они и есть единственный критерий истины. Протагор не хотел этим сказать, что чувства *правильно* информируют нас о реальности, но он просто выбросил вопрос о ней за борт. Чувственное восприятие, говорили натурфилософы, порождает лишь псевдознание, «мнение». Пусть так, соглашался Протагор, и да будет «мнение» единственным нашим достоянием.

Протагор отбрасывает любые космологии, построенные умозрительным путем. Атомы, Логос, Нус — все это проблематично, в действительности мы имеем дело лишь с тем, что прямо соприкасается с нами. «Человек есть мера всех вещей, существующих, как существующих (ὡζ ἔστιν), и несуществующих, как несуществующих (ωζ *ουκ* εστίν)» — вот его философское кредо[2]. Он бы мог стать предшественником Канта, если бы в своем релятивизме не дошел до последней черты, усомнившись во всем, даже в закономерностях субъективного мира. По его мнению, *каждый* человек есть мера вещей и истинно то, что он ощущает. Это уже ближе к уче-

нию Давида Юма. Протагор ссылался на то, что нет людей, одинаково воспринимающих мир: одному ветер может показаться холодным, другому — нет. Следовательно, реальностей столько, сколько воспринимающих людей. И текучесть, и постоянство — это лишь наши представления. Действительна только та вселенная, которая создана каждым для себя[3].

Это было отрицание любой метафизики и любой достоверности, кроме прихотливого «мнения».

Протагор не дал себе труда задуматься над вопросом: как возможно было бы общение и взаимопонимание между людьми, если каждый индивидуум есть «мера вещей»? Он оставил в стороне особенности процесса, который порождает ощущения, и игнорировал тот факт, что беспорядочная масса субъективных чувств никогда бы не стала связной картиной, не будь она организована интеллектом.

Но слушатели Протагора на первых порах не замечали этих пробелов в его учении. Им импонировал его смелый подход к философским проблемам и отказ от всяческих схем. Протагор позволял сомневаться решительно во всем и даже требовал этого. Вместо, казалось бы, бесплодных фантазий он предлагал изящную диалектику, занимательную, практически полезную, полную остроумия и вольномыслия.

В Афинах этот капризный скепсис неожиданно приобрел большую популярность. Шла многолетняя и изнурительная война. Она питала у подрастающего поколения чувство недоверия к прописным истинам и сознание непрочности всего в мире. Дух осмеяния и критики усилился как никогда[4]. Многим нравилось, что Протагор не колеблясь распространяет свои сомнения и на гражданские устои. Он утверждал, что законы — это не священная общеобязательная истина, а человеческие изобретения, полные ошибок и несовершенства. Он первый выдвинул принцип политического «макиавеллизма»: по его словам, что каждому государству кажется справедливым и прекрасным, то и существует для него как таковое[5]. Этим оправдывался принцип пользы и нравственной изворотливости. Раз не существует устойчивой истины — нет и критерия для добра и зла. Недаром Алкивиад, стяжавший печальную славу целой цепью измен, был внимательным слушателем Протагора.

Словесные турниры философа собирали массу слушателей и участников. Дом, где он вел беседы, был постоянно наполнен народом. Афиняне, падкие на подобного рода словопрения, старались не пропустить ни одного диспута. Особенно привлекали они знатную молодежь.

Платон описывает живую сцену из этого периода деятельности Протагора[6]. Когда Сократ пришел в дом, где был Протагор, привратнику уже надоело открывать двери приходящим, протиснуться сквозь толпу было трудно. Из комнаты раздавался густой бас Протагора, и Сократ заглянул в нее. Он увидел сидящих и стоящих слушателей — весь цвет Афин. Софист расхаживал взад и вперед, а

за ним, задавая вопросы, ходили ученики, тщетно стараясь не путаться под ногами у «мэтра». Протагор был исполнен чувства собственного достоинства, говорил красноречиво и длинно; в отличие от Сократа, он предпочитал монологи. Свиту его составляли чужеземцы, которые, по замечанию Платона, ездили за ним из города в город, завороженные его речами, как звери игрой Орфея.

Ходил слух, что Протагор больше нажил денег своей «мудростью», чем Фидий — искусством. Он получал ответственные задания от афинского правительства: так, ему было поручено составить конституцию для одной из областей. Но в конце концов Протагор был втянут в политические интриги и изгнан из Афин. По преданию, ему поставили в вину речи против богов. Но сомнительно, чтобы Протагор высказывался о религии столь категорично. Это противоречило бы его позиции агностика. Гораздо более соответствуют учению Протагора уклончивые слова, которые ему приписывает Цицерон: «О богах я не умею сказать, существуют ли они или нет и каковы по виду. Ведь много препятствий для знаний — неясность дела и краткость человеческой жизни»[7].

Религиозный агностицизм был логически обоснован другим известным софистом, *Горгием* (483—375), тоже посещавшим Афины. Учение элеатов о Едином он подверг чисто рассудочному анализу.

Поскольку Божество, рассуждал он, всеобъемлюще и не может быть описано никаким термином, оно, как Начало неопределенное, не является предметом мысли, а проще говоря, для человека его вообще нет.

Если же оно реально существует — познать его невозможно; пусть даже кто-нибудь сумел познать его, он все равно не смог бы выразить своего знания в понятиях. Одним словом, самое логичное — это вынести идею Божества за скобки или вообще вычеркнуть ее.

Ход размышлений Горгия наглядно показывает, насколько рациональный метод малопригоден в постижении Высшего, где нужны иные пути познания и иной, символический язык для его выражения.

* * *

Софисты, однако, оказали невольную услугу греческой мысли, расшатав привычные каноны мышления, изощрив искусство анализа, но в итоге они пришли к самоотрицанию философии. И это было вполне закономерно. Раз действительность испарилась, зачем вообще нужны рассуждения о мире и последовательный взгляд на вещи? Главное — это подбирать наиболее убедительные и красивые аргументы в споре, чтобы суметь защитить любой тезис. Все сводится к методу изложения. Софисты недвусмысленно называли его «гражданской наукой» и очень часто в спорах стре-

мились лишь запутать противника[8]. Ведь если истины нет, то важнее всего одержать верх в словопрениях.

Говорят, что сам Горгий под конец жизни совершенно забросил занятия философией и целиком отдался ораторскому искусству.

Отрицательное влияние софистов сказывалось быстро: люди, получившие образование у них, приучались к интеллектуальной безответственности. Сомнение во всем сулило им свободу и большие удобства. Люди с шаткими нравственными устоями любили прибегать к приемам софистики. Именно с этого времени слово «софист» приобрело нарицательный смысл. Софисты стали превращаться в целый класс лжемудрецов, которые щеголяли умением вести дискуссии, подменяли пустословием все ценности разума и веры. Они старались привлечь к себе внимание толпы, прибегали к разным трюкам, нападали друг на друга, одержимые духом конкуренции и стяжательства. Понятно, почему Платон считал, что софистом быть стыдно.

Деятельность софистов подорвала и без того уже шаткие устои веры и гражданского порядка. Смуты военного времени и соперничество партий довершили дело. Поэтому годы, когда впервые выступил Сократ, были отмечены в Афинах разбродом и растерянностью умов.

Часть IV

СОКРАТ

Глава пятнадцатая

ДВУЛИКИЙ ФИЛОСОФ

Афины, вторая половина V в.

Философия Сократа представляет собой единое целое с его жизнью.

Гегель

В дохристианском мире немного найдется личностей столь обаятельных и своеобразных, как *Сократ*, сын Софрониска. Трудно сказать, что имело большее влияние на современников и последующие поколения: учение Сократа или самый его облик учителя жизни. Из античных философов в этом смысле его можно сравнить, пожалуй, лишь с Пифагором. Но о последнем мы знаем только по «иконе» легенды, или, вернее, по ее обломкам, в то время как об афинском мудреце свидетельствуют близкие к нему люди.

Справедливости ради нужно сказать, что Сократ долго не привлекал к себе особого внимания; по-настоящему его «заметили» лишь к концу жизни. Историки тех времен, подробнейшим образом повествуя о каждом мятеже или сражении, почти ни словом не обмолвились о столь замечательном человеке. В каком-то отношении это объясняется тем, что внимание летописцев было отвлечено другим; ведь первая половина жизни Сократа совпала с самыми яркими страницами афинской истории. Философ родился в годы победоносного завершения персидских войн; юность его прошла при Перикле; он был современником Эсхила и Софокла, Аспазии и Анаксагора, Иктина и Фидия.

Спокойный, скромный человек, не рвущийся в политику и не рекламирующий себя, Сократ легко мог затеряться в толпе софистов и учителей риторики. К тому же внешне он не был привле-

кателен, что в те времена играло немаловажную роль. Афиняне, страстные ценители красоты лица и телосложения, должны были с оттенком жалости смотреть на его забавную фигуру плешивого фавна, коренастую, с отвислым животом, на его курносое лицо с глазами навыкате и толстыми губами. Только огромный лоб, возвышавшийся над курьезной физиономией, как бы намекал на могучий ум сына Софрониска.

Это лицо стало с некоторых пор привычным для афинян. Едва только отворялись городские ворота, как все уже видели Сократа, расхаживающего среди толпы в своем поношенном плаще и заводящего нескончаемые разговоры. Подобный образ жизни не казался слишком странным: в Афинах беседовали, декламировали, спорили, острили все кому не лень. Эта страсть упражнять язык стала своего рода национальным спортом афинян и заразила не только праздных горожан, но и торговцев, ремесленников, цирюльников, грузчиков и даже рабов.

Сократ нередко обращался к первому встречному, к любому, кто был не прочь поговорить, и несколькими вопросами втягивал собеседника в дискуссию. Его манера вести спор располагала и заинтриговывала: он не чванился, как иные софисты, не бросался афоризмами и, казалось, готов был дать спорщику положить себя на лопатки. А кому не хотелось выйти победителем? Однако в итоге Сократ приводил в замешательство любого острослова.

Люди догадывались, что Сократ стремится отнюдь не к праздному провождению времени, что его беседы имеют определенную цель, но далеко не всем она была понятна.

Чего же хотел Сократ? Чего искал? Зачем беспокоил людей, вселяя в них тревогу и заставляя пересматривать свои убеждения? Многих соотечественников мудреца мучила эта загадка. Софистом его не назовешь: он не гонялся ни за деньгами, ни за славой. Порой он бывал смешон и несносен, но слова и личность этого зловредного шутника обладали непонятной силой притягательности. Он сам называл себя «докучливым оводом», но были люди, которые свидетельствовали, что его жало для них целительно. Он искал великого, прекрасного и истинного, но говорил так просто, прибегал к таким обыденным примерам и сравнениям! Он учил людей добру, но беспощадно издевался над ними. И чем мягче была его ирония, тем больнее язвила она.

Друзьям Сократа, тем, кто знал его ближе, он напоминал резную фигурку забавного лешего Силена, внутри которой хранились священные изображения. «Он,— говорит у Платона Алкивиад,— всю свою жизнь морочит людей притворным самоунижением. Не знаю, доводилось ли кому-либо видеть таящиеся в нем изваяния, когда он раскрывался по-настоящему, а мне как-то довелось, и они показались мне такими божественными, золотыми, прекрасными и удивительными, что я решил сделать вскорости все, чего Сократ ни потребует... если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения,

что напоминают шкуру этакого наглеца-сатира. На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что эти речи божественны»[1].

Эта *двуликость* Сократа многих сбивала и доныне сбивает с толку, а ведь именно в ней можно видеть ключ к пониманию личности философа. Не заставляло ли его надевать личину простачка, играть комедию, почти юродствовать какое-то особое целомудрие и скрытность? Быть может, ирония и неуемная говорливость помогали ему оберегать тайный огонь души? Это косвенно подтверждается тем, что в исключительных случаях он решался обнаружить свое подлинное «я».

* * *

С виду безобидный говорун, Сократ оказался настоящим «возмутителем спокойствия» Афин. Казнив его, сограждане думали, что избавились от «овода», но они ошиблись: смерть сделала его лишь сильнее. После его осуждения и казни возникла обширная «сократическая литература», которая ставила своей целью оправдать учителя перед современниками и сохранить память о нем для потомков.

До нашего времени дошли книги двух авторов — непосредственных учеников Сократа: Ксенофонта и Платона. Они были людьми мало похожими друг на друга и поэтому увидели Сократа как бы с двух различных сторон.

Ксенофонт, популярный историк-публицист, служил командиром кавалерии и оставил ряд книг по коневодству. Богатый землевладелец, он усердно занимался сельским хозяйством и видел в Сократе носителя житейской мудрости. Ксенофонт сумел передать характерные черты, стиль речей и некоторые идеи философа, однако в его изображении Сократ временами кажется скучноватым резонером[2].

Платон — поэт и гениальный мыслитель. Еще при жизни учителя начал он записывать некоторые из его бесед, хотя уже тогда невольно привносил в них нечто свое. Говорят, прочтя одну из таких записей, Сократ в комическом ужасе воскликнул: «Боги! Как много этот юноша наклепал на меня!» И все же, пусть Платон порой вкладывал в уста Сократа свои мысли (а впоследствии сознательно превратил его в литературный персонаж),— его диалоги могут рассказать о подлинном Сократе не меньше, чем книги Ксенофонта[3].

У обоих свидетелей совпадают сведения о жизни мудреца, и, критически сопоставляя их сочинения и другие источники, возможно воссоздать его биографию и учение. Тем не менее оговорки «может быть», «вероятно» неизбежны в любом повествовании об афинском философе.

* * *

Сократ родился около 570 года. То, что в армии он служил гоплитом, указывает на принадлежность его семьи к среднему классу. Отец Сократа Софрониск был из рода потомственных каменотесов-ваятелей; он обучил сына своему ремеслу, и, если бы Сократ выполнил желание отца, он остался бы скульптором, но его влекло совсем иное призвание.

Уроженец Афин, Сократ горячо любил свой город и утверждал, что всем ему обязан. «Отечество,— говорил он,— дороже и матери, и отца, и всех остальных предков»[4]. Он называл себя «порождением» и «слугой» Афин. Маленький мир, теснившийся вокруг скалы Акрополя, навсегда пленил Сократа, и даже тогда, когда город обратился против него, он остался верен ему до конца.

Каждый афинянин имел право покинуть свой дом и уехать в колонию или чужие земли, но Сократ не захотел воспользоваться этой возможностью. В то время как другие искатели знаний обычно рыскали по свету, Сократ не любил оставлять Афин. Это штрих, характерный для его умонастроения: он не искал нового, не гнался за впечатлениями, не особенно интересовался бытом других народов. С ранних лет все мысли Сократа были направлены на сущность человеческой жизни, а странствия могли бы только помешать его внутренней сосредоточенности.

О юности Сократа известно мало. Мы знаем, что он был вхож в дом Аспазии и высоко ставил эту замечательную женщину. Он читал книги Анаксагора и, по собственному выражению, слушал беседы Протагора «как завороженный». Но, познакомившись с натурфилософией и взглядами софистов, Сократ разочаровался и в том и в другом[5].

Ученые размышляли над устройством Вселенной, софисты оттачивали свою диалектику, политики спорили о наилучшем строе, ремесленники трудились над множеством полезных изделий, скульпторы и поэты созидали прекрасное в мраморе, металле и слове — все это для Сократа было проявлением человеческого духа и творчества. Но что такое *сам* человек? Для чего он живет и *как* он должен жить? Существует ли истина или она — мираж, как думают софисты? Вот — вопросы, которые рано стали занимать Сократа. В этом он был истинным продолжателем афинских трагиков с их интересом к человеку. Ему чуждо было поверхностное любопытство, побуждавшее его товарищей гоняться за новомодными идеями. Философия для него являлась не забавой ума, а своего рода священнодействием. Он исходил из мысли, что истина требует благоговейного и любовного подхода, ибо она не отвлеченный предмет, а нечто непосредственно связанное с жизнью и добродетелью.

* * *

Один физиогномист как-то сказал Сократу, что в его лице видны задатки пороков. Когда же друзья запротестовали, философ подтвердил, что он действительно был склонен к дурному, но победил в себе эти склонности. Самовоспитание Сократ не отделял от истинной мудрости: подчинить страсти, подчинить низшую природу разуму означало в его глазах открыть в себе высшее Начало.

Мы ничего не знаем о той внутренней работе, которая сделала Сократа тем, чем он стал. Наиболее раннее свидетельство о его характере относится ко времени Пелопоннесской войны, когда Сократ был уже законченной цельной натурой, человеком, достигшим поразительной власти над собой. Если для многих афинян бедствия тех лет стали поводом к распущенности, то для Сократа они явились как бы проверкой самого себя.

В 432 году афинское войско вело тяжелую осаду города Потидеи. Непривычный холодный климат, частая нехватка продовольствия изматывали войско. Даже закаленные в сражениях воины жаловались и роптали. Один Сократ оставался невозмутимым: он был одет, как и дома, в отличие от других никогда не кутался, ходил босым. Ему, казалось, нипочем были ни голод, ни суровая погода. Солдаты подозревали даже, что он издевается над ними. Стараясь найти в Сократе хоть одно уязвимое место, они принуждали его пить с ними, но и здесь он не уступил им, и никто никогда не видел его пьяным.

Сократ был храбрым солдатом и верным товарищем. Когда началось решающее сражение, он не покинул своего раненого друга Алкивиада и вынес его с поля боя под стрелами врага, позаботившись даже о спасении его оружия. В другой раз, при отступлении афинского войска, Сократ один не поддался панике и шел спокойным шагом. «Каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя»[6].

Некоторые из друзей философа, думая, что походы будут для него непосильны, изумлялись тому, что Сократ возвращался из сражений невредимым. В дни постигшей Афины трагедии, когда спартанцы были уже под стенами города, Сократ, в отличие от большинства, не потерял присутствия духа. «Во время осады,— вспоминал он впоследствии,— все горевали о своей участи, а я жил, так же ни в чем не нуждаясь, как в дни наивысшего благоденствия нашего отечества»[7]. Такое поведение позднее назвали бы «стоическим».

Но не оно было самым удивительным в Сократе.

* * *

Однажды в воинском лагере афиняне оказались свидетелями странной сцены. С раннего утра Сократ стоял, погруженный в глубокое размышление. Проходили часы. Когда солнце уже поднялось высоко, многие стали смеяться и указывать на забывшего обо всем философа. Вечером, во время раздачи ужина, воины заметили, что он все еще не сдвинулся с места. Одни смотрели на Сократа с любопытством, другие, желая знать, как долго он продержится, легли спать под открытым небом. А мудрец все стоял как изваяние. Только на следующее утро, когда солнце осветило равнину, он очнулся от своего транса, совершил молитву и удалился[8]. В этом эпизоде перед нами открывается не только человек, закаливший свое тело, но и виртуоз самоуглубления. Кажется, что здесь, в шумном солдатском становище греков, каким-то чудом оказался индийский подвижник, восходящий по ступеням внутреннего познания. Есть и другие свидетельства об умении Сократа целиком погружаться в себя. В глазах одних он был лишь чудаком, почти безумцем, но другие чувствовали в нем нечто непостижимое и возвышенное.

Сократ никому не говорил, что открывалось ему во время таких состояний, но одной таинственной стороны своей жизни он касался часто. По его словам, он временами ощущал в себе присутствие какого-то божественного существа — «даймониона»*.

«Началось у меня это с детства,— говорил он незадолго до смерти,— возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я, бывало, намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет»[9]. Это загадочное явление Сократ называл «чудесным» и явно имел в виду не просто голос совести, а нечто мистическое. Насколько важны были для него предостережения этого ангела-хранителя, явствует хотя бы из той роли, которую «даймонион», как мы увидим, сыграл во время процесса над Сократом. Кроме того, мудрец обладал даром прозорливости, и многие обращались к нему за советом. Отвечая им, Сократ основывался не столько на соображениях здравого смысла, сколько на совершенно особом «шестом чувстве». При всем том философа трудно заподозрить в кликушестве: душевное его здоровье не оставляет сомнений, это натура уравновешенная и от природы скорее рассудочная. Голос же «даймониона» и умение предсказывать будущее были связаны с опытом исключительным, не рационального порядка.

---

* Слово δαίμων, «демон», означает дух, или гений; сократовский же термин δαιμόντον имеет более неопределенный смысл: «нечто божественное или демоническое». Не следует забывать, что в античное время слово «демон» не имело негативного значения, какое оно приобрело впоследствии.

Реконструкция афинского Акрополя

* * *

Афиняне в то время переживали тяжкую полосу неудач. Не было видно конца изнурительной войны со Спартой. «За ее время,— пишет Фукидид,— Эллада испытала столько бедствий, сколько не испытывала раньше за равный промежуток времени... Никогда не было взято и разорено столько городов, частью варварами, частью самими воюющими сторонами, не было стольких изгнаний и смертоубийств, вызванных или самой войной, или междоусобицами»[10].

Режим Клеона, ставшего после Перикла вождем масс, приобретал черты тирании. Афины беспощадно мстили неверным союзни-

кам, спартанцы в жестокости не уступали афинянам, массовые расправы стали обычным явлением. По греческим полисам разливалась зараза анархии и ненависти. Угасло понятие о праве и свободе. Клеон объявил неблагонадежными всех независимо мыслящих людей[11]. Его партия стремилась превратить Афины в казарму по спартанскому образу. В обстановке страха, недоверия, фальшивого патриотизма и доносов демократия вырождалась в бессмысленное буйство толпы. Поборники сильной власти с радостью воспользовались кризисом, чтобы покончить с народовластием навсегда. «Много раз,— заявлял Клеон,— уже при других случаях я приходил к убеждению, что демократическое государство не способно владычествовать над другими».

Как раз в те годы Аристофан в комедии «Всадники» изобразил народ в виде выжившего из ума старика Демоса, за которым ухаживают колбасник и кожевник (намек на политических соперников). Они безудержно льстят глупцу, осыпая его обещаниями и выставляя свои заслуги[12].

Молодое поколение прониклось равнодушием к отечеству, к порядку и к вере. Никого уже не возмущало, что сатирики выводят на сцене богов в виде шайки мошенников. Давали себя знать и плоды деятельности софистов.

Именно в это время всеобщего распада Сократ всецело посвятил себя своей миссии: испытывать души, просвещать умы, содействовать отысканию истины и справедливости.

Выйти на широкое поле деятельности побудило его речение Оракула. Один из горячих поклонников Сократа, Херефонт, решился вопросить в Дельфах, есть ли кто мудрее сына Софрониска. «Нет»,— ответила Пифия. Сократ был смущен и немало удивлен. «Услыхав про это,— говорил он впоследствии,— стал я размышлять сам с собою таким образом: что хотел сказать бог и что он подразумевает? Потому что я сам, конечно, нимало не считаю себя мудрым. Что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не лжет же он?»

Желая разрешить недоумение, Сократ обратился к одному выдающемуся политику, но скоро понял, что «этот человек только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе, но на самом деле не мудр». Попытка доказать это политику привела лишь к тому, что в его лице Сократ нажил себе врага. То же было и с прочими: все они воображали себя знающими много, но испытания не выдержали, ослепленные самомнением. И поэты, и ремесленники — все, разбираясь лишь в своей профессии, мнили себя мудрецами. Они не понимали, чего от них хочет Сократ. Одни считали, что Сократ глумится над ними, другие — что он сам владеет каким-то секретом высшей мудрости. В результате Сократ пришел к заключению, что высшая мудрость — удел Божества, а Оракул лишь хотел сказать: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость»[13].

Этот эпизод показывает, что первым делом философ стремился изобличать самоуверенный догматизм и начал с искреннего признания: «Я знаю, что ничего не знаю». Внутренняя честность являлась для него необходимой предпосылкой исследования. Он утверждал не софистический скепсис, а призывал начать все заново, переосмыслить наследие прошлого и искать, искать неустанно.

Ради своей миссии Сократ пренебрегал всеми жизненными удобствами, став чем-то вроде нищенствующего подвижника. Он тратил на себя меньше, чем самый последний поденщик. Софисту Антифонту, осуждавшему его образ жизни, Сократ шутя говорил: «Как мне кажется, Антифонт, ты представляешь себе мою жизнь настолько печальной, что предпочел бы, я уверен, скорее умереть, чем жить, как я... а по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные — это быть близким к божеству»[14].

Такое пренебрежение к делам житейским приводило в негодование домашних Сократа. Женился он рано и имел троих детей. Вероятно, его жена Ксантиппа не была такой фурией, как рисуют ее легенды, но идей мужа не понимала и не одобряла его поступков. Вспыльчивая и экспансивная, как многие гречанки, она нередко давала волю своим чувствам. Сократ, как видно, относился к ней прохладно, но терпеливо выдерживал семейные бури. Когда его спрашивали, почему он женился на такой вздорной женщине, он отшучивался, говоря, что если уж научился справляться с ней, то будет искусен в общении с многими другими людьми.

Сократ не был аскетом, его самоотречение было поиском свободы: он отворачивался от всего, что порабощает и связывает.

Он был чуток ко всему прекрасному, любил и понимал природу, между тем его почти никогда не видели за городом: гомон рынков и гимнасиев, суета улиц была его стихией.

По рассказу Платона, когда один из друзей привел Сократа в живописную рощу близ Афин, тот радовался как ребенок:

— Клянусь Герой, прекрасный уголок! — восклицал он в восторге.— Этот платан такой развесистый и высокий, а разросшаяся, тенистая верба великолепна: она в полном цвету, все кругом благоухает. И что за славный родник пробивается под платаном: вода в нем совсем холодная, можно попробовать ногой. Судя по изваяниям дев и жертвенным приношениям, видно, здесь святилище каких-то нимф и Ахелоя. Да если хочешь, ветерок здесь прохладный и очень приятный; по-летнему звонко вторит он хору цикад. А самое удачное это то, что здесь на пологом склоне столько травы — можно прилечь, и голове будет очень удобно. Право, ты наверно отличный проводник, милый Федр.

— А ты поразительный человек,— отвечал Федр,— до чего же ты странен! Ты говоришь, словно какой-то чужеземец, нуждающийся в проводнике, а не местный житель. Из нашего города ты не только не ездишь в чужие страны, но, кажется мне, не выходишь даже за городскую стену.

— Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе[15].

Люди — вот цель, страсть, привязанность Сократа. В отличие от ученых, отгородившихся от жизни, или замкнувшегося в себе Гераклита, он любил людей, постоянно искал общения, буквально не мог жить без него. Этот грек не желал больше искать мудрости у природы, как его предшественники. Она обещала много — дала мало. Истину нужно высматривать в другом месте.

Характерно, что Сократу нравилось выставлять себя учеником, он искренне сознавал себя не учителем, а искателем.

Глава шестнадцатая

САМОПОЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ, БЛАГО

Притязание человеческого «я» на центр мироздания является предпосылкой открытия Бога.

Томас Ма́нн

Как-то раз, беседуя с юношей Ефидемом, который надеялся обрести мудрость изучением философских книг, Сократ спросил:

— Скажи мне, Ефидем, в Дельфы ты когда-нибудь ходил?

— Даже два раза,— отвечал тот.

— Заметил ты на храме где-то надпись: «Познай самого себя»?

— Да.

— Что же, к этой надписи ты отнесся безразлично или обратил на нее внимание и попробовал наблюдать, что ты собою представляешь?

— Конечно, нет, клянусь Зевсом, я воображал, что это-то уж вполне знаю: едва ли я знал бы что-нибудь еще, если бы не знал даже самого себя.

В ответ Сократ стал подробно развивать мысль о том, насколько трудная вещь — самопознание и как важно человеку обратиться к исследованию самого себя[1].

В древности смысл афоризма, начертанного на фронтоне Дельфийского храма, был скорее уничижительным: «Познай, что ты только человек»[2]. Сократ же вложил в него иное содержание. Для него эти слова означали, что человеку нужно начинать исследование бытия с себя. В самом деле, какой толк гадать о пространстве, атомах и движениях звезд, как делали «физики», если твоя собственная жизнь для тебя все еще загадка? Искать ее разрешения следует не в космосе, а в недрах человеческого *духа*.

Так по-новому понятое изречение неведомого мудреца становится девизом всей философии Сократа.

Но если в этом он шел по пути, проложенному Протагором, то в отличие от софистов он верил в возможность постичь истину. И цель эта была для него не отвлеченной, но конкретно-жизненной; он сознавал ее как отыскание человеком высшего блага. Люди, по его мнению, слишком мало ценят сокровище, которым владеют,— они не знают своей души и лишь поэтому оказались беспомощными и слепыми в мире вещей. Отсюда — и «ужас Рока», и безнадежность.

Какова цель твоей жизни? — спрашивал Сократ. В чем видишь ты ее назначение и что считаешь счастьем? Твои друзья жаждут славы, богатства, удовольствий? Но проверь хорошенько — это ли цель, достойная человека? И как легко все это можно утратить!

Беседуя с молодежью, мудрец шаг за шагом развенчивал ходячие идеалы и показывал их обманчивость. Своим судьям он потом скажет: «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше»[3].

Поначалу это легко принять за проповедь аскетической отрешенности, но на самом деле именно с Сократа начинается в Греции подлинное жизнеутверждение. До него эллинский мир, по сути дела, любил жизнь любовью безнадежной и безответной. Афинский же мудрец проникается верой в *благой смысл* человеческого существования. Он лишь говорит, что этот смысл *не лежит на поверхности*, а дан как задача.

Преходящие «блага» не могут составлять подлинного счастья, но это не значит, что истинное добро обнаружить невозможно. Оно тождественно высшей мудрости, которая делает жизнь человека совершенной. Вы, говорит Сократ, блуждаете лишь потому, что не открыли основ добродетели, заложенных в нас. Обратитесь к себе, к своему разуму, и он научит вас мужеству, покажет вам необходимость воздержания, умеренности, правдивости. Вы поймете, что по отношению к людям следует быть справедливыми, а по отношению к высшим силам — благоговейными. Одним словом, в мудрости содержатся все «доблести», которые, в сущности, лишь разные стороны единого добра, дарующего счастье. Рассмотрите его основания, если вы уже не имеете простодушной веры предков, и — убедитесь, что добро *присуще* нашей природе и, следовательно, имеет божественное происхождение. Не бойтесь подвергнуть его проверке, ему не страшны испытания ума, и, когда придете к выводу, что мудрость содержит непреложный закон вашего существа,— уже сознательно следуйте ей.

Таковы исходные начала *критического* метода Сократа, покинувшего почву слепого доверия к традиции. Философ не поучает, подобно Пифагору, не ссылается на авторитеты, но избирает своим рабочим инструментом *диалектику* — поединок доводов. Отсюда и

сократовский способ приводить людей к достоверному знанию.

Порой дискуссии, которые он затевал, были рассчитаны на слушателей, однако чаще он старался расположить партнера к себе, заглянуть в его душу, помочь ему разобраться в своих мыслях и стремлениях. Сократ целиком отдавался ходу рассуждений, входил во все изгибы мысли собеседника, не оставляя ничего неясным, не пропуская ни одного звена в цепи доказательств. Он почти отождествлялся с другим человеком, как бы забывая о себе и своих взглядах: это помогало ему подойти к чужой душе изнутри.

Вот в палестре или у храма он останавливает приглянувшегося ему человека и задает вопрос. Он внимателен, серьезен, порой прикидывается наивным, спрашивает, возражает, уточняет...

А что, друг, ты понимаешь под таким-то словом? Хорошо. А не будет ли ошибкой толковать его так? О, Гера! Его оппонент знает, что такое благо и мудрость! Пусть же скорей просветит он бедного Сократа!.. И все дальше и дальше увлекает он спорщика. Да, да, это так,— вынужден соглашаться тот. Но мудрец не довольствуется частной победой, он продолжает: давай-ка рассмотрим этот вопрос тщательнее. Ты следишь за мной? Следи внимательно!

И вьется, развертывается нить аргументов, определений, выводов. Собеседнику становится не по себе, он так привык к шаблонным словам, что никогда особенно не вникал в их значение. А тут само понятие начинает анатомироваться.

Вот юный Теэтет — будущий знаменитый математик — бьется, как муха в паутине, а Сократ, загнав его в тупик, смотрит добродушно своими выпученными глазами, в которых прячется улыбка, шутит, подбадривает: смелее, смелее! Ведь он, Сократ, тоже учится и для него все это так же ново. Не нужно бояться трудностей.

— Твои муки происходят оттого, что ты не пуст, милый Теэтет, а скорее тяжел.

— Не знаю, Сократ. Но я рассказываю о том, что испытываю.

— Забавно слушать тебя. А не слыхал ли ты, что я сын повитухи — очень почтенной и строгой повитухи, Фенареты?

— Это я слышал.

— А не слышал ли ты, что и я промышляю тем же ремеслом?

— Нет, никогда.

— Знай же, что это так, но только не выдавай меня никому. Ведь я, друг мой, это свое искусство скрываю... В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них,— отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод[4].

Эта *маевтика,* или духовное акушерство,— основной педагогический прием Сократа. Доводя мысль собеседника до абсурда, он показывал, что тот родил «пузырь», а не настоящее дитя, и увлекал его к дальнейшему анализу, помогая «произвести на свет истину».

Иным людям рассуждения Сократа могли показаться утомительными. Но в них заключалась подлинная *школа мышления*. Философия в лице афинского мудреца приступила к энергичным разработкам ресурсов разума. Ты выдвинул понятие? Объясни его, требует Сократ, иначе возникнет лишь путаница. «Софизмами» здесь не отделаешься. Из хаоса слов, представлений и образов нужно вычленить строгие конструкции. То были как бы химические эксперименты над мыслями: Сократ смешивал, взбалтывал, выпаривал, а на дне оседали кристаллы *понятий*. Отыскивая общее в частном, философ приоткрывал дверь в мир умопостигаемого, дверь, в которую стучались еще Пифагор и Парменид.

Чистая мысль, согласно Сократу,— это реальность, которую человек должен найти в себе и высвободить; она требует ясной причинно-следственной связи и обоснованности заключений. Таким образом, Сократ разрабатывал начатки *индуктивного* способа познания. Но именно здесь, где сильнее всего проявился философский гений Сократа, обнаруживается странный парадокс или даже трагедия его учительства. Ведь, предложив свой рациональный метод исследования, он незаметно для себя служил не моральной философии, которая составляла для него главный интерес, а *науке*. Как это ни странно, человек, пренебрегавший естествознанием, дал ему в руки инструмент, с которым оно веками не расставалось; а вот в сфере нравственной сократовские приемы оказались весьма мало применимыми.

Сократ настолько верил в разум, что вознамерился построить на нем одном универсальную этику. Попытка заведомо обреченная на неудачу! Уже Аристотель решительно отклонил это превращение нравственности в науку, хотя и соглашался с мыслью Сократа, что «добродетель не бывает без знания»[5].

Сократу казалось, что человек добр по *природе* и что злым делает его лишь неведение. В этом есть нечто общее с индийским учением об «авидье». Но если Упанишады учили о неведении мистическом, то для греческого философа добро, как и истина, постигалось изучением законов рассудка. Все это давало основание многим мыслителям считать Сократа человеком, который отравил эллинский дух рационализмом. Кьеркегор усматривал в Сократе лишь разъедающую «иронию»; Ницше называл его «типичным немистиком», погубившим возвышенный дух «трагической Греции», экзистенциалист Лев Шестов изображал дело философа как бы вторым грехопадением после Адама[6].

В этих суждениях есть много верного, в частности, «диалектический» метод действительно укреплял притязания обыденной логики на господство в высших областях знания. Тем не менее мы не имеем права отделять учение Сократа от него самого. Взятый же целиком, во всей своей жизни и со всеми оттенками мышления, мудрец слишком сложен, чтобы его можно было втиснуть в узкие рамки рационализма.

* * *

Прежде всего, будь ирония и рассудочность Сократа абсолютными, он совершенно иначе относился бы к религии. Плоский рационализм несовместим с ней; между тем все свидетели говорят о неподдельном благочестии философа. Сократ не только совершал обряды, но и с полной серьезностью и уважением прислушивался к словам оракулов. Он недвусмысленно подчеркивал, что метод его имеет *границы* и не претендует заменить мистическое познание. Человеку дан разум, это его достояние, а высшее открывается иным путем. «Что боги предоставили людям познать и делать,— читаем мы у Ксенофонта,— тому, говорил он, должно учиться, а что людям неизвестно, о том — стараться узнать волю богов».

«Если ему казалось, что ему дается какое-нибудь указание от богов, то уговорить его поступить вопреки этому указанию было труднее, чем уговорить взять проводника слепого и не знающего дороги вместо зрящего и знающего. Да и других бранил он глупцами, кто поступает вопреки указанию богов из опасения дурной славы у людей; сам же он совет от богов ставил выше всех человеческих отношений»[7].

Сократ не одобрял тех, кто думал, что о божественном можно рассуждать так же легко, как о прочем. «Он удивлялся,— говорит Ксенофонт,— как они не понимают, что постигнуть человеку это невозможно».[8] Одним словом, мудрец достаточно ясно сознавал как величие божественного Начала, так и невозможность свести понятие о нем к обычной логике.

При этом агностиком в духе Протагора и Горгия Сократа назвать нельзя. Те, кто упрекают его в рационализме, забывают, что под поверхностью всех его умственных операций жила *вера в высшее Благо* (ἀγαθόν).

Это было, безусловно, нечто новое в религиозном сознании Греции. Единое, Мойра, Логос, боги — как бы ни понимали и ни обозначали высшую Реальность предшественники Сократа — она никогда не мыслилась в категории Блага. Божественное было всемогущим, неодолимым, всеединым и даже разумным, но — не являлось Добром. Сократ решительно отказывался видеть в Высшем лишь Нус, холодный Перводвигатель ученых, но понимал его как небесный *Промысл*. И отнюдь не «диалектика» открыла Сократу этот аспект верховной Сущности; источник его видения нужно искать в личном, духовно-нравственном опыте мудреца. Замечательно, что Сократ, всегда настаивающий на точных понятиях, уклонялся от определения высшего Блага, как бы показывая, что оно не рационализируется. И при этом его слова о «правдивом» и «благом» Боге звучат с такой покоряющей убежденностью, что в них чувствуется нечто почти пророческое. Не без основания известный историк религии Рудольф Отто сравнивал новизну этого учения о благости Божией с проповедью пророка Амоса[9].

Религиозная интуиция Сократа составляет душу всей его фи-

лософии. Поскольку Бог есть Добро, образованный им мир предназначен для радости, гармонии, для блага. Верить в это не означает, однако, отказаться от разума. И философ пытается подойти к идее Бога с помощью своего индуктивного метода.

У Ксенофонта мы находим интересную беседу на эту тему. Сократ спрашивает Аристодема, человека, смеявшегося над религией, чтит ли он великих мастеров: поэтов, скульпторов, живописцев. «Разумеется»,— отвечает тот. Тогда Сократ подробно описывает некоторые удивительно устроенные организмы, и Аристодем соглашается, что это похоже на «искусную работу кого-то».

— А в самом себе ты признаешь присутствие чего-нибудь разумного?

Собеседник не может с этим не согласиться.

— А в других местах нигде нет ничего разумного? Неужели ты можешь это думать, зная, что в тебе находится лишь малая часть громадной земли и ничтожная доля огромного количества жидкости? Равным образом, от каждого из составных элементов, несомненно великих, ты получил по ничтожной части в состав твоего тела; только ум, стало быть, которого нигде нет, по какому-то счастливому случаю, думаешь, ты весь забрал себе, а этот мир, громадный, беспредельный в своей множественности, думаешь, пребывает в таком стройном порядке благодаря какому-то безумию?

— Да, клянусь Зевсом, думаю так: я не вижу хозяев, как не вижу мастеров здешних работ.

— Да ведь и души своей ты не видишь, а она хозяйка тела.

В конце концов Аристодем соглашается, что есть Некто незримый, кто является причиной всего, но это в его глазах еще не оправдывает религию.

— Нет, Сократ, право, я не презираю Божества, а, напротив, считаю его слишком величественным, чтобы ему нужно было почитание с моей стороны.

— Если так, то чем величественнее Божество, которое, однако, удостаивает тебя своего попечения, тем больше следует чтить его[10].

Мы ошиблись бы, решив, что Сократ дает здесь «доказательства» бытия Божия. Он *находит* непосредственно в самом человеке отражение духовного, божественного принципа, которое только и позволяет людям быть разумными и творческими существами.

А как же боги? Сократ знает по опыту, что есть какие-то тайные силы, которые влияют на жизнь человека. Почему бы им не называться богами? Но все они суть нечто подчиненное единому божественному Благу. Напрасно люди надеются подкупить их дарами, не отрекаясь от зла. Боги — помощники человека, но они могут содействовать ему только в добре, ибо только оно есть высшая цель и богов и людей[11].

Из всего этого видно, что Сократово «богословие» стоит ближе к библейскому учению, чем все, чего достигла античная мысль до Сократа. Но если глубинный исток веры Сократа находится вне

плоскости разума, то чем объяснить рационалистический характер его философии? Думается, у мудреца были основания не слишком доверять иррациональному началу. Его проявления он видел в эллинской мистике, но добра там не находил. Поэтому он ощущал иррациональное как злую, разрушительную стихию и стремился обуздать ее. Он противился тяге греческого духа ко всему сумеречному и подсознательному. Судьба и природа, чувственность и демонические страсти, темное и стихийное — все это представлялось Сократу клокочущим морем, готовым затопить остров разума и добродетели. Именно защищая их, Сократ силился заключить этику в крепость рационализма. Быть может, Сократ даже сознательно сужал размах своего духа. Он признавался, что много раз слышал во сне вещий голос, призывавший его «творить на поприще муз», но он боялся этого голоса и предпочел довериться разуму[12].

Сократ показал, что вера и разум совместимы, что религия не есть нечто чисто иррациональное, однако пример самой его личности показывает, что ни вера, ни нравственность не строятся *одной* лишь логикой.

Даже враги не могли отрицать за Сократом почти магической притягательности, но если б он был только философом, обсуждавшим отвлеченные понятия с любителями поспорить, он никогда бы не приобрел такой власти над душами. Таинственное обаяние его исходило от того Сократа, который часами мог стоять погруженный в созерцание, который предчувствовал будущее, слышал голос «даймониона», всем существом верил в реальность божественного Добра. В отличие от мистиков, он не нашел слов, чтобы рассказать об этом своем видении. Но именно такой, «демонический» и загадочный, он пленял учеников и внушал им веру в высшее Благо.

Глава семнадцатая

СОКРАТ И АФИНЫ

Афины, 421—400 гг.

> Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее Бога, чем вас.
>
> *Из речи Сократа на суде*

Каждый более или менее выдающийся афинянин принимал участие в политической жизни. И для Сократа, при его уме и общительности, это было бы вполне естественно. Между тем он упорно и сознательно избегал политического поприща. Не отказываясь от мелких должностей, на которые его избирали наряду с прочими гражданами, он не желал проявлять активности в общественных делах. Более того, он видел в этом помеху для своей миссии. На компромиссы он был менее всего способен, и ему претила необходимость кривить душой, льстить толпе и изощряться в демагогии, как это было принято среди партийных вождей.

Однако при всем этом Сократ считал себя нужным и полезным членом «экклесии», городской общины, поскольку он являлся другом и помощником тех, кто хотел сделать свою жизнь совершенной. Свободно же выполнять эту задачу Сократ, по его собственному мнению, мог лишь как «частное лицо»[1]. Он общался, с кем хотел, когда хотел, и говорил, о чем хотел.

Кроме разношерстной толпы слушателей, у Сократа был и интимный круг последователей. С ними мудрец делился своими сокровенными мыслями, с ними зачастую оставлял обычный шутливый тон и беседовал о самых важных и серьезных вещах. К этим наивным и мятежным мальчикам он питал горячую любовь. Он был одновременно и сеятелем, и заботливым взращивателем, и жнецом. Он умел обращаться с учениками, направляя, подсказывая, вселяя в них веру и стремление к добру. Сократ знал, что в молодости

особенно противятся менторскому тону и поучающему высокомерию, поэтому он делал свою «диалектику» тонкой, ненавязчивой, дружеской. «У меня нет учеников,— неустанно повторял он,— а только друзья, мы учимся вместе». Это действовало подкупающе. Сократ учил не только словом, но и живым примером. Его ясная мысль, широта, бодрость духа, закаленная воля вызывали восхищение. Многие, вероятно, думали: счастлив человек, который научился жить, как Сократ.

Надо заметить, что в окружении Сократа были люди весьма несхожие и даже противоположные по характеру. А для мудреца было важно не только их умение мыслить, но и их нравственное состояние. Так, его искренне тревожило легкомыслие Алкивиада, самовлюбленного аристократа, избалованного поклонением и безумно честолюбивого. Сократ видел, что Алкивиад мог бы стать гордостью Афин, продолжателем дела своего дяди Перикла. Но в то же время учитель знал, насколько легко Алкивиад может обмануть его надежды[2].

Кружок Сократа оказал благотворное влияние на Алкивиада, общение с философом пробуждало лучшие стороны в этой испорченной натуре.

«Когда я слушаю его,— говорил Алкивиад о Сократе,— сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов*, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу»[3].

Однако впоследствии, как мы увидим, темное начало заглушило в душе Алкивиада семена добра, посеянные Сократом, и вместо славы Афин он стал их позором.

Иным человеком был *Платон* (420—348) — молчаливый, задумчивый юноша с замкнутым лицом. Его нельзя было назвать, как Алкивиада, красавцем: на портретах у него грубые, почти мужицкие черты. Но, подобно Алкивиаду, двадцатидвухлетний потомок царей мечтал о политической карьере. В доме своих богатых родителей Платон получил прекрасное образование; он увлекался спортом, поэзией, слушал лекции философа Кратила, ученика Гераклита, написал драму[4].

Встреча с Сократом круто изменила жизнь Платона. Уже на склоне лет он говорил: «Старшего моего друга, дорогого мне Сократа... я, не обинуясь, могу назвать справедливейшим из живших тогда людей»[5]. Иными словами, на Платона, как и на Алкивиада, Сократ произвел впечатление прежде всего как личность. Но не

---

* Жрецы фригийской Богини-Матери, культ которой включал экстатические обряды.

меньшим было и умственное влияние Сократа на Платона. Он бросил занятия поэзией, сжег свою трагедию, так как понял, что настоящее его призвание — философия. Впоследствии, однако, литературные занятия сослужили Платону хорошую службу: он стал одним из тех немногих мыслителей, которые занимают видное место в мировой литературе.

О других учениках Сократа мы знаем меньше. Был среди них пылкий, увлекающийся Херофонт, тот, что вопрошал Оракула о мудрости Сократа, был Ксенофонт, искавший у учителя мудрости для того, чтобы с пользой управлять своим хозяйством. Не все ученики достигали успеха, общаясь с Сократом. Так, сын стратега Анита из-за своего слабоволия пренебрег уроками мудреца и, оказавшись во власти порочных наклонностей, под конец совершенно опустился. Иные уходили от Сократа, как уходили от софистов, лишь научившись у него умело рассуждать и строить цепь доказательств. Некоторые так и не смогли понять Сократа и покидали его разочарованными и озлобленными. Критий, например, порвал с философом после того, как тот осудил его поведение. Впоследствии, став на время политическим лидером Афин, Критий преследовал учителя своей ненавистью.

Одним словом, истинными учениками Сократа могли стать лишь те, кто стремился работать над собой и не гнался за внешними успехами.

Но добродетель для философа была, как мы помним, неотделима от знания; он прививал слушателям умение критически мыслить. И вскоре старшее поколение Афин начало с раздражением замечать, что у молодежи, слушавшей Сократа, появилась независимость в суждениях. То, что юноши все чаще стали высказывать «собственное мнение», отягчало извечный конфликт отцов и детей. К тому же бедственное положение города усилило влияние «охранительных» тенденций, в результате чего стали поговаривать, будто Сократ — опасный совратитель, внушающий ученикам неуважение к отечественным обычаям и вере, пренебрежение к авторитетам. Далеко не всем понятная манера Сократа вести беседы часто вела к искажению его мыслей и идей. Против философа постепенно зрело недовольство.

Сначала оно проявлялось в сравнительно безобидных формах: мудреца стали преследовать насмешками и сплетнями. А в один из праздников афиняне получили возможность потешиться над философом, выведенным в комедии Аристофана под собственным именем. Пьеса касалась самого больного места афинян и говорила о том, что больше всего злило консерваторов: о критическом отношении Сократа к традициям и его влиянии на молодежь.

Комедия называлась «Облака». В ней зрители встречались с запутавшимся в долгах, глупым и вздорным стариком Стрепсиадом, которого разоряет его легкомысленный сын Фидиппид. Юноша тратит деньги на лошадей и не слушает уговоров отца, дела которого

идут все хуже. Как избавиться ему от кредиторов? Ведь на суде нужно уметь ловко болтать, а Стрепсиад знает свою тупость и косноязычие.

Но вот ему в голову приходит план спасения: недалеко от его дома стоит «Мыслильня» — хитрая кухня софистов и их главаря — Сократа.

Здесь обитают мудрецы. Послушать их,
Так небо — это просто печь железная,
А люди — это словно в печке уголья.
И тех, кто денег даст им, пред судом они
Обучат кривду делать речью правою[6].

Стрепсиад хочет отправить туда на выучку сына: пусть понатореет в словесной ловкости. Но Фидиппид не желает идти туда, где собрались

Бахвалы, негодяи, бледнорожие, босоногие,
Сократ несчастный, Херофонт помешанный[7].

Делать нечего — старик отправляется в Мыслильню сам.

У порога его встречает ученик, и, когда Стрепсиад входит, ему кажется, что он попал в дом умалишенных: одни «считают богов», другие изучают Преисподнюю. Вся эта компания представлена Аристофаном в том же ключе, что и свифтовские ученые-лапутяне.

А вот и сам Сократ — «священнослужитель речей плутовских». Он качается в огромной корзине так высоко, что Стрепсиаду приходится долго кричать: «Сократ! Сократушка!» Наконец тот отзывается из корзины:

— Что, бедный человечишка?

— Скажи сначала, чем ты занимаешься?

— Паря в пространстве, мыслю о судьбе светил.

— В гамак забравшись, на богов взираешь ты. Но почему же не с земли?[8]

Оказывается, чтобы достигнуть богов, необходимо подняться повыше, ведь боги Сократа — «особого чекана»; это не что иное, как пар, облака, туманные очертания которых заменили Олимпийцев. Этому мутному мареву и поклоняются в Мыслильне. Проведя Стрепсиада через шутовской обряд посвящения, Сократ взывает к Облакам. Те немедленно являются, и их пение чарует и одурманивает старика; ему уже полюбился этот расплывчатый и обманчивый мир.

Душой я воспрянул,
И к сплетениям слов потянуло меня
И к сужденьям о дыме летучем,
Захотелось на слово ответить тремя
И мыслишкою в споре ужалить!

Сократ торжественно сообщает неофиту, что никакого Зевса нет: все дело в Облаках. Стрепсиад дивится:

— Кто ж навстречу их гонит, скажи?
Ну не Зевс ли, колеблющий тучи?
— Да нимало не Зевс. Это — Вихрь.
— Ну и ну! Значит, Вихрь! Я и ведать не ведал,
Что в отставке уж Зевс и на месте его нынче Вихрь[9].

В заключение Стрепсиаду преподносится символ веры своего рода «стихийного материализма»: «Безграничная Воздуха ширь, Облака и Язык — вот священная троица»[10]. (Язык, в частности, нужен для того, чтобы извращать истину.) И вот искус кончен, незадачливого старика, невзирая на протесты, раздевают догола и вводят во внутреннее помещение Мыслильни...

Однако скоро выясняется, что он слишком глуп для постижения хитроумной науки софистов. Тогда Фидиппид решает последовать примеру отца и гораздо успешнее его усваивает Сократову мудрость. Пройдя обучение, он мигом надул кредиторов, но зато полностью перестал прислушиваться к советам и жалобам отца. В конце концов он настолько обнаглел, что осмелился избить старика, и никто не мог его усовестить: язык стал ему хорошей защитой. Поняв, какую службу сослужил ему Сократ, Стрепсиад в порыве ярости сжигает Мыслильню — этот притон развратителей.

В этом злом фарсе все от начала до конца — сплошная клевета. Чего тут только не приписано Сократу! Он оказывается проповедником тех самых учений, которые отвергал,— софистики и натурфилософии. А ведь Аристофан великолепно знал Сократа, он был вхож в дома, где собирался кружок философа, и присутствовал на беседах Сократа. Вряд ли он хотел написать донос; скорее всего в создании «Облаков» сыграло роль не столько намерение Аристофана повредить Сократу, сколько его натура сатирика. Желчный, язвительный человек, он высмеивал и Перикла, и самих богов. Мог ли он удержаться от искушения нарисовать шарж на Сократа? Ведь мудрец с его комической внешностью и странностями так, казалось, и просился в герои комедии! В учение же Сократа у Аристофана не было охоты вникать, и он взглянул на него глазами толпы. Примеру Аристофана последовали и другие юмористы.

В своих последующих пьесах «Птицы» и «Лягушки» Аристофан продолжал выпады против философа, причем последний воспринимал их, по-видимому, без обиды и с юмором, во всяком случае это не привело к ссоре между Сократом и Аристофаном. Быть может, писатель даже не догадывался, какую роковую роль сыграют его комедии в судьбе Сократа. Их действие сказалось не сразу, но, посеяв злое семя, они закрепили общее нелестное мнение о «софисте», который подрывает гражданские устои и совращает молодое поколение.

* * *

«Облака» были поставлены в 423 году, когда мысли афинян были еще заняты войной. Через два года был наконец заключен мир, но зато усилились внутренние беспорядки. Одним из виновников их стал Алкивиад. Он возглавил тех, кто хотел продолжать войну и разжигал среди молодежи боевые настроения. В 417 году его избрали стратегом, и он предложил авантюрный план похода на Сицилию. «Большая часть афинян,— писал Фукидид,— не имела представления ни о величине этого острова, ни о числе его жителей. И все же большинство граждан горело чрезмерным желанием войны, и если кому-нибудь это не нравилось, он молчал из страха»[11]. Причиной такой воинственности было то, что Афины, привыкнув пользоваться богатствами, притекавшими из колоний, тяжело переносили неудачу в борьбе со Спартой.

Алкивиад вскоре добился осуществления своего замысла, но, когда боевой флот уже готовился двинуться на Сицилию, кто-то ночью опрокинул столбы с изваяниями Гермеса. Соперники Алкивиада обвинили в кощунстве стратега и его приспешников. Тот потребовал судебного разбирательства дела, но вынужден был отплыть, не дождавшись его исхода.

Едва корабли прибыли в Сицилию, Алкивиаду пришел приказ вернуться и предстать перед судом. Стратег отказался, что сочли доказательством вины и приговорили его к смерти. Но Алкивиад заявил, что еще покажет себя, и бежал к спартанцам. По его совету Спарта встала на сторону сицилийцев, и осенью 413 года афинский флот был уничтожен. Афиняне, осаждавшие Сиракузы, оказались в ловушке, а спартанцы тем временем вторглись в Аттику. Союзники один за другим оставляли афинян.

Положение усугублялось тем, что в Афинах вспыхнули беспорядки. Многие граждане требовали отказаться от демократии и вернуться к «строю отцов». К власти пришла партия мира, так называемый «совет четырехсот». Демократию сменила олигархия, которую город принял из страха перед неизбежной катастрофой. Новый режим принимал суровые меры против всех, кто не был согласен с мнением правительства. Жертвой этого смутного времени пал и софист Протагор, обвиненный в кощунстве. Книги его предали публичному сожжению. Сам философ поспешил бежать в Сицилию, но корабль, на котором он плыл, попал в бурю и разбился.

«Совет четырехсот» продержался недолго. Очередной переворот возродил демократические порядки. Все опальные лица возвращались, среди них находился и Алкивиад, которого встретили как несправедливо обиженного. Он обещал народу победу и мир, и его избрали верховным вождем. Но было уже поздно: спартанцы повсюду теснили афинян. Алкивиада вторично низложили, и он бежал из Афин, теперь уже навсегда. Он скрылся в Персии, где пал от руки убийцы.

В апреле 404 года Афины капитулировали. Под звуки спартанского военного марша были разрушены стены великого города. Владычество Афин над Элладой кончилось[12].

По требованию Спарты афиняне установили военный режим — тиранию «тридцати». Его возглавлял бывший ученик, а теперь недруг Сократа — Критий.

* * *

Что делал Сократ в эти тяжелые для отечества годы? Мы знаем, что он нисколько не изменил своим привычкам: все так же сторонился партийных распрей, мужественно переносил невзгоды голодных времен. Он как бы стоял выше смут и беспрестанно меняющихся обстоятельств, продолжал воспитывать молодежь и говорить о совершенной жизни.

Он не был сторонником ни одного из политических направлений, но полагал, что общество должно строиться на основе разума и права. *Закон* был для него фундаментом любого режима, однако он видел, как легко закон нарушается и при олигархии, и при монархии, и при тирании. Не смог Сократ одобрять и крайностей афинских демократов, которые, по его выражению, нередко превращали демократию в охлократию — тиранию черни. Такая тирания представлялась Сократу не менее опасной, чем тирания партии или диктаторов. Он резко критиковал обычай выбирать должностных лиц по жребию и считал, что к управлению следует допускать наиболее опытных и искусных людей.

При демократах, когда Сократ оказался в числе пританов*, он отстаивал принципы *права*. «Он не позволил,— говорит Ксенофонт,— народу сделать противозаконное постановление, но, руководствуясь законами, воспротивился такому давлению со стороны народа, какого, думаю, не выдержал бы никто на свете»[13].

Так было, например, в 406 году, после битвы при Аргинусских островах. Судили морских стратегов, которые не выполнили приказа из-за бури. Совет требовал их казни и казни тех, кто их защищал. «Народ,— пишет Ксенофонт,— громко закричал, чтобы отказывающиеся ставить на голосование были тоже привлечены к суду. И тогда все пританы, устрашенные этим, согласились поставить предложение на голосование — все, кроме Сократа, сына Софрониска. Последний заявил, что он во всем будет поступать только по закону»[14]. Он понимал, что гнев толпы был продиктован горечью потерь, а не соображениями здравого смысла или буквой закона. Поэтому он смело противопоставил свое мнение рассвирепевшей массе.

Не отступил он и перед диктаторами. Когда Критий, придя к власти, начал прибегать к массовому террору, Сократ также заявил о своем взгляде на такие методы. «Странно было бы, мне

---

* Пританы — выборные должностные лица в суде.

кажется,— сказал он,— если бы человек, ставши пастухом стада коров и уменьшая число и качество коров, не признавал себя плохим пастухом; но еще страннее, что человек, ставши правителем государства и уменьшая число и качество граждан, не стыдится этого и не считает себя плохим правителем государства». После этого власти запретили Сократу беседовать с молодежью, прозрачно намекнув, что в противном случае он сам окажется среди «убавленных коров». Эта угроза нисколько не испугала Сократа, он отвечал на нее шуткой и продолжал свое дело, как и прежде[15].

Режим был озабочен тем, чтобы изловить всех влиятельных политических эмигрантов, и с этой целью нередко снаряжались карательные экспедиции из числа афинских граждан. Однажды в такую экспедицию был включен и Сократ. Нужно было вернуть с острова Саламина некоего Леонта, которого ожидала казнь. Быть может, Сократа отправили, чтобы проверить его лояльность, или хотели его присутствием придать акции вид законности. Но философа нельзя было заставить делать то, что было противно его совести.

«Когда вышли мы из Тола*,— рассказывал он потом своим судьям,— четверо из нас отправились на Саламин и привезли Леонта, а я отправился к себе домой. Возможно, меня бы за это казнили, если бы то правительство не пало в скором времени»[16].

С согласия Спарты, которая поняла, что сильная власть в Афинах для нее опасна, там снова была восстановлена демократия. Постановление Народного собрания гласило: «Афинянам иметь государственный строй согласно установлениям отцов». Опять была использована ссылка на пресловутых «отцов», потому что она имела поразительную власть над умами. На прошлое, овеянное славой Солона, Фемистокла и Перикла, смотрели уже как на идеал. Но прошлого вернуть было нельзя. Демократия теперь стала обнаруживать свои худшие стороны; и этого следовало ожидать, ибо, пока она ограничивалась тем, что давала гражданам право контролировать политику властей, она приносила богатые плоды; когда же абстрактное понятие «демоса» становилось новым идолом, демократия превращалась в ухудшенное издание тирании. В ней брала верх тенденция принуждать всех мыслить одинаково и, опираясь на полицейские методы правления, подчинять всех одному стандарту.

---

* Тол (или Фол) — палата заседаний пританов.

Глава восемнадцатая

СМЕРТЬ МУДРЕЦА

Афины, 399 г.

Вне христианства Сократ уникален.
С. Кьеркегор

В любую эпоху, когда народ бедствует, он обязательно ищет, на ком можно сорвать накопившееся недовольство. Обычно и правительства, виновные в тех или иных неудачах, спешат найти такого козла отпущения, чтобы дать выход ярости масс. Безразлично, кого выберут объектом травли,— важно то, что враг обнаружен, он здесь, перед глазами, и с ним можно расправиться. Особенно легко это сделать, когда обвиняемый более или менее беззащитен; у преследователей, которые, кроме ненависти, одержимы еще и страхом, безнаказанность вызывает лишь удвоенную жестокость.

Афины дошли как раз до той точки, когда найти виновника всех бед стало потребностью и властей, и толпы. Они пережили годы катастроф и унижений; гордость великого города, считавшего себя венцом Эллады, была жестоко уязвлена. На кого возложить ответственность? Виновных было слишком много. И вот тут-то общественное мнение вооружилось против Сократа.

Не этот ли человек покушался на основы «отечественных порядков»? Не он ли подбивал молодежь пренебрегать мнениями старших? Не он ли учил свободомыслию? Быть может, вообще гнев богов пал на город из-за него: сколько бы Сократ ни приносил жертв, разве не было всем известно, что он толковал о каком-то «даймонионе» и, следовательно, учил верить не так, как завещали «отцы»? Все эти философы только мутят умы. Не зря изгнали Анаксагора и Протагора; почему же еще ходит по городу этот старый совра-

титель Сократ? Ведь даже его приятель Аристофан разоблачил его шарлатанство, безбожие и «облачные» идеи.

Нашлись и люди, которые прямо подали на Сократа жалобу в суд. Обвинение было сформулировано так: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (буквально «новых демонов»)[1].

Одним из главных обвинителей был стратег Анит, по профессии кожевник. Он принадлежал к партии демократов и вместе с Трасибулом сверг тиранию «тридцати». Этот ограниченный патриот считал, что все новые идеи вредят государству[2]. Сократ в его глазах являлся вдохновителем подрывных сил, лукавым софистом, разлагающим юное поколение. Немаловажную роль здесь играли и личные мотивы: сын Анита некоторое время был учеником Сократа и не без его влияния отказывался заниматься ремеслом отца, который с тех пор затаил против философа злобу.

Другим представителем обвинения был молодой и весьма посредственный поэт Мелет, человек сомнительной репутации, желавший стяжать популярность гражданскими одами и патриотической болтовней. Такие люди часто стараются выдвинуться при помощи всякого рода «разоблачений» и играть роль спасителей отечества. Хотя жалоба была сначала подана Мелетом, однако главным инициатором процесса несомненно являлся стратег Анит. Третьим был некий оратор Ликон.

Сократ уже давно предвидел, что ему не избежать столкновения с афинскими «охранителями». Он понимал, что и так чудом уцелел до сих пор. Говорят, македонский царь Архелай звал мудреца к себе, но семидесятилетний Сократ слишком сросся со своим городом и предпочел остаться в Афинах, идя навстречу своей судьбе.

* * *

Когда против Сократа было выдвинуто официальное обвинение, друзья стали советовать ему подготовить «апологию» — защитительную речь на суде. Такие речи — наследие подлинной демократии — еще играли решающую роль на процессах.

— А разве вся моя жизнь не была подготовкой к защите? — спрашивал Сократ.

В ответ на возражения, что речь поможет ему оправдаться от возводимой на него клеветы, Сократ сослался на своего «даймониона»: «Клянусь Зевсом, я уже пробовал обдумать защиту перед судьями, но мне противился божественный голос»[3].

Та таинственная сила, которая сопровождала мудреца все годы, теперь удерживала его от составления апологии. Более того, «даймонион», казалось, прямо толкал Сократа на гибель. Тем же, кто тревожился за него, философ шутливо отвечал, что в его возрасте неплохо кончить жизнь столь легким способом.

И друзей, и врагов Сократа изумляла эта его странная тяга к смерти. Загадочной она остается и до сих пор. Сомнительно, чтобы ее можно было и в самом деле объяснить преклонными годами мудреца. Сократ далеко не казался дряхлым, сохранил живость ума и крепкое здоровье. Быть может, он захотел наконец дать бой затхлому мирку узколобых фанатиков и наложить на них клеймо убийц. Его процесс мог бы стать испытанием для Афин. «Если я буду предан казни несправедливо,— говорил Сократ,— то это будет позором для тех, кто предаст меня казни»[4]. Пусть он не смог покорить невежество и ненависть силою своего разума, в его распоряжении остается союзница сверхчеловеческая — смерть, его смерть — мудреца и честного человека.

* * *

Был конец мая 399 г. В день суда толпа выбранных судей — пятьсот человек — заняла свои скамьи. На особом месте стоял окруженный друзьями Сократ, напротив была трибуна главного обвинителя. Все имело вид не расправы, а законного судопроизводства.

Начал Мелет. Он заявил, что Сократ вопреки закону занимался изучением небесных явлений, исследовал то, что запретно, учил молодежь «делать слабый довод сильным» и не признавал богов. А кто его ученики? Не Алкивиад ли, предавший родину? Не Критий ли — тиран и враг демократии? Не осуждал ли сам Сократ демократические порядки? Он мудр, но это опасная мудрость. Искусный оратор, он теперь легко может сбить с толку присяжных. Но нельзя позволить ему обмануть народ, он, безусловно, смертельный враг отечества.

В таком же духе выступали и другие обвинители; все они упирали на то, что Сократ колеблет авторитеты, вводит новшества, отвлекает юношей от их обязанностей.

После этого предоставили слово Сократу. Наконец-то пришло время очной ставки философа с Афинами...

«Как подействовали мои обвинители на вас, афиняне,— начал он,— я не знаю, а я из-за них, право, чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили. Впрочем, верного-то они, собственно говоря, ничего не сказали»[5]. Он старик, но никогда не привлекался к суду, поэтому не сумел приготовить апологии; просьба же его лишь одна: не шуметь и не перебивать его. И так легко, непринужденно, с усмешкой Сократ продолжал говорить все время. Казалось, речь идет не о его жизни, а о какой-то посторонней проблеме.

В первую очередь он заметил, что иск Анита, Мелета и Ликона лишь повод; на самом же деле здесь прорвалась застарелая вражда. Большинство судей по возрасту годятся ему в сыновья, и им не впервые слышать про Сократа дурное. «Обвинителей этих много, и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами тогда, когда по возрасту вы всему могли поверить, ибо некоторые из вас были

еще детьми или подростками, и обвиняли они заочно: оправдываться было некому. Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только случится среди них какой-нибудь сочинитель комедий»[6]. Это был прямой намек на Аристофана.

«Стало быть, афиняне,— продолжал Сократ,— мне следует защищаться и постараться в малое время опровергнуть клевету, которая уже много времени держится среди вас. Желал бы я, чтобы это осуществилось на благо и вам и мне — чего же еще я могу достичь своей защитой? Только я думаю, что это трудно, и для меня вовсе не тайна, каково это дело. Пусть оно идет, впрочем, как угодно Богу, а закону следует повиноваться — приходится оправдываться»[7].

Сократ не строил никаких иллюзий: он великолепно понимал, что перед ним аудитория в большинстве своем враждебно настроенная. И как бы нехотя он берется за защиту, пункт за пунктом разбивая доводы обвинения.

Мелет приписывает Сократу исследование запретного и к тому же считает его софистом, мастером словесных уверток. Но откуда это известно, кроме как из аристофановского фарса? «Спросите друг у друга, слыхал ли кто из вас когда-нибудь, чтобы я хоть что-то говорил о подобных вещах»[8].

Его считают платным учителем? Он знает, что есть такие люди, которые за деньги обучают молодежь мудрости. «Я бы сам чванился и гордился, если бы был искусен, афиняне!»[9]

Он напомнил присутствующим о давнем прорицании Пифии, рассказал о своих сомнениях и поисках человеческой мудрости. Ему пришлось убедиться, что эта так называемая мудрость — ничто. Друзья Сократа, молодые люди, в подражание ему также испытывали многих и легко приходили к подобному выводу. «От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который портит молодежь. А когда их спросят, что же он делает и чему их учит, то они не знают, что сказать, и, чтобы скрыть свое затруднение, говорят о том, что вообще принято говорить обо всех, кто философствует... А правду им не очень-то хочется сказать, я думаю, потому, что тогда обнаружилось бы, что они только прикидываются, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. А так как они, по-моему, честолюбивы, сильны, многочисленны и говорят обо мне упорно и убедительно, то давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня»[10].

Тут Сократ обратился к Мелету: он заботится о том, чтобы молодежь была лучше? Но кто сделает ее таковой? Законы? Прекрасно! Может быть, и судьи? Конечно. Может быть, члены Народного собрания? Так? «По-видимому, значит, кроме меня, все афиняне делают их безупречными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?»

Здесь Сократ в своей стихии, он уточняет мысль собеседника

и в конце концов восклицает с комическим отчаянием: «Большое же ты мне, однако, приписываешь несчастье»[11].

Но спор не кончен. Если уж Мелет знал, что Сократ в чем-то действует неверно, почему он избегал его, а не наставил? Значит, он считал философа не заблуждающимся, а закоренелым и умышленным преступником. Тогда еще раз нужно коснуться конкретных пунктов обвинения.

— По твоим словам, я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

— Вот именно, я и говорю, что ты вообще не признаешь богов...

— Это невероятно, Мелет, да мне кажется, ты и сам этому не веришь[12].

И тут Сократ коснулся своего «внутреннего голоса». Не является ли «даймонион» силой божественной? Как же можно тогда утверждать, будто Сократ отрицает богов?

Хотя Сократ по своему обыкновению как бы исследовал истину, но в каждом его слове чувствовалось сознание правоты. Он заявил, что необходим городу, даже если приносит малую пользу; отказаться от своего призвания было бы равносильно дезертирству. Даже угроза казни не остановит его: «Если бы теперь, когда меня Бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытуя самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул строй, это был бы ужасный проступок. И за этот проступок меня в самом деле можно было бы по справедливости привлечь к суду и обвинить в том, что я не признаю богов, так как не слушаюсь прорицаний, боюсь смерти и воображаю себя мудрецом, не будучи мудрым. Ведь бояться смерти, афиняне,— это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее боятся, словно знают наверное, что она — величайшее из зол»[13].

Итак, его позиция неизменна: «Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее Бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать... Могу вас уверить, что так велит Бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение Богу... послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет, но поступать иначе я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз»[14].

Это был вызов. Толпа заговорила, загудела, послышались возмущенные восклицания. Спокойствие обвиняемого и его речь, проникнутая чувством собственного достоинства, вызвали досаду, а рассуждения Сократа были для судей неприемлемы. Людям, как правило, трудно бывает примириться с тем, кто является для них укором. Судьи чувствовали силу в словах Сократа, но силу им враждебную.

А Сократ попросил не шуметь и продолжал, как бы подливая масла в огонь: «Таким образом, афиняне, я защищаюсь теперь вовсе не ради себя, как это может казаться, а ради вас, чтобы вам, осудив меня на смерть, не лишиться дара, который вы получили от Бога. Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть и смешно сказать — приставлен Богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод... Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную жизнь проведете в спячке, если только Бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь»[15].

Как на свидетельство бескорыстия своей миссии Сократ указал на свою бедность. Он еще и еще раз отрицал звание «учителя», подтверждая это тем, что не брал за обучение денег. Можно ли брать плату с друзей? И кстати, почему их, его постоянных слушателей, не пригласили в качестве свидетелей? Ведь они могли бы лучше рассказать о его жизни и учении.

В заключение Сократ сказал, что не хочет умолять судей и пытаться подействовать на их чувства; он не будет лить слезы, приводить жену и детей. «Не думайте, афиняне, будто я должен проделывать перед вами то, что я не считаю ни хорошим, ни правильным, ни благочестивым». Судьи должны руководствоваться только законом: если обвиняемый виноват — осудить его, если нет — оправдать.

Приступили к голосованию. Приговор: виновен. Впрочем, к удивлению Сократа, большинство было не слишком значительным — всего 30 человек. «Я не думал,— сказал Сократ,— что перевес голосов будет так мал, и полагал, что он будет куда больше». Его, кажется, больше заботило нравственное состояние судей, чем собственная участь.

Анит требовал смертной казни, но по закону в такого рода процессах осужденному предоставляется право самому назначить себе наказание, разумеется, более мягкое.

И тут Сократ заговорил снова, приведя своими словами в ужас друзей и в ярость врагов.

«Этот человек,— сказал он,— требует для меня смерти. Пусть так. А что, афиняне, назначил бы я себе сам? Очевидно, то, чего заслуживаю. Так что же именно?.. Чего-нибудь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати. Что же кстати человеку заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее!»[16]

Это звучало почти как издевка: осужденный на смертную казнь требует, чтобы его бесплатно кормили, как знатных людей города! Поднялся невообразимый крик... Платон и другие богатые

ученики мудреца стали умолять его согласиться на штраф. Сократ ответил, что только по их настоянию предлагает от себя одну мину серебром: «Платон, присутствующий здесь, афиняне, да и Критон, Критобул, Аполлодор — все они велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя. Итак, я столько и назначаю, а поручители в уплате будут у вас надежные».

Прошел второй тур голосования. При подсчете оказалось, что число высказавшихся за казнь возросло на 80 человек. Это был явный результат независимого поведения Сократа.

Друзья мудреца были в полном отчаянии, полагая, что если бы Сократ вел себя иначе, исход дела не принял бы трагического оборота. Но он стоял на своем: «Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищавшись иначе».

Обращаясь к судьям, он сказал: «Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании, и они при своем. Так оно, пожалуй, и должно было быть, и мне думается, что это правильно».

Но это было еще не все: под конец Сократ приберег пророчество своим судьям: «Мне хочется предсказать будущее вам, осудившим меня. Ведь для меня уже настало то время, когда люди бывают особенно способны к прорицаниям,— тогда, когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, афиняне, меня умертвившие, что тотчас за моей смертью постигнет вас кара тяжелее, клянусь Зевсом, той смерти, которой вы меня покарали. Сейчас, совершив это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, обратное: больше появится у вас обличителей — я до сих пор их сдерживал. Они будут тем тягостней, чем они моложе»[17].

Это был намек на многочисленных последователей Сократа. Философ оказался прав. «Апологии» Платона и Ксенофонта и другие памфлеты его учеников разнесут по миру позор Афин, заклеймив убийц Сократа как душителей свободы и разума.

Но в самом философе не ощущалось никакой озлобленности против ослепленных ненавистью афинян. Палачи заблуждаются, полагая, что смерть — худшая из кар. Если умерший ничего не сознает, то смерть — это сон, но скорее она есть «как бы переселение отсюда в другое место». И то и другое — в руках Бога, и, следовательно,— добро. «Моя участь,— сказал Сократ,— сейчас определилась не сама собою, напротив, для меня ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам ничуть не сержусь на тех, кто осудили меня... Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому не ведомо, кроме Бога»[18].

Стража окружила приговоренного, и Сократ в сопровождении плачущих друзей был выведен из здания суда. Мудрец шел твер-

дым шагом, был спокоен и ясен. Увидев слезы учеников, он воскликнул:

— Что это? Вы только теперь плачете? Разве не знаете, что с самого рождения я осужден природой на смерть? Да если бы мне приходилось погибать безвременно, когда течет счастье, то, несомненно, надо было бы горевать мне и расположенным ко мне людям; если же я кончаю жизнь в ту пору, когда ожидаются в будущем разные невзгоды, то я думаю, что всем вам надо радоваться при виде моего счастья.

— Но мне особенно тяжело, Сократ, что ты приговорен к смертной казни несправедливо,— сказал один из учеников.

— А тебе, дорогой мой Аполлодор, приятнее было бы видеть, что я приговорен справедливо? — улыбнулся Сократ и потрепал юношу по волосам.

Мимо с видом победителя прошествовал Анит.

«Он гордится,— весело заявил Сократ,— как будто совершил какой-то великий славный подвиг, предав меня смертной казни за то, что я, видя, каких великих почестей удостоили его сограждане, сказал, что не следует ему учить сына кожевенному делу. Как жалок он! Видно, он не понимает, что кто из нас совершил дела более полезные и славные на вечные времена, тот и победитель»[19].

Теперь жилищем Сократа на долгий месяц должна была стать афинская тюрьма. Казнь отложили, так как накануне суда ушел корабль на праздник в Делос. Согласно обычаю, до его возвращения приводить смертные приговоры в исполнение в Афинах запрещалось. Таким образом, Сократ получил отсрочку. По свидетельству Ксенофонта, он все это время оставался верен себе, был бодр, разговорчив, не терял отличного расположения духа. Для этого непостижимого человека даже смерть, казалось, не была чем-то трагическим.

Надо заметить, что в темнице Сократ пользовался относительной свободой; к нему допускали близких, и он подолгу беседовал с ними. Когда же он оставался в одиночестве, то вспоминал тот таинственный голос, который призывал его служить музам. Впервые в жизни он написал стихотворение. Но все же делал он это, по-видимому, для того, чтобы скоротать досуг.

Друзья сделали все, чтобы спасти его от казни; старый товарищ Сократа Критон организовал побег и явился в тюрьму, чтобы помочь философу скрыться.

Когда он вошел, закованный старец спал тихим, безмятежным сном, словно его ожидала не чаша с ядом, а радостное пиршество в кругу друзей. Критона поразило это зрелище, и он долго в молчании сидел у изголовья Сократа.

Дождавшись пробуждения узника, Критон сообщил ему, что скоро прибудет корабль с Делоса и нужно бежать, пока не поздно. Друзья сочтут позором для себя, если не спасут учителя.

Но Сократ только улыбнулся: он был уже как бы за пределами этого мира. Он рассказал Критону, что ему снился вещий сон:

прекрасная женщина в белом одеянии произнесла слова из Гомера о скором возвращении на родину.

— Странный сон, Сократ!

— А ведь смысл его как будто ясен, Критон.

Очевидно, он имел в виду, что сон знаменует близость перехода в иной мир. О побеге Сократ не желал и слушать. Где он, старик, будет скитаться, покинув город, к которому его «приставило» Божество? К тому же бегство будет нарушением законов, а он сам требовал их соблюдения. «Оставь же это, Критон, и сделаем так, как указывает Бог»[20].

* * *

И вот настал день, которого в трепете и горе ждали ученики. По Афинам разнеслась весть: в порту появился корабль, украшенный венками...

Десять самых близких людей поспешили в тюрьму к Сократу. Платона среди них не было. Он был болен, и болезнь была, видимо, тяжелой, ибо иначе как мог бы он пропустить этот день. А скорее всего Платон просто чувствовал себя не в состоянии присутствовать при последних часах учителя[21].

У ворот тюрьмы ученикам и родным объявили, что казнь состоится сегодня. Вскоре их пустили. Ксантиппа вела детей. Она заплакала и начала причитать: «Ох, Сократ, нынче в последний раз беседуешь ты с друзьями, а друзья — с тобой». Но Сократ не хотел душераздирающих сцен и попросил, чтобы кто-нибудь увел жену. Слуги проводили Ксантиппу, и она ушла, крича и ударяя себя в грудь; для нее все случившееся было совершенно непонятным: чем мог ее муж так провиниться перед городом?

Тюремщики, исполнявшие свою должность по избранию, сняли с осужденного цепи. Сократ довольно улыбнулся и стал растирать затекшие ноги. Подавленные ученики молчали. Они никак не могли заставить себя поверить, что это конец. «Сидя подле него,— говорит очевидец казни,— я испытывал удивительное чувство. Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал — он казался мне счастливцем... я видел поступки и слышал речи счастливого человека! До того бесстрашно и благородно он умирал, что у меня даже являлась мысль, будто и в Аид он отходит не без божественного предопределения и там, в Аиде, будет блаженнее, чем кто-либо иной».

Последние часы Сократа скрасила привычная дружеская беседа. Разговор, разумеется, касался посмертной судьбы человека, но то, что мы находим в «Федоне», скорее уже выражает воззрения Платона.

Несомненно одно: вера в Провидение не покидала Сократа, и в эти предсмертные минуты она восторжествовала над естественным человеческим страхом смерти.

Тюремный сторож пытался заставить мудреца молчать: он

знал, что возбуждение может помешать яду и его придется принимать несколько раз. Но Сократ отмахнулся; он готов два и три раза пить яд, но не откажет себе в удовольствии еще раз поговорить с друзьями.

Незаметно пролетели часы. Наконец Критон робко спросил:

— А как нам тебя похоронить?

— Как угодно, если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас.

Он засмеялся: неужели Критон может думать, что окоченелый труп, который они скоро увидят, будет тем самым Сократом, который учил их мыслить? Не следует так легкомысленно бросаться неточными выражениями.

Потом Сократ вышел, чтобы совершить омовение: ему хотелось избавить от хлопот тех, кто будет его хоронить.

«И мы ждали,— вспоминает его ученик,— переговариваясь и раздумывая о том, что услышали, но все снова возвращались к мысли, какая постигла нас беда: мы словно лишались отца и на всю жизнь оставались сиротами».

По возвращении Сократа к нему еще раз пустили Ксантиппу, но он, простившись с ней, пожелал остаться только в окружении друзей.

Наступил вечер. Перед заходом солнца в камеру вошел служитель, смущенный и печальный. Он сказал, что никогда не видел такого кроткого и спокойного узника, и выразил надежду, что Сократ не винит его: «Итак, прощай и постарайся как можно легче перенести неизбежное». Заливаясь слезами, он пошел к выходу. «Прощай и ты,— ответил тронутый сочувствием Сократ, а потом добавил, обращаясь к ученикам:— Какой обходительный человек! Он все это время навещал меня, а иногда и беседовал со мною, просто замечательный человек! Вот и теперь, как искренне он меня оплакивает. Однако ж, Критон, послушаемся его — пусть принесут яд, если уже стерли. А если нет, пусть сотрут».

Но Критон цеплялся за каждую минуту, словно смерть ждала его самого. Видя замешательство, Сократ твердо сказал, что эти отсрочки смешны: «Не спорь со мною и делай, как я говорю».

Принесли чашу с цикутой. Деловым тоном Сократ обратился к палачу:

— Вот и прекрасно, любезный. Ты со всем этим знаком — что же мне надо делать?

— Да ничего,— ответил тот,— просто выпей и ходи до тех пор, пока не появится тяжесть в ногах, а тогда ляг. Оно подействует само.

Было что-то отвратительное в этих прозаических советах исполнителя казни, но старец, не дрогнув, не изменившись в лице, принял из его рук чашу. Можно совершить этим питьем возлияние богам? Нет? Яда приготовлено лишь необходимое количество? Но помолиться, конечно, можно, чтобы «переселение» совершилось благополучно...

И со словами: «Об этом я и молю, и да будет так»,— Сократ неторопливо осушил кубок.

Тут ученики уже не в силах были сдержаться и заплакали, а один из юношей так громко рыдал, что Сократ воскликнул: «Ну что вы, что вы, чудаки! Я для того главным образом и отослал отсюда женщин, чтобы они не устроили подобного бесчинства,— ведь меня учили, что умирать должно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!»

Все постарались взять себя в руки, а Сократ стал прохаживаться по камере. Когда ноги отяжелели, он лег и покрылся плащом. Тело его постепенно теряло чувствительность, но он попрежнему оставался невозмутимым. Вдруг он откинул плащ и обернулся к Критону: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте»...

Это были последние слова Сократа.

Петуха приносили в дар богу Асклепию по выздоровлении; очевидно, умирающий хотел сказать этим, что считает свою гибель выздоровлением для лучшей жизни в вечности.

Так закончил свой долгий жизненный путь этот удивительный человек, неутомимый искатель истины. Он уверовал в разум, но с улыбкой встретить смерть помогло ему нечто более глубокое, нежели логика,— его доверие к благости высшего Начала. Принимая яд, он не знал, что ожидает его за гробом, но до конца предался небесной воле. Это и было источником его мужества и спокойной радости, которые так поразили учеников. Не случайно Отцы Церкви причислили Сократа к «христианам до Христа»[22].

Часть V

ПЛАТОН

Глава девятнадцатая

«ГОДЫ СТРАНСТВИЙ» ПЛАТОНА

Афины, Мегары, Египет, Сицилия, 399—387 гг.

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами
Только тени, только отблеск
От незримого очами?

Вл. Соловьев

Подобно Акрополю, царящему над Афинами, возвышается над миром античной мысли здание философии Платона. Значение ее выходит далеко за пределы древности. Современный философ Альфред Уайтхед даже утверждал, будто все значительные идеи Запада являются лишь «рядом подстрочных примечаний к Платону». Сказано, конечно, слишком сильно, но известной правоты этих слов отрицать нельзя. Трудно перечислить всех мыслителей от Аристотеля, Плотина и Отцов Церкви вплоть до наших дней, которые так или иначе испытали на себе влияние Платона. Даже материалисты не могут не ценить его «конструктивно-логические принципы, проповедь самоотверженного служения идее, пафос мировой гармонии, принципиальный антисистематизм и антидогматизм, беспокойный драматический диалог»[1]. Они даже причисляют Платона к «учителям человечества»[2].

Платонизм был для многих образованных греков и римлян прологом к Новому Завету, как об этом свидетельствует один из первых христианских философов св. Иустин[3]. И впоследствии богословие не раз прибегало к Платону, высоко ставя его стиль мышления и идеи.

«Творения философов значительно позднейших,— говорит о. П. Флоренский,— давно уже пожелтели и высохли, спал их наряд-

ный убор, и стоят перед сознанием оголенные их схемы, как мерзлые деревья зимой. Но живы и будут жить притрепетные Диалоги Платона. И нет такого человека, который хотя бы одно время жизни своей не был платоником. Кто ведь не испытывал, как растут крылья души? Кто не знает, как поднимается она к непосредственному созерцанию того, что от будничной сутолоки задернуто серым покровом оболочек?»[4] А другой православный богослов усматривает в платонизме «скачок, настоящий взлет к новому измерению, внезапное откровение новой, высшей Реальности»[5]. Словом, среди предтеч христианства Платону отводится одно из главных мест.

Тем не менее с Платоном дело обстоит куда сложнее, чем кажется на первый взгляд.

Платоново учение о высшем Божестве, духовном мире и бессмертии духа, несомненно, способствовало осмыслению Евангелия античным миром и помогло формированию христианской философии; однако, с другой стороны, «идеализм» таил в себе угрозу извращения христианства тем, что вносил в него идеи глубоко ему чуждые. Из них можно назвать три основные: отвлеченный спиритуализм, родственный индийскому, пантеистическую струю и отсутствие духа свободы, без которого христианство немыслимо[6].

Поэтому, не претендуя изложить во всех деталях многогранную систему Платона, мы постараемся показать ее двойственную роль в истории дохристианского сознания: рассмотрим платонизм и как античное преддверие к Новому Завету, и в то же время отметим те его стороны, которые библейскому учению были прямо противоположны.

* * *

Платон — первый мыслитель Греции, сочинения которого сохранились полностью, и это возмещает недостаток данных о жизни и личности философа. Следя за всеми перипетиями этого великого и в то же время трагического ума, можно понять Платона гораздо лучше, чем опираясь на самую подробную внешнюю биографию.

Рассказывают, что Сократ видел сон, в котором он выпускал из рук белого лебедя с огромными крыльями; лебедь тот был Платоном. Хотя это только легенда, трудно представить себе, что мудрец мог не заметить огромных дарований своего ученика, и, наверное, он предвидел в нем своего духовного наследника. Но фактически об отношении Сократа к Платону ничего не известно. Из-за скромности или нежелания прямо обнаружить свои чувства Платон ни в одном диалоге не выводит себя; он всегда в тени.

Нельзя не отметить, что по характеру, склонностям, образу жизни Сократ и Платон во многом отличались друг от друга. Сократ был по натуре общительным и демократичным; аристократ Платон, напротив, казался замкнутым и предпочитал вежливость

сердечности. Сократ искренне любил Афины и не расставался с ними; Платон же избороздил Средиземное море во всех направлениях. Сократ больше всего доверял своему разуму и интуитивной мудрости; Платон был широко образован и до конца дней неустанно пополнял свою эрудицию. Сократ — человек скорее прозаический, тогда как в Платоне никогда не угасал дух романтизма и поэзии. Сократ чуждался политики, а Платон много раз пытался воздействовать на общественную жизнь. Сократ внушал любовь окружающим его людям. Относиться же к Платону можно было лишь с почтительным уважением. Характерно, что о нем не сохранилось почти никаких анекдотов, которыми столь богаты предания о греческих философах.

Нет никакого сомнения, что казнь Сократа явилась поворотным моментом в жизни и мышлении Платона. По существу, как философ он родился, лишь пережив драму 399 года. Впечатлительный и тонкий человек, он на долгие годы был ранен этим страшным событием — гибелью любимого учителя. Но и многое другое лежало тяжким бременем на его внешне безоблачной юности. Платон не нашел себя ни в поэзии, ни на общественном поприще, что должно было уязвлять его гордость[7]. Наблюдение над окружающим вполне могло привести к мрачному взгляду на жизнь. Платон был свидетелем сдачи Афин, смены властей, буйства толпы. И если Сократ знал еще Периклову эпоху — Платон таких воспоминаний не имел.

Вместе со своим учителем он считал, что у власти должны стоять достойнейшие, но перед глазами его были лишь глупцы и предатели, насильники и фанатики. Обманул надежды Платона и его родственник Критий: террор «тридцати» показался ему хуже правления бесстыдных демагогов. Не лучше проявила себя и демократия, когда одураченная чернь подняла руку на самого лучшего человека, какого знали Афины,— на Сократа.

А чего стоили эти мучительные минуты на суде, когда мудрец, казалось, играл со смертью, дразня своих озлобленных судей! Любой выкуп готов был дать Платон за драгоценную жизнь старца, ставшего для него вторым отцом! Но все оказалось тщетным: юридическое преступление совершилось.

Что оставалось Платону делать? Мог ли он теперь спокойно ходить по афинским улицам? Нет, он предпочитает бежать из этого города отравителей. К тому же оставаться было небезопасно: власти могли начать мстить Платону как ученику Сократа и родственнику Крития. Он уедет, он вообще покинет афинскую землю. Его уже зовут в Мегары — пелопоннесский город, куда начали стекаться друзья Сократа. Платон отрясает прах...

Корабль выходит из Пирея. Вместо пыльных улиц перед молодым греком расстилается море, спокойное и величественное, как сама беспредельность. Постепенно вся катастрофа начинает казаться страшным сновидением. И в самом деле, не сон ли это? Стоит ли жить, если единственная действительность — это мир ненависти и лжи, мир, убивший Сократа?

Но ведь трудно не признать, что Сократ шел на смерть как победитель; значит, есть какая-то иная сфера, где бессмыслица и зло — лишь мираж. Собрав все свои силы, Платон стремится выйти из-под гнета поразившего его ужаса. И в этом внутреннем единоборстве с царством фурий и чудовищ зарождается в его душе новое видение, его будущая философия.

Платон высаживается в Мегарах — тут он уже вне афинских пределов. В Мегарах он находит Эвклида — одного из самых горячих поклонников Сократа; тот еще во время войны тайно приезжал в Афины беседовать с мудрецом и был среди тех, кто оставался с осужденным до последнего мгновения. Осиротевшие сократовцы проводят целые дни в беседах и воспоминаниях. Эвклид полон решимости продолжать дело учителя. Последователь элейцев, он делится с Платоном своей идеей сочетать учение Парменида о Едином с верой Сократа в божественное Благо. Эти разговоры и дружеское общение помогают Платону оправиться от потрясения, вызванного гибелью Сократа, и взяться за работу.

Платон знает, что ему нужно делать: он перебирает сохранившиеся черновые записи Сократовых бесед, читает, выбирает, переписывает. Ему известно, что многие уже начали составлять книги в защиту казненного. Но, в отличие от них, ему мало просто оправдать Сократа в глазах греческого мира. Он ищет большего: он хочет воскресить образ беседующего мудреца, для того чтобы продлить диалог с умершим. Ведь Сократ лишь наметил пути к истине, нужно продолжать его дело. Так возникает замысел «Апологии Сократа» и первых «сократических» диалогов Платона[8].

Недаром его всегда влекла литература; отвлеченные рассуждения он превращает в живую драму. С уверенным мастерством художника обрисовывает Платон характеры действующих лиц, наделяя каждого индивидуальными чертами. Тут и смешной заносчивый рапсод Ион, и изнеженный Алкивиад, и честный вояка Лахез. А в центре всего — бесконечно дорогой образ Сократа, ироничного и упорного в достижении цели.

Почему Платон избрал эту беллетризованную форму для воплощения зреющих в нем мыслей?

В какой-то степени она была подсказана ему «умственным акушерством» Сократа и являлась продолжением его диалектического метода. Но главная причина заключалась в том, что Платон вообще не слишком верил в убедительность отвлеченных трактатов. Ему претили холодные схемы, он хотел воссоздать живой, творческий процесс поисков истины.

Как и Сократ, Платон чуждается «вещания», не хочет говорить «от себя» как познавший и «посвященный». Читатель должен сам войти в мир Сократа и стать его собеседником. Именно для этого Платон создает своеобразные философские драмы. Разговоры его героев протекают в прохладных рощах, на рынках, у портиков храмов, за веселым пиром. Тактичные, полные дружелюбия и понимания собеседники не спеша обмениваются мнениями. Они

умеют слушать, умеют умно возразить, оживить речь шуткой. Их общение создает атмосферу, в которой нет накала страстей, а спокойно выясняется истина. Платон очень умело избегает «игры в шашки с самим собой»; он не навязывает выводов, иной раз предоставляя читателям самим додумать то, что не было высказано. Не будет преувеличением сказать, что платоновские диалоги на все века остаются эталоном для любого философского собеседования[9].

Дар Платона-стилиста проявляется в диалогах не меньше, чем его философский гений. «Платон,— говорит Боннар,— пользуется в одно и то же время всеми оттенками стиля с самой естественной непринужденностью. Он переходит от простого к возвышенному с акробатической ловкостью, вызывающей трепет. Двадцать, тридцать раз подряд ученик отвечает «да» на вопросы учителя. От этого вы заскрежетали бы зубами, если бы это было на другом, а не на греческом языке. Но эти двадцать и тридцать раз — другие «да». Полные умолчаний. Иногда они значат почти наше «несомненно», а иной раз это «да», столь близкое к «нет», что вас пробирает дрожь. Но вот фраза становится длиннее и приходит в движение. Можно сказать, что она начинает танцевать. Встает ветер над пылью слов. Слова кружатся, поднимаются к небу со все возрастающей скоростью, расширяя орбиту фразы. Куда несет нас волшебник-автор? Мы не знаем. По вертикали к зениту. Мы приблизились к небесному светилу, к солнцу. Внезапно мы чувствуем, как попадаем в объятия разума и любви»[10].

У Платона впоследствии появилось много подражателей, но никто из них, даже мыслители большого масштаба, не достиг его виртуозности.

Разворачивая перед своими читателями историю последних дней учителя, Платон одновременно поднимает жгучие вопросы, которые занимали в те дни многих мыслящих людей. Вот Сократ беседует с прорицателем Евтифроном о сущности благочестия. Мелет обвиняет Сократа как нечестивца? Но не следует ли перед этим выяснить, в чем состоит долг человека по отношению к богам? Евтифрон полагает, что благочестие — это то, что угодно богам. Но Сократ напоминает ему, что, согласно мифам, у богов очень разные вкусы и, ублажая одного, легко оскорбить другого. Следовательно, это определение не может распространяться на всю религию. Может быть, богам любезны дары? Но ведь сам Евтифрон согласен, что это была бы своего рода «торговля». Да к тому же — зачем дары небожителям? «Ведь было бы неловко дающему приносить дары тому, кто в этом нимало не нуждается»[11]. Постепенно Сократ, разбивая все аргументы прорицателя, подводит к мысли, что благочестие — лишь часть «справедливого», а значит, и сами боги должны подчиняться справедливому. Беседа обрывается, ни к чему не приводя. Но у читателя возникает мысль, что в религии на первом месте не могут стоять жертвы, а благочестие есть нечто иное, более возвышенное.

В таком же духе построены и другие ранние диалоги Платона. Они будят мысль, по-новому ставя старые проблемы.

Платон стремится усовершенствовать сократовское оружие. Существует способ, который может отточить его, это — *математическое* мышление. Чтобы расширить свои познания в этой области, Платон отправляется в африканскую колонию Кирену, где обосновался знаменитый математик Феодор, тоже друг Сократа.

Общение со старым ученым было необычайно плодотворно для Платона. Геометрия, которую он тщательно изучил под руководством Феодора, не только дисциплинировала его ум, но подвела к мысли о реальности мира отвлеченных понятий. Впоследствии философ будет называть геометрию божественной матерью всех наук.

Примерно тогда же Платон посетил и Египет. Там его глубоко поразила традиционная устойчивость сословной системы, напоминавшей спартанскую. Вековой уклад жизни египтян показался ему надежной гарантией против социальной сумятицы, царившей в Афинах. Пройдут годы, и философ воспользуется египетским образцом для создания своей утопии.

* * *

Тем временем до Платона доходили известия о событиях на родине. Связанные с казнью Сократа волнения давно улеглись. В Афинах со злорадством следили за неудачной борьбой Спарты с персами. Вновь была восстановлена антиспартанская коалиция. Афиняне думали, что царь Ирана полностью разгромит спартанцев. Но персы не довели дела до конца, боясь усиления Афин. Все эти военные заботы отвлекали афинян от внутренних распрей, и Платон почувствовал, что настало время вернуться домой.

В 395 году корабль уже несет его к берегам Греции. Он весь во власти впечатлений от виденного и слышанного, полон планов и замыслов. Он думает о незыблемом Благе, к которому должны стремиться все люди и по которому обязаны измерять свои поступки, о всеобъемлющем Единстве и вечных законах, отраженных в мире, как облака в ровной глади моря. Ему грезится идеальная страна, где все приведено в согласие с мировым божественным Порядком.

И вот наконец Пирейская гавань, покинутая Платоном четыре года назад. Он уехал растерянным и разбитым, а возвращается одушевленным готовностью начать борьбу за Сократову правду.

В городе все до боли напоминает об учителе, о беседах с ним, о его последних днях... Платон встречает прежних знакомых, узнает городские новости. Кто теперь очередной «властитель дум» переменчивых афинян? Опять софисты? Да, снова эти ловкие краснобаи завладели всеобщим вниманием. Их не станут судить, как Сократа: они теперь уже ни на что не покушаются и готовы с легкостью отказываться от того, что защищали полчаса назад. Не ирония

ли судьбы, что Сократа считали софистом? Ведь все его служение было направлено против их недостойной игры в мудрость.

Платон ставит своей задачей раскрыть людям глаза: он объявляет войну софистам. Один за другим пишет он диалоги, в которых вновь оживает Сократ и встает на защиту достоверного знания.

Что такое риторика, которую пропагандируют софисты? — спрашивает в одном диалоге Сократ. Она учит убеждать? Но убеждение требуется и в других областях знания. Постепенно выясняется, что ни о каком подлинном знании софисты и не помышляют, довольствуясь лишь словесными победами на суде или в собрании. На чем играет искусный оратор, заинтересованный в такого рода победе? На человеческих слабостях; он просто повар, приготовляющий вкусную пищу для гурманов. Его «угодничество» имеет вид науки, но на самом деле оно отдает шарлатанством. «Знать существо дела красноречию нет никакой нужды, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам большим знатоком, чем истинные знатоки»[12].

Пусть риторика действительно способствует успеху, но достаточно ли этого для человека? Вспомним тиранов: не руководствуясь разумом, а опираясь на успех и силу, служили ли они доброму?

Собеседник Сократа вынужден в конце концов признать, что такие люди — рабы зла и им не только не следует завидовать, но нужно жалеть их, как потерявших человеческое достоинство.

Платон подводит читателя к мысли, что не стоит быть даже великим царем, если в своих поступках не руководствуешься принципами Добра. Добро не есть признак, но *объективное* божественное Начало. Поэтому поиск истины есть в одно и то же время стремление к Добру. А зло, даже если оно побеждает, остается всего лишь болезнью души, безумием.

* * *

Платон меньше всего был похож на Фалеса или Анаксагора, которые неохотно отрывались от «созерцания небес». Его влекли земные дела. Посещение чужих стран, особенно Египта, пробудило в нем страсть к социальным проектам. Платон страдал, видя жалкое нравственное состояние отечества. Язвы несовершенной политической системы заставляли его постоянно думать о том, возможно ли построить государство на основе божественной гармонии и порядка.

Философу было известно, что первыми эту мысль выдвигали пифагорейцы. В Южной Италии они еще кое-где пользовались влиянием: именно с ними решил обсудить Платон волнующий его вопрос.

В 391 году он отправился в старую спартанскую колонию Тарент, где правил пифагореец *Архит*. Это был замечательный

человек, сочетавший в себе государственного мужа, философа, математика и писателя[13]. Знакомство с ним оказало на Платона влияние едва ли меньшее, чем встреча с Сократом.

Архит приобщил его к миру пифагорейской теософии и древней орфической мудрости. Он указал ему на математические структуры как на основы мирового целого. Но главное — Архит посвятил Платона в учение о бессмертии души и воздаянии.

Перед Платоном открылись новые захватывающие горизонты. Ему казалось, что теперь он может ясно истолковать намеки Сократа на жизнь, продолжающуюся после смерти тела. Не о ней ли говорил учитель, покидая своих друзей? Не есть ли переменчивый мир, о котором учил Гераклит, лишь оболочка реальности? Подлинно бессмертны только истина и дух. Можно ли поверить, что дух Сократа исчез, уничтожился? Не чувствует ли сам Платон, что некая высшая сущность учителя оказалась сильнее тления?

Мысли Платона о возможности справедливого общества также как будто находили подтверждение в Таренте. Сам Архит представлялся ему воплощением сократовского идеала мудрого правителя. Пифагорейский философ боролся с ростом имущественного неравенства: по его настоянию богатые тарентцы «делили свое имущество с бедными».

Пифагорейцы в свою очередь увидели в Платоне человека, в котором они давно нуждались. Они искали вождя, способного распространить их идеи по другим городам «Великой Греции». Они рекомендуют Платону отправиться на остров Сицилию, в Сиракузы. Философ внезапно оказывается втянутым в политику. В Сиракузы он везет с собой план реформы. В основе ее лежит мысль, что общественный и экономический строй не есть нечто безразличное в нравственном отношении. Государственный порядок есть воплощение морального состояния граждан. А сами нравственные принципы коренятся в том вечном Добре, которое должно определять жизнь каждого человека. Отсюда вывод, что социальное переустройство неотделимо от внутреннего преобразования людей. Это была глубокая идея, верность которой трудно оспаривать. Как бы впоследствии ни пытались ее затушевать, она может служить надежным ориентиром сократовской философии. Если отрицать объективное значение справедливости, то непонятно, например, почему плохо неравенство и угнетение. Ведь, горькие для одних, они вполне устраивают других. Поэтому отказ от единой правды обычно приводит лишь к смене форм несправедливости.

Тезис о тесной связи социального порядка с этическими ценностями Платон развивал в своей книге «Государство», которую писал много лет. В первой ее части, созданной в период знакомства с Архитом, философ доказывал, что справедливость противоположна «праву сильного». Справедливый человек стремится послужить благу *других* людей не меньше, чем своему собственному. Само общество складывается не случайно, а потому, что люди нуждаются друг в друге. Труд есть нечто, связующее людей. Землепа-

шец необходим строителю, ремесленник — им обоим, а все нуждаются в справедливом и мудром правителе или правителях.

Поскольку основы справедливости нужно искать в мире духовном, то для управления городом более всего подходит человек, приобщенный к истинной мудрости. Это было развитием мысли Сократа о том, что власть должна быть отдана «искуснейшим». Но Платону мало, чтобы государственные мужи были людьми высокого умственного и образовательного ценза. Он выдвигает утопический и довольно сомнительный план, согласно которому «философам» отдается *безраздельная* власть в государстве.

Пример Архита казался Платону доказательством верности этого принципа. «Пока в государствах,— говорил он,— не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много,— которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол»[14]. Иными словами, Платон хотел превратить философию и науку (ибо тогда они были едины) в главенствующую политическую силу. Это чем-то напоминает современную теорию «технократии».

Принято считать, что в области политической Платон был фантазером, чистым мечтателем. На самом же деле он находился в прямой зависимости от конкретного опыта своего времени и личных наблюдений. «Писаные законы и нравы поразительно извратились и пали,— жаловался он в одном из своих писем,— так что у меня, вначале исполненного рвения к занятию общественными делами, когда я смотрел на это и видел, как все пошло вразброд, в конце концов потемнело в глазах. Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства»[15]. Казнь Сократа и вообще весь ход афинских дел заслонили от него ценность демократических принципов. С другой стороны, его пленили египетские и спартанские порядки. Но пока он не покидал почвы общих размышлений относительно духовных основ общества, он был проповедником высокого идеала; лишь когда он попытался конкретизировать свою утопию, обнаружились самые зловещие черты его гражданского проекта. Впрочем, это станет очевидно лишь в последующие годы.

* * *

Одушевленный мечтой о правителе-философе, Платон прибывает в Сиракузы[16]. Здесь уже десять лет пожизненным «стратегом-автократором» признан *Дионисий I*. Победитель карфагенцев, он пользовался поддержкой широких слоев населения. Дионисий разыгрывал мудрого и просвещенного монарха. Как впоследствии Нерон, он воображал себя поэтом, и целый штат придворных льстецов восхвалял его драмы.

Пифагорейцы надеялись, что Дионисий заинтересуется Платоном и тот сумеет вдохновить правителя на реформы. Этот план казался тем более осуществимым, что в окружение Дионисия еще раньше проникли другие друзья Архита.

И действительно, сначала Платона приняли хорошо. Дионисий с удовольствием слушал его беседы и пускался с ним в теоретические рассуждения. Ему льстило, что афинский писатель, хорошо известный на родине, стал его «собственным» придворным философом. Зять правителя, юный *Дион,* по-настоящему подружился с Платоном и искренне проникся идеями реформы. Много лет спустя, вспоминая о Дионе, Платон писал: «В беседах я излагал ему в рассуждениях то, что, по моему мнению, является наилучшим для людей, и советовал ему осуществить это на практике; видимо, сам того не зная, я каким-то образом бессознательно подготовлял падение тирании. Что же касается Диона, то он был очень восприимчив ко всему, а особенно к тому, что я тогда говорил». По словам Плутарха, Дион «с юношеской простосердечностью заключил, что такое же действие учение Платона должно оказать на Дионисия»[17].

Однако Дионисий был очень далек от того, чтобы принимать речи философа всерьез. Ему не могло понравиться, что Платон взял на себя роль советника и настойчиво напоминал ему о высшем долге государственного мужа. В свою очередь, Платон поселился в Сиракузах вовсе не для того, чтобы проводить ночи в пирах и развлекать скучающего тирана.

Начались ссоры и взаимные упреки. Однажды Дионисий раздраженно спросил Платона, зачем, собственно, тот пожаловал в его столицу.

— Я ищу совершенного человека,— ответил философ.

— Но, клянусь богами,— зло рассмеялся правитель,— ты его не нашел, это вполне ясно.

Одним словом, превратить диктатора в мудреца не удалось. Дионисию вконец надоела опека Платона, и он решил от него избавиться. Неясно, сам ли Платон захотел покинуть Сиракузы или был выслан, но, во всяком случае, в 387 году он отплыл в Афины на корабле спартанского посла.

Путешествие едва не закончилось катастрофой. Дионисий, желая отомстить своему назойливому ментору, дал тайное распоряжение послу продать Платона в рабство. «Философ будет счастлив в неволе»,— мрачно шутил тиран. По дороге корабль зашел в порт острова Эгины. Внезапно Платона связали и отвезли на невольничий рынок. Гордый аристократ, умозрительный философ оказался выставленным на продажу среди тех, кого законы приравнивали к скоту.

Трудно понять, как Платон, пережив эти тяжелые мгновения, мог впоследствии с таким равнодушием относиться к участи рабов. Впрочем, человеческая натура полна загадок...

Счастливая случайность спасла философа. Нашелся грек, который выкупил его за двадцать или тридцать мин. Говорили также, будто деньги на выкуп прислал Архит[18].

Итак, потерпев неудачу в своих замыслах, Платон возвратился в Афины. Теперь он по-новому осмыслил судьбу Сократа: конфликт между поборниками правды и людьми, живущими по своим лишь прихотям, неизбежен.

Этот вывод оказал решающее воздействие на формирование платоновского идеализма. Он не был придуман, но вырос из столкновения философа с миром. На эти экзистенциальные истоки учения Платона обратил внимание Вл. Соловьев в своем проникновенном исследовании о Платоне. «Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду,— писал он,— не есть настоящий мир. Существует другой мир, где правда живет. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм,— и это вообще мало замечалось,— Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта»[19].

Афинская драма 399 года и провал в Сиракузах не сломили Платона; он выстоял и нашел в себе новые духовные силы. Отказываясь признать хаос видимого бытия за последнюю истину, Платон всем своим существом тянулся к тому незримому миру, в котором предчувствовал свою небесную отчизну.

Глава двадцатая

МЕЖДУ ДВУХ МИРОВ

Афины, 387—370 гг.

> Пусть наша жизнь — облаков
> тающих тени,
> все же в основе основ
> нет изменений.
>
> *Р. М. Рильке*

Платону было около сорока лет, когда к нему пришла слава. Его умение увлекательно излагать самые сложные метафизические предметы пленяло читателей, даже не искушенных в философии. Книги Платона скоро распространились и за пределами Афин; послушать его приезжали люди из далеких областей.

У философа появились ученики. Некоторые из них, желая чем-нибудь выразить свое уважение и признательность Платону, собрали деньги, чтобы вернуть их человеку, который выкупил их учителя из рабства. А когда тот отказался принять сумму, на нее решили приобрести небольшое имение с рощей, посвященной герою Академу. Участок находился у старой дороги, ведущей в Элевсин, и хотя по ней постоянно двигались пешеходы, всадники и повозки, место это было более спокойное, чем Афины.

Дар учеников оказался для Платона неоценимым. Теперь он мог с головой погрузиться в умственные занятия, работать над диалогами, гулять в парке, обдумывая свои новые сочинения. В рощу Академа почти не долетал гомон толпы, и только треск цикад нарушал тишину.

Время от времени к философу стали приходить любознательные люди, и Платон не отказывался посвящать их в свои размышления. С тех пор этот приют мысли — *Академия* — много веков будет притягивать самых разнообразных искателей мудрости: из

нее выйдут Аристотель и Зенон, Плутарх и Климент Александрийский, Василий Великий и Григорий Богослов.

Сначала Платон, видимо, не собирался открывать здесь специальной школы; она образовалась сама собой из кружка слушателей. Продолжая традицию Сократа, философ не придерживался строгой системы преподавания, а раскрывал свои мысли в свободном живом разговоре. Точно так же и в книгах он по-прежнему избегал не терпящего возражений догматического тона. Но как раз именно это и усиливало внутреннюю убедительность его доводов.

Тогда-то, в самую безоблачную пору жизни Платона, творчество его достигло апогея: он создает лучшие свои произведения — диалоги «Федон», «Теэтет», «Федр», ряд новых глав «Государства». В них философ уже выходит за пределы сократовской мысли и пролагает свою собственную дорогу.

Каких бы тем ни касался Платон, основное, что неизменно влекло его,— это существование вечной духовной Реальности. Он стал прямым продолжателем прежних натурфилософов и Парменида: ведь все они, пытаясь обнаружить коренную Первооснову мира, искали за преходящим Непреходящего. Но если для них это было, по существу, проблемой отвлеченной, то мысль Платона родилась из страстного *протеста* против дурной действительности; вырваться из тьмы в лучезарный мир Истины было для него вопросом жизни и смерти.

В мучительном кризисе напряжение его духа достигло той крайней черты, где грубый покров вещей дает трещину и открывается достоверность высшего плана бытия. То, что у Парменида сквозило как гениальная догадка, явило себя Платону с покоряющей силой очевидности.

* * *

Свою стержневую интуицию Платон, как правило, излагал в умозрительной форме. Но из этого не следует, будто он ее «вывел» чисто логически. Она прямо предстала его внутреннему взору, он же впоследствии лишь пытался дать ей теоретическое «оправдание». При этом Платон, по-видимому, чувствовал, что не все возможно закодировать в строгие силлогизмы, и поэтому нередко обращался к образному «мифологическому» языку. «Картина» как чувственный символ сверхчувственного — частый гость в книгах мыслителя-художника. Повсюду наряду с рассуждениями он прибегает к своеобразным аллегориям и философским мифам. Одна из таких пластических философем с особой наглядностью передает сущность платонизма. Мы позволим себе привести ее почти полностью.

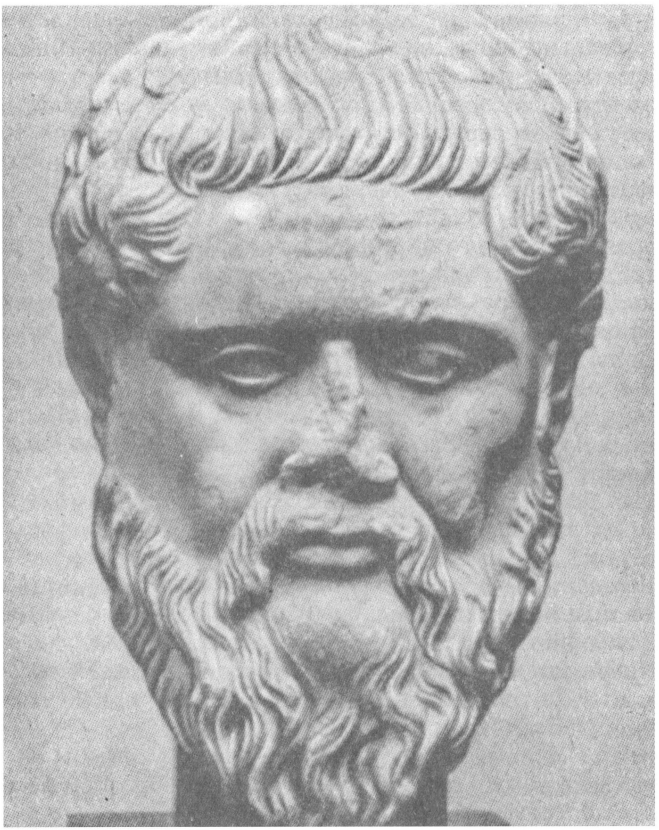
«Ты можешь,— пишет Платон,— уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что

людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол... за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат... разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?.. А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?.. Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия тому, что видят?.. Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?.. Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов...

Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него... если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд?.. Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше... А если заставить его смотреть прямо, на самый свет, разве не заболят у него глаза и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?.. Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи»[1].

В этой притче одновременно — и утверждение духовной реальности, и указание, как возможно постичь ее. Пещера и странный теневой театр на стене — наш видимый мир. Заключенные — это люди, привязанные к чувственным представлениям и принимающие тени за подлинную действительность. Далеко не сразу могут они освоиться с мыслью, что есть высший, недоступный ощущениям мир, и только постепенно оказываются в состоянии познавать его.



Платон

Но законен вопрос: возможно ли вообще такое внечувственное познание? Где ручательство, что узники навсегда не останутся в цепях?

Отвечая на это, Платон следует за Сократом, который считал самопознание прямым путем к достоверности.

Прежде всего: что такое человек? Не принадлежит ли он, такое слабое и эфемерное существо, вечно бегущей реке преходящего мира? Это несомненно, но в то же время ясно, что человек не исчерпывается телом; в его душе есть некая точка — дух, или, как его называет Платон, «ум», который является *пересечением двух миров*. Наши «страсти» и «вожделения» столь же поверхностны и текучи, как и мир, который воспринимают чувства, но «ум» есть дитя духовного плана бытия[2]. Правда, кое-кто полагает, что он столь же непрочен, как и все в мире, что, «расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый

день, когда человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно нигде нет»[3]. На эти рассуждения Платон иронически отвечает, что тогда, пожалуй, опаснее всего умирать при сильном ветре, который быстро развеет «ум» по воздуху. Здесь в шутке заключена серьезная мысль: философ высмеивает «ребяческое» мнение, будто разум есть нечто подобное видимым вещам. Он ставит вопрос: «Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться?» Такими вещами являются предметы *составные*, образованные из каких-либо элементов. То же, что не состоит из частей, не может находиться под угрозой распада. Таков разум человека, и его неразрушимость есть признак особой невещественной природы. Сложные предметы человек, по словам Платона, может «ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств». Иначе дело обстоит тогда, когда познается нечто умозрительное. Эти вещи «можно постигнуть лишь с помощью размышления — они безвидны и незримы... Итак... мы установили *два* рода вещей — зримые и безвидные»[4].

Тело, безусловно, относится к разряду видимого. А душа? «Можно ее видеть или нельзя?» — «Нельзя».— «Значит, она безвидна?» — «Да».— «Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?»[5]

Как тело испытывает наслаждение, в жаркий день погружаясь в морские волны, так и душа испытывает радость, погружаясь в прозрачный мир мысли. Ибо это ее родная стихия. Следовательно, человек в своей земной жизни принадлежит одновременно двум измерениям. Его «душа» лишь на определенный срок связана с тленным телом, а сама она, в отличие от тела, подобна «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому»[6]. Она есть главенствующее начало в человеке и призвана управлять телом. После же разлуки с телом «душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов»[7].

От пифагорейцев Платон заимствовал также идею метемпсихоза. При этом он ссылался не на личный опыт, как Будда или Пифагор, а на слова прорицателей, поэтов и мистиков. «Они утверждают,— говорит Платон,— что душа человека бессмертна, и, хотя она то перестает существовать — это называется смертью,— то снова рождается, она никогда не гибнет»[8]. Новые воплощения происходят, согласно Платону, по той же причине, на какую указывали буддисты,— стремление к жизни. «У любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвождает душу». И поэтому душа «вновь попадает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным»[9].

Подобно Пифагору и индийцам, Платон полагал, что есть

возможность избежать «круга рождений». Для этого надо понять, что одна философия способна «освободить» душу. Она сделает жизнь мудреца возвышенной и научит его не бояться смерти, ибо, «внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий»[10].

Но вернемся к главной мысли Платона о душе; суть ее сводится к тому, что причастность «ума» незримому миру обусловливает познавательные способности человека. Проходя земной путь, разум несет на себе печать своего особого происхождения и, даже обитая в телесных оковах, не теряет изначальных свойств. Способность человека познавать высшее есть *припоминание* («анамнесис») того, что душа вынесла из запредельных сфер. В частности, по Платону, и мысль о божественном Единстве является именно припоминанием того, что «некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия»[11].

Говоря о всеобщих врожденных законах разума, Платон спрашивает, откуда они могли явиться, как не из области чистой Мысли? Идею Сократа о необходимости вычленения понятий он связывает с метафизической концепцией о причастности разума миру Духа.

Теперь мы должны заглянуть в философскую лабораторию Платона и последовать за его рассуждениями, в которых он пытается истолковать свою интуицию, применяя сократовский индуктивный метод.

* * *

Оглянитесь вокруг, обращается философ к ученикам, посмотрите, к примеру, на деревья: вот несколько кипарисов, но ни один из них не повторяет другого, нет в природе одинаковых вещей; и все же мы называем все эти деревья «кипарисами». Кипарис, платан, дуб еще меньше похожи друг на друга, но все они — «деревья». Сравним вещи куда более разнородные: фронтон, лист, фигуру на песке — их объединяет понятие «треугольник». Система отвлеченных понятий — вот первая ступень диалектической лестницы, ведущей от пестрого многообразия мира к познанию сущностей.

Но софисты утверждают, будто знание и чувственное восприятие — одно и то же. Они правы, но не до конца. Конечно, когда мы, например, видим эту сосну, ощущаем шероховатость ее коры, слышим скрип ветвей, вдыхаем смолистый аромат — из всего этого слагается единое целое, дающее нам знание о «сосне». Но это лишь *начальный* этап, и если мы здесь остановимся, то будем столь же легкомысленны, как «люди, которые согласны признать существующим лишь то, за что они могут цепко ухватиться руками; действиям же или становлениям, как и всему незримому, они не отводят доли в бытии»[12].

Между тем (не говоря уже о различии субъективных ощущений у разных людей) можно ли свести все наше познание к ненадежным свидетельствам чувств? Протяните руку к огню: еще не коснувшись его, вы отдернете ее, ибо в вашем уме возникнет предчувствие ожога. Обратитесь к памяти: ведь, вспоминая какую-нибудь теорему или лицо друга, мы не соприкасаемся с видимым.

Но вот, продолжает Платон, мы проговорили до позднего вечера и разошлись по домам. Иным из нас снится сон — продолжение беседы: они вновь видят знакомые лица и следят за ходом спора. И пожалуй, «ничто не мешает нам принять наш теперешний разговор за сон, и, даже когда во сне нам кажется, что мы видим сны, получается нелепое сходство этого с происходящим наяву»[13]. А ведь спящий ничего не видит и не слышит в обычном смысле слова. Далее. Допустим, нам предложили рукопись на халдейском языке. Мы рассматриваем строки, каждую букву, но ничего не понимаем: наше чувственное знание здесь бессильно; для того чтобы проникнуть в сущность вещей, тоже необходимо нечто большее, чем ощущения, а именно — *понимание*. То, что добывают для нас чувства, на худой конец — лишь материал для ума, да и то не всегда пригодный. Без осмысления он — ничто. Ведь и животные слышат, видят, осязают, но тем не менее они не мыслят.

Кроме того, неизбежен вопрос: если те горы мы видим глазами, ушами слышим пение цикад, обоняем запах цветов, осязаем горячий камень на припеке, то каким же органом мы постигаем смысл отвлеченных понятий? Ведь ни одно из пяти чувств для этого непригодно. И все же мы способны абстрактно рассуждать. Более того, наша мысль в состоянии объять и все то, что дают ощущения.

Платон берет в одну руку шесть игральных костей, а в другую — четыре. Даже не учась математике, говорит он, можно понять, что тут больше, а там меньше костей. Это — плод мысли, которая обобщает, выясняет отношения, избирает нужное ей из потока впечатлений. Следовательно, есть какие-то *объективные* нормы и законы, которые не могут быть познаны только чувствами. К сфере чувств относится зрительное восприятие костей, которые могут видеть и собака, и свинья, разум же познает отвлеченное понятие «равенства» или «превосходства» величины.

Так постепенно подводит философ слушателей к мысли о сверхчувственном аспекте знания.

Над нами светит солнце, освещая мир, говорит он, мы видим красоту природы, и каждому физическому явлению *соответствует* какой-либо из наших органов чувств. Но поскольку самый мощный из наших инструментов познания — разум, то не должны ли мы предположить, что и его природе, и нашим общим понятиям соответствуют некие *эйдосы*, независимо от нас существующие «виды» бытия? Как глаз не мог бы видеть без света, так и мысль не могла бы познавать, не имей она перед собою мира *реальных умопостигаемых объектов*[14].

Итак, если действительность воспринимается не только ощуще-

ниями, то она и состоит не из одних чувственных феноменов. И подобно тому, как мышление есть корень знания, так и в основе всего должно находиться «идеальное» измерение космоса, которое аналогично свойствам нашего разума.

Платон соглашается с мнением Гераклита об изменчивости мира: поистине то, что мы слышим, видим и осязаем, постоянно меняется. Но законы мышления неизменны, и в соответствии с ними должен существовать *устойчивый* Космос Идей, постижение которого и есть истинное знание. Этот глубинный пласт открывается при помощи мысли, но под ней разумеется не обыденный рассудок, а особое умственное зрение, обращенное к незримой реальности непосредственно, *интуитивно.*

Правда, Платон здесь говорит преимущественно об интуиции интеллектуальной, одним из видов которой является математическая интуиция. Верный ученик Сократа- «диалектика», он не претендует на мистические озарения и не идет дальше «понимания». Однако отвлеченный разум был вознесен Платоном до такой высоты, где он уже граничил с живым мистическим постижением. Он сам признавался, что высшие уровни постижения поддаются формализации с величайшим трудом. «У меня самого,— писал философ,— по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший из искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»[15]. Однако, прозрев духовную реальность, философ подходит к ней с позиций чистого разума.

* * *

Сократ говорил о Божестве как о высшем Благе и Красоте. Размышляя об этом, Платон идет по тому же пути и снова начинает с частного. Что такое Красота? Смешно полагать, что это красивая девушка или цветок. Ведь «прекрасным» их делает нечто *общее*, что мы именуем Красотой. Так же обстоит дело и с Добром, или Благом. Добрых качеств «целый рой», и, однако, их роднит то, что они причастны к некоему «чистому», или абсолютному, Добру.

Тот же, кто хочет постигнуть Красоту и Добро в их последней глубине, то есть постигнуть Бога, должен изощрять свое «умственное зрение», подниматься ввысь, «не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства»[16]. И лишь освободив свой дух от тленного, разум может познать, что есть истинная Красота в вечной сущности сама в себе. «Прекрасное это,— говорит Платон,— предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела... а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает»[17].

В глазах Платона мудрец, который сумеет отрешиться от временного и частного,— это отважный путник, достигающий изуми-

тельного мира, превосходящего все мыслимое и описуемое. Созерцая небесную Красоту и Благо, он выходит уже за рамки понятий. «Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая Сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания»[18]. И хотя дорога мудреца идет через абстракции, в конце ее ждет его непосредственное соприкосновение с божественным Благом. «Познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря Благу; оно же дает им и бытие, и существование, оно — *за пределами существования,* превышая его достоинством и силой»[19]. Здесь удивительным образом сходятся пути умозрения и мистики. Платон говорит почти языком Упанишад. Это связано с тем, что исходной точкой для Платона служил не только интеллект, но и мистическое видение сверхчувственного мира.

* * *

Тот день, когда Платон впервые провозгласил, что видимое бытие укоренено в Невидимом, стал великим в истории человеческой мысли. Открытию Платона суждено было определить основные пути западной метафизики. Неоплатоники и Ориген, Ареопагит и Беме, Кант и Шопенгауэр, Соловьев и Бергсон будут строить свои идеи на фундаменте, заложенном Платоном. Здесь откроется возможность сближения западной философии с индийской. Но как в Индии камнем преткновения явилась проблема *отношения* между двумя мирами — преходящим и Божественным, так и у Платона наибольшие трудности возникли именно при истолковании связи духа и материи.

Вопрос о происхождении Вселенной философ в разные периоды жизни трактовал по-разному: сначала кажется, что для него оба мира совершенно чужды друг другу; впоследствии же он, как мы увидим, попытался разработать гипотезу возникновения природы из Космоса Идей. Но неизменным оставалось главное: область преходящего рассматривалась им, по примеру пифагорейцев, как место страданий и заблуждений духа. Столкнувшись со злом земной жизни и обретя внутренний мир в созерцании Блага, Платон с восторгом принял пифагорейский дуализм, смотревший на все телесное как на недостойное и низменное. Он с сочувствием приводил орфическое изречение: «Тело — это гробница». Тут он развивал традицию, зародившуюся в религии дионисизма.

Как философ Платон имел свои особые причины относиться к телесному с брезгливостью. Что может больше мешать познанию, как не чувственная природа человека? Душа, говорит Платон, «лучше всего мыслит... конечно, когда ее не тревожит ничто... ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она останется одна, или почти одна, и устремится к Бытию, прекратив или пресекши, насколько это возможно, общение с телом»[20].

Душа на земле — изгнанница, тело для нее только обуза. От

него происходят все мыслимые виды зла. «Тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать Бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим»[21]. Тирада, вполне уместная в устах брахманиста или буддиста!

Увлекшись поношением тела, Платон готов закрыть глаза на гордыню, властолюбие и другие демонические болезни духа и все свалить на бренную плоть. Естественно поэтому, что в его представлении философ должен не просто властвовать над стихиями тела, но и стремиться как можно полнее отрешиться от них. Высшая цель мудреца на земле, по Платону, состоит в том, чтобы *готовить себя к смерти*, к моменту, когда он наконец совсем избавится от постылого бремени. А пока этого не произошло, философ должен находить счастье лишь в «воспоминаниях» о встречах с горним миром. С презрением будет взирать он на житейскую сутолоку, помышляя лишь о возвышенном. Разумеется, он обречен на непонимание и даже враждебность, «так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к Божественному; большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного»[22]. Но его не может беспокоить суд слепых невежд.

Этот *аскетический* идеал во все времена обладал огромной притягательной силой. Обычно его влияние связывали с христианством, между тем как он пришел из Афин. Знаменитый последователь Платона Плотин стыдился собственного тела и в этом не представлял собой исключения. Спиритуализм, отметавший все плотское, широко распространился в языческом мире в эпоху первохристианства. На этой почве выросли дуалистические системы гностиков, видевших в природе творение дьявола.

Нетрудно понять, каким препятствием стал «идеализм» для принятия Воплощения и Воскресения. Мог ли человек, близкий к идеям Платона, сказать вместе с апостолом, что тело — это «храм Святого Духа», мог ли он примириться с мыслью, что Христос был подлинным человеком? Недаром афиняне не желали слушать проповеди апостола Павла о Воскресении. Ведь для тех, кто считал плоть лишь «гробницей», оно было бессмысленным! Платонизм временами сказывался и на самих христианах. Достаточно вспомнить Оригена и некоторых представителей раннего монашества[23].

Характерно, что важнейшие ереси первых веков в той или иной мере были связаны с платоновским дуализмом и отрицанием ценности земного, «плотского» начала. Учение Церкви о Богочеловечестве, о таинствах, освящающих материю, и о грядущем бессмертии целостного человека должно было казаться «идеалистам» унижением чистого духа, совершенного в своей бесплотности.

Глава двадцать первая

ГАРМОНИЯ БЕЗ СВОБОДЫ

Афины — Сиракузы, 370—354 гг.

Из всех насилий,
Творимых человеком над людьми,—
Убийство — наименьшее,
Тягчайшее же — воспитанье.

М. Волошин

Известный немецкий богослов Рудольф Бультман называл платоновское учение о мире идей своеобразной новой религией, которую философия предложила взамен традиционной[1]. Это вполне справедливо, если мы вспомним, что сущность религии заключается в *связи*, которая возникает между человеком и Высшим. Из предыдущей главы мы видели, что религия Платона, в силу своей отрешенности, была родственна индийской. Но сходство это нельзя преувеличивать. Хотя Платон действительно представлял себе душу как бы пойманной птицей, которая бьется в силках грубой материи, он все же не сумел выдержать линию и с полным равнодушием отвернуться от земного, подобно аскетам Индии. Культура, в которой он был воспитан, влияние Сократа и Архита и, наконец, его собственный темперамент не позволили его религии превратиться в проповедь сплошного мироотрицания. Созерцая в тишине своей Академии незримый Космос Идей, философ тем не менее оставался прикованным к судьбам *этого* мира. Его волновало то, что происходит *здесь*, и он был постоянно занят мыслями об улучшении человеческой жизни.

Каждому, кто изучал Платона, это противоречие не могло не броситься в глаза, и некоторые комментаторы пытались объяснить его радикальной переменой, происшедшей в миросозерцании философа. Так, Вл. Соловьев предполагал, что аскетически-отрешенный

период жизни Платона сменился иным, когда непрочный мост между двумя мирами в душе человека был укреплен и оба полярных мира оказались в более тесной связи. Вехой нового направления платонизма Соловьев не без основания считал диалог «Пир», в котором говорится о божественном гении любви — *Эроте*. В этом произведении Платон прославляет творческую силу одухотворенной любви, которая возвышает человека, развивая в нем тоску по идеалу. Именно Эрот, согласно Платону, вселяет в сердце непонятный трепет, возникающий при виде красоты любимого существа. Эрот есть сила, влекущая человека к верховной Гармонии и Благу.

«Пир», безусловно, свидетельствует о каких-то личных переживаниях Платона, и поэтому Вл. Соловьев объясняет возникновение нового этапа в духовной эволюции Платона именно душевным потрясением, связанным с любовью. «Есть ли какая-нибудь возможность допустить,— говорит Соловьев,— что философ, смотревший перед тем на все человеческие дела как на «не-сущее», занятый отвлеченными размышлениями о гносеологических и метафизических вопросах, вдруг ни с того ни с сего, без особого реального и жизненного побуждения, посвящает лучшие свои произведения любви — предмету, вовсе не входившему в его философский кругозор»[2]. С этим трудно не согласиться, однако сомнительно, чтобы «эротический кризис» был чем-то, внезапно повлиявшим на мировоззрение Платона. Ведь озабоченность делами мира не была для него чем-то новым. Кроме того, в тех же самых книгах, где Платон говорит о жизни как царстве теней, он размышляет и о социальных реформах[3]. Иными словами, если и признать, что Платон испытал сильное чувство, которое побудило его говорить об Эроте как *посреднике* между мирами, мысль о практическом осуществлении своих идей была у него всегда. Его дух находился в постоянных поисках, и идея творческой энергии Эрота могла лишь усилить и без того свойственную ему тягу к преобразованию жизни. Говоря о любви, он лишь хотел показать, что между Космосом Идей и видимым миром нет непроходимой бездны. Пусть мир — это темная пещера, но в нем отражается свет вечности. Задачей же философа он считал просвещение «узников». Платон не был бы человеком Запада, если бы «идеализм» оказался для него преградой на пути к деятельному вмешательству в ход земных событий. В этом одно из кардинальных отличий платонизма от мистики Упанишад[4].

* * *

Платон верил, что в сфере эйдосов есть некий высший архетип Государства. Этот «Идеальный Полис» мыслился им в виде слаженного организма, в котором все части связаны и служат друг другу. Подобно тому как в душе есть три «части»: разумная, аффективная и чувственная, так и в обществе люди и классы должны составлять гармоническую иерархию взаимослужения. Это и есть, по Платону, божественная *справедливость*, которая приближается к

идеалу небесного Полиса. Но как далека жизнь от этого стройного порядка!

Размышляя над историей своего народа, Платон пришел к тому же заключению, что и Гесиод: он родился слишком поздно, греки деградируют, все дальше удаляясь от золотого века, который более всего походил на идеал. И так же, как у Гесиода, пессимизм Платона основывался на глубоком знании окружающего его мира.

Здесь особенно ясно видно, насколько неверным было бы считать Платона мечтателем, далеким от жизни; он трезвый аналитик, умеющий с тонкой наблюдательностью разбирать психологию и социальные отношения античного полиса.

Первым этапом вырождения общества он считает старое военное государство ахейского типа. Это — *тимократия*, то есть господство чести. Стремление вождей к подвигам и славе диктовало им решительные действия. В этом царстве борьбы сохраняются еще некоторые благородные черты: и героизм, и великодушие. Но к конкуренции грубой силы постепенно примешался новый фактор — деньги. Уже не отвага и подвиги становились источником власти, а накопленные богатства. В результате у руля вместо героев, мощных телом и духом, оказывались те, у кого туже набит кошелек. Такая *плутократия* (господство мошны) естественно приводит к *олигархии*, то есть правлению кучки наиболее состоятельных людей.

Платонова критика этого «античного капитализма» дышит страстным негодованием: он показывает, какие страшные опасности таит такой общественный строй. Олигархия неразлучна с усилением борьбы сословий. «Подобного рода государство,— говорит философ,— неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно — государство бедняков, другое — богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга»[5]. Опасно и то, что мания стяжательства завладевает обычно не только высшими классами: в той же степени ею заражаются широкие слои населения. В конце концов алчность богачей оборачивается против них самих. Граждане, восстав, накладывают руку на имущество олигархов. Так возникает *народовластие*.

«Демократия,— говорит Платон,— на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию... в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь... Казалось бы, это самый лучший государственный строй»[6].

Но не следует спешить, предупреждает Платон. Ведь управлять страной — дело нелегкое. А тут выбранными оказываются совершенно случайные и часто неспособные люди. К тому же красноречивые демагоги могут легко обманывать массы. Государст-

во делается неустойчивым, правительства часто сменяются, власть целиком зависит от настроений переменчивой толпы. «Душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с законами — писаными или неписаными,— чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти... Так вот, мой друг, именно из этого правления, такого прекрасного и по-юношески дерзкого, и вырастает, как мне кажется, тирания»[7]. Платон показывает, как в лоне анархического «народовластия» вырастают вожди, которые чем-либо сумели пленить массы.

Не сразу обнаруживает свое лицо «народный ставленник». «В первые дни, вообще в первое время он приветливо улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран: он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким... Когда же он примирится кое с кем из своих врагов, а иных уничтожит... первой его задачей будет постоянно вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе... А если он заподозрит кого-нибудь в вольных мыслях и в отрицании его правления, то таких людей он уничтожит под предлогом, будто они предались неприятелю»[8]. В завершение диктатор начнет истреблять всех, кто может ему быть даже потенциальным соперником. «Чтобы сохранить за собою власть, тирану придется их всех уничтожить, так что в конце концов не останется никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился»[9].

Свой блестящий анализ становления личной диктатуры Платон заключает мрачными словами: «Народ тогда узнает, клянусь Зевсом, что за тварь он породил, да еще и любовно вырастил»[10].

* * *

Напрасно некоторые исследователи объясняют антидемократизм Платона его происхождением[11]. Идея демократии была близка многим аристократам, вспомним хотя бы Солона и Клисфена. Платон же был убежден, что демократия доказала свою недееспособность. Действительно, избрание по жребию, своеволие толпы, попиравшей законы, поражение в войне со Спартой, казалось, свидетельствовали в пользу его приговора. Казнь Сократа лишь окончательно заклеймила в глазах Платона афинские порядки. Поэтому философу было мало вскрыть слабости народовластия, он не хотел просто реформировать его, но предложил свой строй, в корне от демократии отличающийся.

Была еще и другая причина неприятия Платоном демократии как принципа. Она была творческим и *динамичным* строем, органичным, как сама жизнь, между тем для Платона идеалом был *статический* порядок. Глубоко проникшийся чувством прекрасного,

гармоничного и справедливого, философ относился ко всякому нарушению стройности с почти суеверным страхом и отвращением. Поэтому в его мировоззрении *не было места свободе*. Иерархическое общество как отражение идеального Полиса представлялось ему совершенным с эстетической точки зрения. Подобно Конфуцию, он мыслил наилучший государственный порядок как нечто неподвижное и строгое в своих формах. Согласованный механизм подменял для Платона жизнь, соблазнив его своей обманчивой красотой.

Здесь, разумеется, не место разбирать слабые стороны афинской демократии и тем более демократии вообще, но, каковы бы ни были ее несовершенства, свободно-правовой строй и в древности, и в последующие эпохи показал себя как наиболее соответствующий достоинству и природе человека. Платон же видел в нем лишь нарушение порядка, которое ввергает людей в неисчислимые бедствия. Более того, у него зародилась опаснейшая мысль о правомерности *навязанного добра и насильственного спасения людей* путем создания строго упорядоченного режима.

Дав суровую и в целом верную оценку историческим формам общества, Платон предпринял попытку по-своему разрешить все социальные трудности, исходя из понятия об Идеальном Полисе. Разрабатывая план «наилучшего града», он отнюдь не изменил свой пессимистический взгляд на историю. Он говорил, что даже если люди послушаются его, совершенное государство не будет вечным. Оно обречено на гибель, как и все на земле[12]. Эсхатологичность, заимствованная социальными движениями новой Европы из Библии, Платону была чужда. Иначе не могло и быть. Философ исходил из убеждения, что земная действительность никогда не придет в согласие с идеалом. Еврейские пророки ожидали наступления эры преображения людей и всего мира и видели в истории поступательное движение к Царству Божию; мысль же Платона была скована идеей единого замкнутого целого, в котором обитает мир без будущего и, по существу, без Истории.

* * *

Итак, что же это за Государство, которое Платон считал возможным построить в одном или нескольких городах Греции? Кто в нем должен играть роль «ума», духовного центра?

Это место Платон, разумеется, отводил философам. «Никогда,— утверждает он,— не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу». А такими художниками могут быть только люди, познавшие мир эйдосов.

Прекрасно понимая, насколько состояние государства зависит от нравственного уровня граждан, Платон в основу всего кладет *воспитание*, которым призваны руководить философы. С раннего детства всем людям должны прививаться принципы спаянного *целостного* общества.

Детям дают читать только строго проверенные книги. Поэты и писатели, которые не отвечают духу государства, изгоняются. Неумолимая цензура просеивает все сферы культуры. Воспитание имеет целью заставить представителей каждого класса хорошо знать свое место.

В этом платоновский «идеализм» снова обнаруживает вполне реалистический аспект. Для того чтобы застраховать свой Полис от внутренних потрясений, Платон не фантазирует, а попросту заимствует сословные порядки у Спарты, Крита и Египта[13]. Они перекликались с его идеей о тройственном строении души: одни люди призваны управлять Полисом, другие — охранять его, а третьи — трудиться. Платон требует, чтобы каждое сословие имело «одно-единственное занятие».

Нельзя сказать, чтобы правящим группам (философам и воинам-стражам) Платон в своем Полисе обещал слишком привольную жизнь. Члены их должны быть, по его замыслу, воспитаны так, чтобы их не отвлекали личные интересы. Им следует забыть слова «твое» и «мое». С этой целью философ предлагает ввести для них полный коммунизм: пусть они будут владеть всем сообща и даже семья подчинится этому принципу. Воины смогут вступать лишь во временные браки по указанию философов.

Детей по рождении следует немедленно отбирать у матерей, и воспитывать их будет государство. Пусть каждый, встречая на улице юношу, думает, что это его сын или брат.

Не все эти строгости распространяются на массы. Им позволено иметь собственность и семью. Если среди них проявятся способные люди — им не закрыт путь наверх, но в целом они должны воспитываться в духе воздержания, умеренности и готовиться жертвовать всем для государства. Ради их же блага философы и стражи будут неусыпно печься о них: зорко наблюдать за тем, что едят граждане, во что одеваются, как развлекаются, как выражают свои чувства, как спят[14].

Заботясь о «народе», Платон, по-видимому, совершенно не принимает в расчет *личность*. Это связано с отсутствием у него опыта свободы. Он властно ломает старое, диктует, меняет, ибо люди для него — неудачно поставленные фигуры на шахматной доске, которые необходимо расположить в правильном порядке. Философу важна не каждая из них, а *общая* схема, которую он начерчивает с решительностью полководца. Платон уверен, что едва только будет установлен предложенный им порядок, как в государстве воцарится счастье. Над тем, какой ценой оно будет куплено, он не задумывался.

Философов, правящих в таком обществе, Платон называет «спасителями» людей. Безраздельно отдавшиеся служению, они не принадлежат себе. Зато в силу своего исключительного положения философы стоят по ту сторону закона. Идею права, обязательного для всех, которую отстаивал Сократ, Платон фактически отвергает, совершая тем первую измену учителю.

Но где же гарантия, что философы удержатся на соответствующей их призванию высоте? Кто сможет проверить их действия? На эти вопросы Платон не может дать ответа. Таким образом, отрицание демократии приводит философа к защите своеобразной «идеологической диктатуры». Это один из пунктов, изобличающих всю чудовищность его замысла. Даже апологет социальных идей Платона Р. Пельман вынужден признать, что бесконтрольность философов «заключала в себе полноту власти, которая в руках недостаточно высоких умов представляла бы слишком большой соблазн для злоупотребления»[15].

Одним словом, Платон создал проект «закрытого» *авторитарного* государства, которое определяет для всех граждан цели, интересы, вкусы и даже моды. Функции власти расширены Платоном до бесконечности: он присваивает ей право распоряжаться и в экономической, и в культурной, и в религиозной сферах. Таков мрачный итог попытки обрести гармонию без свободы.

* * *

Совсем не случайно, что Платон относил наилучший, с его точки зрения, строй к временам первобытным (золотому веку). Он, в сущности, верно угадал некоторые тенденции исторического процесса. Действительно, именно в первобытном обществе, проникнутом магическими воззрениями, *целое* ставилось выше единичного, род, племя, народ были выше личности. Известный социолог Карл Поппер называет этот уклад «трибалистским» (от латинского слова tribus — племя). В нем царит «верховная власть племени, без которого индивид — ничто»[16].

Духовное развитие человечества в основе своей связано с противлением «родовому» наследию каменного века. Лучшие завоевания культуры родились именно в этой борьбе за человека. В свою очередь магизм постоянно давал о себе знать. И в эпохи цивилизованных обществ он выражался нередко в теориях, призывавших людей вернуться к примату государства над личностью. Платон, по словам Поппера, первый предпринял «серьезную попытку возродить древние трибалистские формы социальной жизни»[17].

Свобода требует от человека подвига, творчества, ответственности; магический же трибализм освобождает его от этого бремени. Все ясно, все решено, на все вопросы заранее готов ответ. Отдаться этому безмятежному существованию было старым искушением человечества. Не один раз, тяготясь своей свободой, люди готовы были променять ее на «чечевичную похлебку». Не в этом ли видел залог своего успеха инквизитор Достоевского?

Особенно остро «боязнь свободы», неумение и нежелание пользоваться ею сказываются в переходные эпохи, когда человек сбрасывает оковы, а потом не знает, что делать дальше; тогда он бывает готов ради покоя и порядка снова вернуться к рабству.

Неудивительно, что идеи Платона были так близки многим

идеологам авторитарной власти; только одни признавали свое родство с древним философом, а другие его скрывали. Фашистский философ Саутер прямо говорил, что платоновский Полис — это «возвышеннейший образец тоталитарного государства». Другой его единомышленник провозгласил Платона «истинным основоположником национал-социалистического учения о государстве». Нацизм во многом осуществил замыслы Платона. Здесь — и правящая клика людей, «владеющих ключами истины», и спартанские лозунги, и контроль над искусством и образованием, и многие другие черты сходства. Платон хотел регламентацией браков выводить новую породу людей. Как это выглядело на практике, можно судить по истории Третьего рейха.

Таким образом, Платон стал пророком строя, дух которого Шпенглер впоследствии выразил в таких словах: «Во что мы верим, должны верить все. Чего мы хотим, должны хотеть все»[18].

Этот итог сводит на нет и положительные стороны платоновской социальной доктрины: его критику исторических форм правления и идею о нравственном состоянии граждан как залоге здоровья общества.

* * *

Платон писал свое «Государство» отнюдь не для того, чтобы его идеи остались на бумаге, поэтому он вновь решил попытать счастья в поисках правителя, власть которого была бы достаточно прочна и который согласился бы стать «философом на троне». Первая попытка найти такого «удобного тирана» кончилась, как мы знаем, плачевно; но вот в 367 году до Академии дошла весть, что Дионисий I умер. (Говорили, что он был отравлен своими же приближенными.) Наследовал ему его сын Дионисий II. Он оказался столь же деспотичным, как отец, к тому же отличался невежеством, бездарностью и склонностью к пьянству. В его дворце царили «хмель, смех, песни, пляски и мерзкое шутовство». Мог ли Платон надеяться на успех при таком правителе? Философа, однако, ободряли сведения о его преданном ученике Дионе, который всеми силами старался повлиять на Дионисия: убеждал его пополнить свое образование и стать достойным правителем. Дион так умело использовал свою близость к молодому тирану, что в конце концов тот решил изменить образ жизни и заняться науками.

Дион мечтал вновь привлечь Платона к государственным делам Сиракуз. В Афины полетели письма и от самого Дионисия II, и от Диона, и от пифагорейцев, которые окрылились надеждами на перемены к лучшему. Друзья Платона тоже советовали ему покинуть Академию и поспешить в Сиракузы, чтобы взять в руки образование будущего «царя-философа». Им казалось, что пришло время практически осуществить идеи «Государства».

У Диона же были свои далеко идущие планы: он задумал, говорил Плутарх, при посредстве Платона «отнять у тирании ее

ничем не ограниченную власть и сделать Дионисия умеренным и уважающим законы властителем, однако в случае, если бы тиран оказал сопротивление и не смирился, Дион решил низвергнуть его и вернуть Сиракузам демократическое устройство»[19].

Итак, в 366 году Платон вторично отплыл в Сицилию. На пристани его встретили с царскими почестями. Философа ждала роскошная колесница, и сам правитель принес жертву богам в честь великого праздника — прибытия мудреца в его столицу.

Приезд Платона перевернул всю жизнь во дворце. Дионисий забыл свои пиры и проводил целые дни, беседуя с философом. Вместо амфор и венков в комнатах появились кипы математических книг. Но длилось это недолго.

Приближенные, потакавшие распущенности тирана, обеспокоились: Дионисий ускользал из их рук. Они стали распространять слух, будто приезд Платона — это хитрые маневры афинских политиков, которые, потерпев неудачу при Алкивиаде, якобы снова хотят покорить Сиракузы, пользуясь происками «софиста». Вскоре обстоятельства позволили враждебной Платону партии нанести удар группировке Диона. Дионисию принесли письмо, посланное Дионом во враждебный Карфаген, где тот требовал, чтобы все переговоры шли только через него. Дионисий, прочтя это письмо, пришел в ярость, поняв, что из него хотят сделать пешку в чужой игре. Он немедленно приказал арестовать Диона и тайно отправить в изгнание.

Наутро весь город бурлил: Дион уже давно пользовался любовью народа. И в самом дворце нашлось у него немало сторонников. С минуты на минуту мог вспыхнуть мятеж. Дионисий растерялся: он не ожидал такого результата. Ему пришлось заявить, что Дион не изгнан, а уехал с правительственным поручением.

Между тем Платон оказался в трудном положении. Дионисий под благовидным предлогом переселил его в крепость, где, якобы для охраны философа от толпы, была выставлена стража. По сути дела, это означало плен. При всем том правитель продолжал боготворить философа и требовал от него любви и преданности. Ему и раньше не давала покоя дружба между Дионом и мудрецом. Теперь он желал, чтобы Платон любил его одного и говорил лишь с ним. Таким образом, если в первый раз философа едва не погубила ненависть одного тирана, то во второй раз угрозой стала странная привязанность другого.

Узел этих мучительных и сложных отношений был внезапно разрублен вспыхнувшей войной. Дионисию пришлось расстаться с Платоном. Отпуская его, он обещал к весне вернуть Диона в Сиракузы.

Но война затянулась, и тиран не спешил выполнить свое обещание. Он писал Платону, чтобы Дион терпеливо ждал конца ссылки и не замышлял никаких козней.

Тем временем Дион приехал в Афины и стал постоянным посетителем Академии. Платон, который теперь связывал с ним все

надежды на политический успех, усердно занялся образованием Диона. Он готовил будущего реформатора.

В Афинах Дион расположил к себе многих, очаровывая своей скромностью, сдержанностью и умом. Он присматривался к жизни города, и если замечал недостатки, то не порицал их, а с грустью говорил, что у себя на родине он видел то же.

Слух о популярности Диона, который расцвел под сенью платоновской Академии, дошел до Дионисия. Им снова овладел приступ ревности. Сначала он пытался заглушить его тем, что собрал вокруг себя новый штат философов, делал вид, что и без Платона может быть причастен любомудрию. Но скоро желание увидеть Платона разгорелось в нем с новой силой. Он опять стал писать в Афины. Старый философ с изумлением убеждался в том, что тиран не намерен отступить от своей цели. То он слал Платону ультиматум, требуя его приезда, а в случае отказа угрожал лишить Диона средств, то уговаривал Архита Тарентского послать в Афины человека, который убедил бы философа приехать. Писал он письма и Диону.

Все это не могло не польстить самолюбию Платона. Наконец в нем по-настоящему стали нуждаться! Правда, он уже знал цену царской благосклонности, но слишком сильно было в нем желание начать свой социальный эксперимент, и поэтому он был готов на многое закрыть глаза. В третий раз решил Платон испытать судьбу и отправился по знакомому пути в город, в котором перенес столько неудач и невзгод.

Дионисий был в восторге, он окружил Платона заботой и почетом. Но эта вспышка вскоре стала угасать, и Платон окончательно убедился, что Дионисий мог только болтать и не был способен провести в жизнь хотя бы один из проектов Платона. Единственным, кто мог бы это сделать, был Дион — философ, политик и умный дипломат. И Платон начал осторожно заговаривать с правителем о возвращении опального. Дионисий сначала уклонялся от неприятного разговора и обрушивал новые потоки милостей на философа, чтобы заставить его молчать. Видя, что это не помогает, он решил сломить философа силой. Тиран поселил Платона среди наемников, которые ненавидели афинянина и всячески его оскорбляли. Еще шаг, и мудрец мог оказаться в тюрьме или проданным в рабство...

И на этот раз Платона спас старый Архит, приславший в Сиракузы угрожающее письмо. Дионисию пришлось уступить, и он дал разрешение злополучному философу покинуть город. Говорят, когда они расставались, тиран спросил:

— Что же, Платон, ты, верно, много ужасов расскажешь про меня своим друзьям-философам?

— Помилуй,— рассмеялся Платон,— у нас и так много тем для бесед, чтобы нам вспоминать о тебе.— Он мог ответить своему мучителю только спокойным презрением.

Тем временем Дион уже успел навербовать немало сторонников среди афинян и эмигрантов. Он решил больше не ждать и высту-

пить против тирана с оружием в руках. Он знал, что в Сиракузах недовольны Дионисием, и надеялся на поддержку народа.

Дион звал с собой Платона, но тот слишком устал от всех мытарств и отказался участвовать в походе. К тому же он был уже стар — приближалось его семидесятилетие. Платон все яснее чувствовал, что Академия для него единственное прибежище среди неудач и скитаний. Зато многие друзья Платона примкнули к Диону.

В 358 году пять кораблей, нагруженных оружием и отрядами наемников, двинулись под началом Диона к Сиракузам. Началась гражданская война.

Диону удалось застигнуть тирана врасплох: его не было в городе, и жители быстро перешли на сторону Диона. «Из тех сиракузян,— говорит Плутарх,— что были внутри городских стен, самые известные и образованные вышли в белых одеждах навстречу к воротам, а простой народ тем временем расправлялся с друзьями тирана и хватал так называемых «осведомителей» — нечестивых, ненавистных богам людей, которые шныряли по городу, смешиваясь с толпой, все выспрашивали, вынюхивали и потом доносили тирану, каковы настроения и речи каждого из граждан»[20]. Среди этого всеобщего восстания в город вступил Дион. Он был в блестящих парадных доспехах и походил на древнего героя. Дион провозгласил, что явился низложить деспотию.

Однако победа была закреплена не сразу. Уже после вступления Диона в Сиракузы Дионисий делал усилия овладеть положением и едва не рассеял отряды Диона. Но в конце концов все попытки были отбиты и тирану пришлось бежать.

Дион стал хозяином положения в Сиракузах. Когда Платон узнал об этом, он написал ему: «Взоры людей всей Земли,— может быть, это смело сказано,— направлены в одну точку, а в ней главным образом — на тебя. Итак, будучи человеком, на которого обращено общее внимание, готовься показать себя древним Ликургом или Киром или любым другим, кто когда-либо, как казалось, отличался и характером и знанием государственных дел»[21].

Но оказалось, что торжествовать еще рано. Вскоре стали доходить слухи о беспорядках и борьбе за власть в Сиракузах. В 354 году мечта Платона рухнула именно в тот момент, когда она была так близка к осуществлению. Захватив власть силой, Дион сам пал жертвой насилия. Он был убит заговорщиками.

Платона глубоко потрясла смерть человека, с которым он был связан многие годы и на которого возлагал столько надежд. Горю философа не было предела. Казалось, какой-то рок разрушал все его начинания. Вместе с Дионом окончательно похоронил Платон свои чаяния. Сицилийское убийство представлялось ему самым страшным преступлением в истории. Платон писал, что заговорщики ему и всем людям причинили величайшее зло «тем, что погубили человека, желавшего жить по справедливости»[22]. На смерть Диона философ написал элегию:

Древней Гекубе, а с нею и прочим, рожденным в ту пору,
Женщинам Трои в удел слезы послала судьба.
Ты же, Дион, совершивший такое прекрасное дело,
Много утех получил в жизни от щедрых богов.
В тучной отчизне своей, осененный почетом сограждан,
Спишь ты в гробу, о Дион, сердце пленивший мое![23]

Философ рассматривал крах своих замыслов как горестную и нелепую случайность. Ему и в голову не приходило, что его Полис враждебен самым высоким и неотъемлемым правам и свойствам человека. Он проклинал низость и честолюбие тиранов, гражданские смуты и измену, которые помешали ему осчастливить людей. Смерть Диона навела его на мысль, что в мире действуют темные и косные силы, упорно противящиеся реализации идеала.

Но для памяти Платона неуспех его, пожалуй, был благом. Если бы сиракузский правитель действительно установил платоновский режим, то философ оказался бы в числе исторических преступников. В сознании человечества он жил бы не столько великим идеалистом, сколько основателем жестокого деспотического строя. И без того уже на его образ навсегда легло темное пятно, которое не могут смыть никакие ссылки на добрые побуждения Платона.

Добро без свободы неизбежно оборачивается злом.

Глава двадцать вторая

ЛОГОС И ХАОС. ОТРЕЧЕНИЕ ОТ СОКРАТА

Афины, 354—347 гг.

> Мудрые язычники в философии своей и познании достигли даже до лица Божия, однако не смогли ни увидеть, ни познать Его.
>
> *Яков Беме*

Политические неудачи Платона и его отлучки из Афин нисколько не сказались на его детище — Академии. Она уже стала вполне сформировавшейся школой, которой, кроме самого философа, руководили некоторые его ученики. В Академии разрабатывались самые различные вопросы: последователи Платона стремились придать его учению более стройный вид. Они толковали книги философа и все чаще требовали от него уточнений и разъяснений. Среди учеников особенно выделялся *Аристотель* из Стагира (384—322). Восемнадцатилетним юношей он приехал в Афины. Платон в это время отсутствовал, и к его возвращению ученик был уже начинен недоуменными вопросами, с которыми немедленно приступил к учителю. Платон был поражен ранним развитием и остротой интеллекта нового адепта школы; Аристотелю мало было усвоить дух платонизма, он хотел увязать воедино все его положения. От своего отца-медика Стагирит унаследовал страсть к исследованиям природы, и, вероятно, его высказывания не раз ставили учителя в тупик: ведь прежде Платон относился к естествознанию несколько свысока, а теперь оказывалось, что его учение будет весьма уязвимым, если не осветить и эту область.

Платон внимательно прислушивался к доводам Аристотеля, которого называл «умом» Академии. Он стал серьезно задумываться

над тем, не пришло ли время дать целостную концепцию космогенеза. Его уже давно тревожила неясность теории эйдосов. В книге «Парменид» он сам подверг ее критическому анализу. Нужно было более четко сформулировать принцип взаимосвязи Царства Идей и видимого мира. Этого к тому же требовали друзья Платона — пифагорейцы.

Была еще одна причина, побудившая философа начертать схему космогонии. Провал политических планов оставил глубокий след в его душе. Силы, которые, по мнению Платона, противились гармонии, нуждались в описании и объяснении; им нужно было найти место в единой картине Вселенной и общества людей.

Так родился замысел одной из последних книг Платона. Она была названа «Тимей» по имени главного персонажа беседы. Примечательно, что Сократ уже оттеснен в этой книге на задний план; фактически он только слушатель, а Тимей — учитель. Престарелый философ в это время уже почти совсем отходит от «сократовского» метода, он не спорит, а только излагает. Книги его из «разговоров» превращаются скорее в монологи одного из собеседников. Важно и то, что Тимей являлся одним из известных пифагорейцев. Платон теперь все чаще обращается к пифагорейской литературе, и злые языки даже утверждали, что его «Тимей» списан с трактата пифагорейца Филолая. Это, конечно, нелепое предположение, ибо Платону незачем было прибегать к плагиату; но огромное влияние на него пифагорейской теософии несомненно.

* * *

Начиная трактат о мироздании, Платон хочет как бы проститься со своим «совершенным градом». Ему нелегко признать его химерой. Он вспоминает о старинном предании, которое восходило к его прапрадеду Солону, якобы привезшему его из Египта. Согласно рассказу жрецов, к западу от Греции в глубокой древности существовал большой остров Атлантида. Это была могущественная держава, строй которой будто бы совпадал с тем, который Платон проектировал в «Государстве»[1]. Впоследствии страшная катастрофа постигла Атлантиду и она погрузилась в море.

При помощи этой легенды Платон, видимо, хотел убедить себя и учеников, что его мечта — не пустое изобретение, но некогда была реальностью. Только слепые силы разрушили порядок, построенный по образцу идеального Полиса.

В судьбе Атлантиды, как и в собственном поражении, Платон усматривает зловещие признаки: он приходит к выводу, что принципам меры, равновесия, порядка всегда противостоят какие-то противоположные им начала и, не учитывая их, невозможно понять мировой строй.

В поисках этого таинственного противника Платон обращается к вопросу о происхождении космоса и его стройности. Существовало ли упорядоченное мироздание извечно, спрашивает Платон,

«или же оно *возникло*, выйдя из некоего начала?» Ответ для философа ясен: «Оно возникло: ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением*, возникают и порождаются. Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине»[2]. Здесь Платон шел по пути, проложенному Анаксагором. «Конечно,— продолжает он,— Творца и Родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать». Две идеи могут, по мнению философа, служить здесь ориентирами: мысль о благости Творца и стройный порядок природы. Из них явствует, что *Демиург*, то есть Создатель, образуя мир, имел перед собой некий совершенный архетип. «Ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его Демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному (образцу), постижимому с помощью рассудка и разума»[3]. Но философ тут же еще раз оговаривается: выразить эти тайны в точных терминах разума едва ли возможно. «Нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего»[4]. Это прежде всего касается «побуждения», которое привело Творца к созданию мира. Этим побуждением можно назвать благость Создателя, который «пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому»[5]. Одним словом, цель творения — это *приближение* ограниченного и обусловленного мира к идеалу Безграничного и Абсолютного Божества. Верховный Разум, или Логос, творит *целостный* мир по образу эйдосов, а в конечном счете — своего совершенства.

Космос не есть что-то раздробленное или мертвое; он сотворен как «единое видимое живое существо»[6]. Оно подобно гигантской сфере, которая должна обладать разумом и душой. Идею *мировой души* Платон заимствовал у пифагорейцев. Она представлялась философу как бы пограничной областью между двумя мирами — миром вечных идей архетипов и зримым планом бытия. Вселенская душа была создана первой и послужила объединяющей основой для космоса. Мировое же тело, согласно Платону, организовано по принципу, напоминающему законы сохранения в современной физике: оно «устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и через себя само»[7].

Это глубокое и плодотворное представление о мире как об организме было впоследствии развито во многих философских системах и научных теориях. Платоновская модель космоса чем-то напоминает эйнштейновскую.

Платон выдвигает догадку, будто мировая материя — это не просто конгломерат элементов, но некий континуум Пространства-Времени, замкнутый в самом себе. Он есть та среда, в которой Демиург формирует все, но само по себе Пространство-Время

---

* «Мнение» в терминологии «Парменида» Платона — знание видимого мира.

трудно определить в силу отсутствия в нем обычных «качеств». Это также перекликается с современной физикой, которая усматривает в основе материи трудно моделируемые процессы. Говоря о теории материи, Вернер Гейзенберг пишет: «Подобно тому как у Платона, дело выглядит так, будто в основе этого сложного мира элементарных частиц и силовых полей лежит простая и прозрачная математическая абстракция».

Согласно Платону, взаимодействие мира эйдосов и Праматерии придает космосу законченный и стройный вид. Таким образом, философ выдвигает мысль о *несотворенной* основе тварного мира.

Но откуда же взялась Праматерия, в лоне которой проявляет себя Демиург?

Ответ на этот вопрос Платон дает тот же, какой давали и прежние философы, и древние мифы. Праматерия — извечна. Демиург лишь привел ее в гармонический порядок[8]. «Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок»[9].

Таким образом, процесс миротворения есть процесс активности Логоса в царстве вечного Хаоса.

Эту замечательную догадку о том, что в природе есть нечто противящееся структурности, Платон опять-таки излагает на языческий лад. Подобно тому как в древних космогониях Хаос никогда не может быть побежден силами гармонии, так и в «Тимее» черты несовершенства остаются *неизбежными* в нашем «наилучшем из миров». Создание Вселенной закончено, и она охватывает все видимое единым кругом. Полностью изгнать из нее хаотическое начало не под силу и самому Демиургу, ибо оно связано с властью Ананке — Необходимости. «Из сочетания Ума и Необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, Ум одержал верх над Необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось».

Поэтому Платон считает, что для верного описания рождения Вселенной, кроме божественного Разума, «следует привнести также и вид *беспорядочной причины*»[10]. И хотя Логос во многом упорядочил Хаос, этот последний, в сущности, необорим.

В свое время П. Флоренский, желая подчеркнуть «народные» корни платонизма, указал на его тесную связь с магией[11]. Это очень верная идея, но она свидетельствует скорее о слабости Платоновой мысли, которая не смогла освободиться от древнеязыческих пут. Один из явственных признаков магизма в учении Платона — это представление о круговой замкнутости как высшего, так и низшего мира. Символ небесного совершенства в платонизме — круг; он является идеалом и для земного бытия. «Мы должны,— говорит он,— подражая безупречным круговращениям Бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас»[12]. Но эта «гармонизация» мира, в сущности, лишена перспективы, ибо никогда не приведет его к состоянию качественно иному, нежели теперь; для Все-

ленной возможны лишь небольшие улучшения, так как она обречена на неразрывную связь со своей другой «причиной» — Судьбой-Необходимостью. Поскольку же «лучшее из возможных» мироздание является своего рода *компромиссом* между добром и злом, Логосом и Хаосом, то человеку не остается ничего иного, как *примириться* с фактом несовершенства. Мятеж против зла, апокалиптическая надежда — все это оказывается чуждым Платону, наследнику магического миросозерцания.

* * *

Новая концепция универсума заставила Платона еще раз наметить пути для устроения общества. Правда, он больше не решался сам входить в политические дела, но пересилить в себе тягу к реформаторству он не мог.

Теперь Платон исходил уже из мысли, что «все человеческое зависит от Судьбы и случая»[13]. Поэтому философ отказался от надежды установить идеально налаженное общество на земле. Как мир есть безнадежное смешение добра и зла, так и социальный строй должен иметь в виду порочность и слабости людей.

С такой установкой Платон писал свою последнюю книгу «Законы» — детище его закатных дней. Она лишена уже того блеска, который отличал его прежние диалоги. Собеседники в «Законах» — старики, они в основном лишь слушают рассказ о некоей колонии на Крите. Сократа здесь нет и в помине. Видимо, автор чувствовал, что книга, по сути дела, содержит отрицание идей учителя. Если раньше Платон как бы вел непрестанную беседу с умершим, то теперь кажется, будто он стыдится его.

Мало того, что здесь полностью отброшена Сократова идея права, даже «философы-правители» оказываются уже ненужными. Спасение Платон отныне видит только в *твердой власти*. Хотя она представлена не одним тираном, а группой вождей, это нисколько не смягчает ее деспотического характера[14].

Город должен быть построен по определенному плану. Все граждане наделяются землей, которая, однако, остается собственностью государства.

Если и прежде Платон ориентировался на Спарту, то теперь его город-казарма еще больше приближается к спартанскому образцу. У власти должны стоять старые люди, лишенные увлечений и иллюзий.

Все тяжелые работы в Городе падают на плечи рабов и иноземцев. Рабство увековечивается[15]. Жизнь «свободных» граждан проходит под бдительным наблюдением властей. Этому способствует система взаимного шпионажа. Особое значение придается спорту и военному делу. С двадцати лет начинается долгая армейская служба.

Чтобы человек не имел возможности предаваться праздности, он должен быть все время чем-то занят: упражнениями, пением,

работой, назначенной правительством. Оно будет указывать, какие развлечения допустимы, какие нет. Искусство — особенно опасная область; авторов, которые в чем-либо нарушат строгие порядки, ждут суровые уголовные кары. Скульптор не свободен ни в сюжете, ни в выборе материала. Музыкант не имеет права писать чистую музыку без слов: песни должны быть патриотического и воспитательного содержания. Недремлющее око направлено и на театр — любимый греками театр. «Не ожидайте же,— обращается Платон к драматургам,— что мы так легко позволим вам раскинуть у нас на площади шатер и привести сладкоголосых артистов, оглушающих нас звуками своего голоса; будто мы дадим вам витийствовать перед детьми, женщинами и всей чернью и об одних и тех же занятиях говорить *не то же самое, что говорим мы,* но большей частью даже прямо противоположное. В самом деле, мы — да и все государство в целом,— пожалуй, совершенно сошли с ума, если бы предоставили вам возможность делать то, о чем сейчас идет речь, если бы должностные лица не обсудили предварительно, допустимы ли и пригодны ли ваши творения для публичного исполнения»[16].

Но особенно непримиримо относится государство «Законов» к посягательству на официальную идеологию. Таковой у Платона является уже не философия, а старое язычество. Оно должно служить делу гражданского «единомыслия». Платон помнит о свободе мнений, царившей в кружке Сократа, и, увы, боится ее. «У молодых людей,— говорит он,— возникают нечестивые взгляды, будто нет таких богов, признавать которых предписывает закон»[17]. Ирония судьбы! Это почти дословно то, в чем обвиняли Сократа...

Но Платон как будто совсем забыл об учителе, он требует, чтобы на всех, кто проявит идейные колебания, немедленно доносили. Врагам государственной веры он приготовил наказания: штрафы, изгнание и даже смертную казнь[18].

В «Законах» религия совершенно теряет черты чего-то живого и тем более индивидуального. Все частные и домашние святилища упраздняются; религиозные общества и тайные места молитвы запрещены. Культ строго расписан и является обязанностью всех лояльных граждан. Это и неудивительно: в его новом Государстве личность окончательно подавлена, атмосфера наушничества и страха парализует всякую нежелательную власти активность. Человек низведен до уровня послушного орудия в руках тирании.

В этом зловещем проекте Платон, по меткому замечанию Вл. Соловьева, окончательно совершил прямое принципиальное отречение от Сократа и от философии.

Когда читаешь «Законы», начинает казаться, что страницы этой книги написаны маньяком, тяжелым душевнобольным, дошедшим на старости лет до полного маразма. Но даже усматривая в «Законах» явные черты умственного и душевного расстройства, нельзя только этим объяснять дух книги. Еще работая над «Государством», философ поддался искушению поставить во главу угла не человека, а строй, в «Законах» же он сознательно заключил сделку

с Судьбой, всецело проникся презрением к личности, освятив насилие над человеческим духом.

Три основные линии эллинского миросозерцания пересеклись в Платоне. Величие его заключалось в прозрении высшего духовного мира, где человек находит свою небесную родину. Но кроме солнечного света Логоса, в его сознание проникает и обманчивый лунный свет дионисического дуализма; позади же всего грозно сверкают звезды ночного неба — Судьба и Необходимость. Столкновение этих трех начал и привело «идеализм» к духовному тупику. Недаром конец земного пути философа был окрашен пессимизмом и унынием.

О том, что мрачная тень нависла над седой головой основателя Академии в последние годы его жизни, свидетельствуют разные предания. Говорят, Платон сделался в это время необычайно угрюмым, сгорбился и ходил, не поднимая головы. Никто не видел улыбки на его лице. Жизнь его была трагедией, и, как положено в трагедии, она окончилась гибелью героя. Но, в отличие от участи героев Софокла или Еврипида, то была не физическая гибель, а глубокое внутреннее крушение. Впрочем, скоро пришла и смерть тела. Платон умер в 347 году. В то время ему было уже около восьмидесяти. Ученики погребли его неподалеку от Академии, в которой он вел с ними беседы в течение сорока лет.

Часть VI

АРИСТОТЕЛЬ И КОНЕЦ СТАРОЙ ЭЛЛАДЫ

Глава двадцать третья

ОТ АКАДЕМИИ ДО ЛИЦЕЯ

Афины, Малая Азия, Лесбос, Македония, 347—335 гг.

Удивление — начало философии.
Аристотель

Среди тех, кто претендовал стать преемником Платона, на первом месте был, разумеется, Аристотель. Основатель Академии всегда высоко ценил огромные познания и педагогический дар Стагирита. Нередко Платон поручал Аристотелю читать лекции и заниматься с учениками. И все же руководство школой досталось не ему: на это были свои причины. Из двадцати лет, проведенных Аристотелем в Афинах, половину этого времени он уже не мог считаться правоверным «академиком». Ему стало тесно в рамках платонизма, его влекла природа как неисчерпаемый объект изучения; и вообще у Аристотеля наметилось совсем иное отношение к жизни и задачам философии, чем у учителя. Согласно преданиям, в последние годы отношения между Платоном и его учеником ухудшились, хотя верность Аристотеля Академии доказывает, что до разрыва дело не дошло. Очевидно, Платона тревожил отход Стагирита от «идеализма», но даже пиетет перед наставником не поколебал Аристотеля: он говорил впоследствии, что никакие дружеские узы не могут заставить его отказаться от собственных взглядов[1]. Нелегкими были и отношения Аристотеля с товарищами. Говорят, что в Академии он многих раздражал своим насмешливым тоном и самоуверенностью. Но основной причиной того, что Аристотель не был избран главой школы, явилась его критика идей Платона. Мог ли Платон хотеть, чтобы ему наследовал человек, оспаривавший наиболее важные его концепции. Скорее всего именно сам Пла-

тон назначил себе другого преемника: им стал после смерти философа его племянник Спевсипп.

Сразу же после этого Аристотель покинул Афины и уехал в Малую Азию к атарнейскому правителю Гермию, с которым его связывала давняя дружба по Академии. Он женился на племяннице Гермия и поселился у него, всецело уйдя в научные исследования. Но через три года персидский царь Артаксеркс, которому подчинялась Атарнея, обвинил Гермия в измене; его арестовали, увезли в Сузы и там казнили.

Аристотель тяжело переживал трагическую гибель друга; ему пришлось оставить Атарнею и искать другое пристанище, где можно было бы заниматься любимой наукой. Вместе с семьей он решил перебраться на остров Лесбос к Теофрасту, тоже близкому ему человеку. Там он продолжил свои биологические изыскания, изучая размножение акул и морских ежей, органы слуха у рыб, наблюдая, анатомируя, ставя опыты.

Но вскоре в жизни ученого снова произошла перемена. Когда-то еще его отец, врач, служил при македонском дворе, теперь же царь Македонии Филипп стал настойчиво звать к себе Аристотеля. «У меня родился сын,— писал он,— но я менее благодарен богам за то, что они мне его дали, чем за то, что они позволили ему родиться в твое время. Ибо я надеюсь, что твоя забота и твои поучения сделают его достойным будущего государства».

Из этих слов явствует, что к тому времени философ уже приобрел известность. С другой стороны, пригласить Аристотеля входило в обширные политические планы Филиппа.

До тех пор Македония, затерявшаяся среди лесов, где еще бродили стада зубров, считалась глухой окраиной греческого мира. Южные полисы долго третировали ее как полуварварскую страну и не заметили ее возросшей мощи. Теперь Македония заявила о себе как новая грозная сила. Филипп, воспитанный в Фивах, мечтал придать своей династии блеск эллинской культуры. Этим он надеялся прочнее связать Македонию с остальной Грецией. Одновременно он готовился к покорению всей страны, усыпляя бдительность эллинов мирными заверениями.

Тщетно афинский оратор Демосфен громил Филиппа в своих речах, предсказывая, что скоро тот явится в Грецию с оружием в руках; большинство афинян не верило в это, а нашлись и такие, которые образовали промакедонскую партию, полагая, что сильная монархия — единственное спасение для разложившейся нации.

Аристотель, хотя и не был приверженцем этой партии, относился к Македонии с большой симпатией. С ней была связана его семья, в Афинах же он всегда оставался «метеком», чужеземцем.

В 343 году Аристотель прибыл в Македонию и впервые встретился со своим учеником — *Александром*. Наследнику шел тогда тринадцатый год. Это был мальчик с лицом архангела и темпераментом Ахилла. От матери, горячей последовательницы Дионисова

Платон и Аристотель
(Рафаэль. Фрагмент фрески «Афинская школа»)

культа, он унаследовал пылкость и необузданность, а от отца — политический ум и безмерное честолюбие.

Три года Аристотель и Александр провели вместе. Ученый привязался к подростку, в котором дикарь мог уживаться с утонченным эллином. Он приобщил его к греческой культуре; «Илиада» с тех пор стала настольной книгой Александра: даже в походах он не расставался с ней. Замечая раннее развитие царевича, Аристотель не боялся посвящать его в сложные философские проблемы. Александр, по словам Плутарха, «воспринял не только этическое и политическое учение Аристотеля, но приобщался к более глубоким учениям»[2]. Наследник гордился оказанным ему доверием и претендовал на монопольное обладание этими тайнами мудрости. Годы спустя он выражал недовольство тем, что Аристотель публикует свои книги. «Я хотел бы,— писал он учителю,— не столько могуществом превосходить других, сколько знаниями о высших предметах». Это, конечно, была поза, ибо вовсе не о философской деятельности мечтал молодой македонянин; в его желании стать единственным обладателем Аристотелевых познаний проявилась все та же ненасытная жажда власти, которая с детства владела Александром.

С тайной завистью следил юноша за успехами отца. Тот же сумел захватить выход к морю, разбить фокидян, владевших Дельфами, одну за другой присоединял к своей монархии афинские колонии. «Он мне ничего не оставит»,— жаловался Александр.

Филипп был искусным дипломатом; он знал, где нужно действовать подкупами и интригами, а где — силой и угрозами. При этом он повсюду продолжал твердить о своих мирных намерениях.

Обстановка в те годы напоминала время перед началом второй мировой войны. Демосфен видел, что Филипп, пользуясь раздробленностью Эллады, неуклонно расширяет сферу своего государства. «Мы равнодушно смотрим, как усиливается этот человек!» — восклицал Демосфен, выступая на собраниях в Афинах. Он не желал слушать тех, кто уверял, что Филипп призван стать вождем общеэллинского движения. «Он ничего общего не имеет с греками,— говорил оратор,— он варвар — жалкий македонянин, уроженец той страны, где прежде и раба порядочного нельзя было купить... и вот мы все еще медлим, проявляем малодушие и смотрим на соседей, полные недоверия друг к другу». Демосфен изобличал мнимое миролюбие Филиппа: «Или, может быть, про людей, которые устраивают осадные машины, вы до тех пор будете утверждать, что они соблюдают мир, пока они не подведут эти машины к самым вашим стенам?»[3]

Но, несмотря на все усилия врагов Филиппа, влияние промакедонской партии росло. В конце концов под ее давлением Афины призвали Македонию на помощь против соседей. Филипп с готовностью явился и под видом «помощи» начал настоящее покорение Греции.

Опомнившись слишком поздно, афиняне наскоро сколотили союз и осенью 338 года выступили против македонской армии. При Херонее противники встретились, и Филипп одержал полную победу. В битве отличился и юный Александр, который первым сумел обратить греков в бегство. После Херонеи был заключен мир, и Филиппа признали «вождем» всех эллинов. Старой полисной демократии пришел конец.

С этого времени Александр больше не возвращался к урокам Аристотеля. Ему уже было не до наук и философии — иные грандиозные планы теснились в голове юноши. К тому же возникла опасность, что отец не передаст ему свою власть.

В 337 году Филипп был убит заговорщиками. Афины обезумели от радости. Сам Демосфен, забыв о трауре, который он справлял по умершей дочери, облачился в белую одежду и публично принес благодарственную жертву. «Мальчишки» Александра он не опасался.

Между тем очень скоро грекам пришлось убедиться, что смерть Филиппа не освободила их. Александр, едва став царем Македонии, двинул свои фаланги на юг. Напуганные греки, не желая второй Херонеи, выразили ему покорность. Двадцатилетний «мальчишка», как и отец, был признан гегемоном всей Эллады.

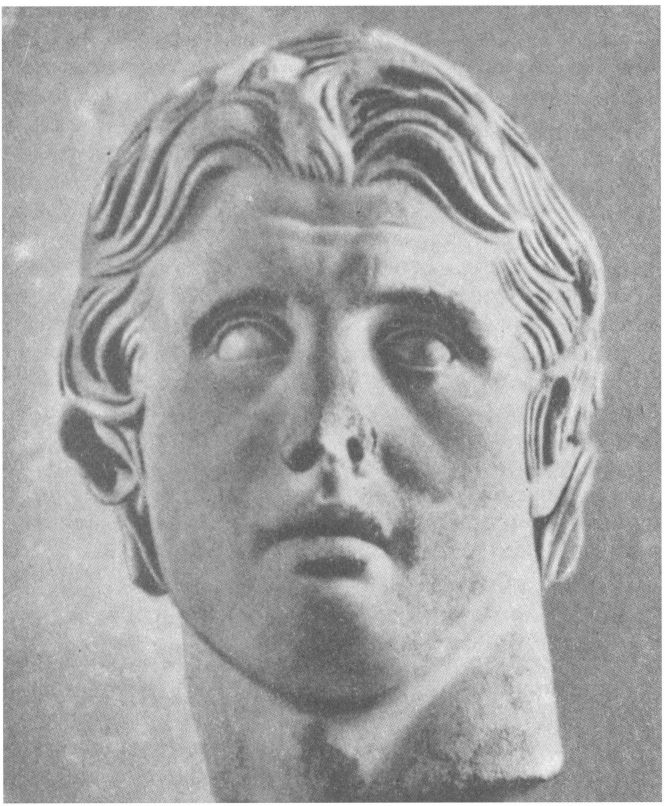
* * *

Аристотель тем временем понял, что в Македонии ему делать больше нечего; он решил вернуться в Афины и начать там преподавание философии. В лице Александра он получил могучего покровителя, а город Сократа и Платона был в его глазах наилучшим местом для работы. Обучение наследника принесло ему приличное состояние, он смог за это время собрать библиотеку и богатые коллекции.

Местом для своей школы Аристотель избрал рощу, примыкавшую к храму Аполлона Ликейского. Там, в гимнасии, получившем название Ликея, или *Лицея,* начал он свою деятельность исследователя и учителя. В Лицее был установлен неизменный распорядок дня: утром в кругу близких учеников Аристотель разбирал философские сочинения и излагал основы своей системы, а по вечерам устраивал общедоступные лекции для всех ищущих образования. Говорят, ученый имел привычку прогуливаться со слушателями по аллеям, беседуя на ходу, поэтому членов Лицея называли «перипатетиками», то есть прогуливающимися.

В гимнасии была создана обстановка, необходимая для научных занятий. Перед скамьями стояла белая доска, на которой преподаватель мог чертить схемы. Книги Аристотеля находились в распоряжении учеников. Для изучения анатомии был заказан большой атлас. Коллекции Аристотеля непрерывно пополнялись; говорят, сам Александр присылал ему редкие экземпляры животных[4].

Уже сам внешний облик Лицея указывал на его существенное отличие от Академии, где царицей наук была математика. Платон



Александр Македонский

называл земной мир мрачной пещерой, для Аристотеля же, напротив, обращение к природе было выходом из пещеры беспочвенных рассуждений. Как естествоиспытатель он должен был видеть в окружающем мире не тень, а реальность; как мыслитель он не мог удовлетвориться смелыми теориями и поэтическими мифами.

Человек в общем сухой и педантичный, Аристотель с юношеской страстностью относился к своим изысканиям. В то время как Платон парил в заоблачных высях, Аристотель был зачарован многообразием живых существ. Он считал, что в этой области любая мелочь заслуживает внимания. «Не следует,— писал ученый,— ребячески пренебрегать исследованиями незначительных животных, ибо в каждом произведении найдется нечто достойное удивления»[5]. Он вскрывал осьминогов, рассматривал внутренности жертвенных быков, прослеживал развитие цыпленка в яйце, изучал глаз крота. Зоологических сведений он собрал больше, чем все ученые до него

и на протяжении двадцати веков после него. В книгах Аристотеля описано свыше пятисот видов животных, которые впервые в истории он сумел классифицировать. Замечательно, что в некоторых отношениях он превосходил даже своего продолжателя Карла Линнея. Работы Аристотеля по биологии оставались классическими в течение долгого времени; ими восхищались Бюффон и Дарвин. Предваряя Кювье, Стагирит сформулировал закон соотношения органов и задолго до Дарвина указал на «борьбу за существование» в природе.

Работоспособность Аристотеля была почти сверхъестественной. Он написал около трехсот больших трактатов, в которых исследовал проблемы зоологии, физики, астрономии, психологии, этики, политики, метафизики[6]. Это был редчайший пример того, как полнота наук целой эпохи вместилась в одной гениальной голове. Даже такого универсала, как Леонардо, нельзя сравнить с Аристотелем: за что бы Стагирит ни брался, он все доводил до конца, в совершенстве овладевая предметом.

Дошедшие до нас сочинения Аристотеля зачастую представляют собой лишь конспекты лекций, собранные его учениками, но и в них поражает сила его интеллекта, глубина наблюдательности, точность выражений и тщательность анализа.

Однако будь Стагирит только ученым, нам пришлось бы говорить о нем лишь вскользь. Но этот могучий мозг, переработавший необъятную информацию, не остановился на одних фактах и их классификации. Научные открытия и обобщения Аристотеля служили его главному замыслу: создать универсальный философский *синтез*, который, преодолев слабые стороны «идеализма», смог бы заменить учение Платона.

В то время как у Платона началом философии являлось отрешение от чувственного мира, у Аристотеля *изумление* перед этим миром более всего способно пробудить философскую мысль[7]. Он утверждал, что человек, умеющий наблюдать, не может не задумываться над тем, откуда происходит это поразительное совершенство природных структур. Иными словами, Аристотель, являясь человеком науки, отнюдь не отказывался от поисков высшего Начала, которые одушевляли его предшественников. При этом если Ксенофан и Анаксагор прочитали в книге природы лишь несколько строк, то Стагирит изучил целые ее страницы и обширные главы. Чистым фактологом он никогда не был: в многообразии явлений космоса упорно искал он типичного и закономерного. «Наука,— говорил он,— направлена на общее и обусловленное необходимостью. Необходимое есть то, что не может быть иным»[8]. С явлениями бессвязными науке нечего было бы делать; отсюда ее зависимость от четких правил мышления, от логики.

Вера в реальность окружающего мира, к которой, вопреки Пармениду и Платону, пришел Аристотель, сочеталась у него с верой в разум. Естествознание и сократовская традиция побудили его ввести умозрение в строгое рациональное русло. Наблюдатель и экс-

периментатор, Стагирит в сфере абстракций чувствовал себя столь же свободно, как в зоологии и физике. При чтении книг Аристотеля, посвященных теории знания и логике, видно, с каким наслаждением погружается их автор в мир прозрачных силлогизмов.

Аристотель не подходил к разуму как к чему-то данному, а с такой же тщательностью анатомировал умственный аппарат человека, с какой вскрывал морских ежей на Лесбосе. Повинуясь его воле, орудия интеллекта выстраивались в ряд, подобно организованной и дисциплинированной армии. Труды Аристотеля и поныне остаются образцом филигранной отделки доказательств. Обобщая законы мышления, он впервые фиксирует логические фигуры. «Речь, в которой из известных посылок вытекает нечто новое», то есть *умозаключение*, представляет для Аристотеля основную гарантию верности исследования[9].

Он является поэтому наиболее ярким представителем одноплановогo, «эвклидовского» разума и стоит на точке зрения, весьма далекой от той, которую развивала парадоксальная логика индийских мудрецов. «Реальность существует» — такое или подобное утверждение не имело для него смысла. Антиномии представлялись ученому лишь ошибками разума, покинувшего единственно надежную почву — рациональное обоснование.

Правда, Аристотель считал, что невозможно установить формально-логическую связь абсолютно всего. Он сознавал, что есть некие исходные посылки и недоказуемые пункты, на которых доводы строятся как на аксиомах. «Начало доказательства,— говорил он,— не есть доказательство»[10]. Однако его самого прежде всего интересовало то, что доказательствам уже подчиняется. И вот язык философа становится точным, сжатым, сухим, чуждым всякой поэтичности и «импрессионизма»: ни один метафизик до него не заключал своих мыслей в столь прочную кристаллическую форму, даже Платоновы «Теэтет» и «Парменид» не идут здесь ни в какое сравнение. Платон всегда оставлял поле для игры воображения и творческой свободы, учение же Аристотеля оттесняет интуицию на задний план. Превыше всего он ставит проверку, аргументы, выводы.

Вооружившись этим *органоном* (орудием), Аристотель подошел ко всему сущему как объективный исследователь. Он терпеливо конструировал грандиозную систему, в которой должны были найти себе место нравственность и зоопсихология, вращение светил и связь элементов и, наконец, сам высочайший божественный Принцип бытия.

Глава двадцать четвертая

НАУЧНАЯ МЕТАФИЗИКА

> Великое дело — чистая наука... Но на вопросы: откуда, куда и зачем — она не дает ответа.
>
> *А. Гарнак*

Сколь бы разнообразными ни были научные интересы Аристотеля, в итоге они были направлены на главный вопрос греческой философии: что представляет собой реальность, в которую погружен человек. С этой проблемой он связывал особую отрасль знания — «первую философию». Впоследствии она была названа метафизикой[1]. Построение ее Аристотель предварял обзором предшествующих философских систем. Поскольку он был убежден в однородности законов мысли, то мог надеяться обнаружить нечто ценное и у своих предшественников; анализ их ошибок нередко становился отправной точкой рассуждений Аристотеля.

Первыми он рассматривал тех, кто «устанавливает Начало в виде материи»,— милетцев, Эмпедокла, Демокрита. С одной стороны, их «материализм» прав, ибо Вселенная действительно состоит из вещества. Об этом свидетельствуют наши чувства. «Лишенный ощущений,— говорит Аристотель,— ничему не может научиться и ничего не может постичь»[2]. Но это не дает человеку права все сводить к материи. Во-первых, очевидно, что в мире существуют и «вещи бестелесные»; их происхождение из материи доказать невозможно. Во-вторых, может ли материя объяснить саму себя? «Ни дерево, ни медь сами не являются причиной, почему изменяется каждое из них, и не производит дерево — кровать, а медь — статую, но нечто другое составляет причину происходящего изменения. А искать причину — значит искать *другое начало*»[3]. Если же мы видим

разумную причину в творениях человека, то как могут «небо и наиболее божественные из видимых вещей» образоваться без причины, выше их стоящей?

Это понимал уже Анаксагор, которого Аристотель называет единственным трезвым среди пустословов за то, что он первым указал на космический Разум как на причину мирового порядка. Но Анаксагор, по мнению Аристотеля, не развил своей идеи до конца, ибо, рассматривая Разум как «машину для создания мира», он не проследил, как Разум отображается в устройстве природы, а ведь даже мельчайшие ее детали как-то связаны с Первопричиной.

Не удовлетворяет Аристотеля и теория эйдосов Платона, так как она не может объяснить происхождения мира. Платон и его ученики, «стремясь получить причины для здешних вещей, ввели другие предметы, равные этим вещам по числу»[4]. Получилось лишь два между собой не связанных ряда. Эйдосы, по мнению Аристотеля, «не являются для этих вещей причиною какого-либо движения и изменения»[5]. К тому же, если эйдосы находятся в мире, то их нет в запредельной идеальной сфере, а если они пребывают там, то их нет в мире вещей. «Говорить же, что идеи — это образцы и что остальное им причастно, это значит,— утверждает Аристотель,— произносить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами»[6].

Далее, если эйдосы соответствуют любому понятию, которое в состоянии выработать ум, то их окажется бесконечное число, а одна и та же вещь может быть отнесена к разным классам и, следовательно, соответствовать нескольким идеям. Помимо того, между вещью и идеей стоит связующее их понятие, а из этого приходится выводить новую «идею соотношения», из нее — следующую и так без конца. Эту трудность заметил уже и сам Платон и пытался ограничить число идей. Но в любом случае оставалась неясной связь между эйдосами и видимым миром.

Аристотель не отвергал целиком учение Платона; напротив, он ставил себе задачу устранить из «идеализма» его недостатки и подвести под него более прочный фундамент. Он был согласен с учителем в том, что «без общего невозможно получить частного»; родовые понятия — важнейшее условие правильного познания. Но в том обособленном виде, в каком они существуют у Платона, они не могут являться «основой» конкретных и единичных вещей. Эту основу следует, по Аристотелю, искать в самой природе, ибо подлинная реальность заключена непосредственно в *данной* вещи. Действительна не абстрактная идея Сократа, а именно тот *неповторимый* Сократ; единичен и в то же время реален этот медный шар, лежащий на столе. Что делает их обоих именно тем, что они есть? Ответив на этот вопрос, человек получит возможность найти важнейший принцип мирового устройства.

Достаточно ли, спрашивает Аристотель, одной материи для того, чтобы кусок меди стал шаром? Нет, таковым делает его *форма*. И что бы мы ни взяли: человека, животное, дерево, камень,— мы

легко убедимся, что без формы они никогда не являлись бы тем, что они есть сейчас.

Форма — не просто абстрактное понятие. «Я хочу сказать,— замечает ученый,— что делать медь круглой — это не значит делать «круглое» или шар как форму, но — делать нечто другое, именно реализовать эту форму в другом, ибо, если делается сама форма, ее надо было бы делать из чего-нибудь другого»[7]. Это «другое», субстрат для формы, и есть *материя*, которая сама по себе не может быть причиной конкретных вещей.

Скульптор делает статую из мрамора, но она не была бы сделана, если бы ваятель не придал ей желаемую форму; и в то же время, не имей он в руках материала, статуя не появилась бы на свет.

Итак, для возникновения любого предмета необходимы *два* взаимопроникающих начала — материя и форма. Материя — это потенция, возможность реализовать форму. Отделить их в природе друг от друга можно лишь теоретически, ибо среди видимого мира нет материи без формы и формы без материи.

Соотношение этих начал достаточно сложно. Например, материей для дома служит кирпич, кирпич, в свою очередь, есть форма для глины, глина же возникает из земли, воды и так далее. Таким образом, являясь в одном случае чем-то «оформленным», вещь может стать «материей» для новой, более сложной формы; и эта диалектика двух начал закономерна и целесообразна.

Но что произойдет, если мы будем углубляться в недра вещества по цепи его сменяющихся форм? Мы — пусть теоретически — в конце концов дойдем до вечной *Праматерии*. Как и Платон, Аристотель характеризует ее лишь отрицательными определениями. Хотя в окружающем нас мире нельзя увидеть «чистой» материи, но если взять за скобки все ее «формальные» облики, то в основе окажется нечто, лишенное обычных качеств. Это — материя, «постигаемая умом», ее нельзя отождествить ни с одной из стихий, ибо они уже связаны с той или иной формой. Однако тот факт, что «формообразование» осуществляется с трудом, заставляет Аристотеля согласиться с Платоном в том, что в Праматерии есть нечто противоположное мировой целесообразности, а именно Ананке, которую «нельзя переубедить, ибо она идет наперекор движению, происходящему по выбору и согласно разумному убеждению»[8].

В отличие от материи, сжатой в тисках Необходимости, форма — это творческое начало природы. С каждой ступенью бытия она усложняется, восходя ко все более совершенным типам, и увенчивается на неприступной высоте «формой форм» — чистой Энергией.

Таким образом, основной закон мироздания следует искать в соотношении чистой Материи и чистой формы. Аристотель раскрывает его через понятие *движения*.

Вся природа являет себя как нечто подвижное: вращение небесных сфер, окружающих «центральное тело Вселенной» — зем-

лю*, движение живых существ, механическое перемещение неодушевленных тел — все это лишь виды движения, без которого нет космоса. Аристотель настаивает на том, что вопрос о движении для философии важен не меньше, чем для физики; он сетует на то, что прежние мыслители «беспечно оставляли его в стороне».

Когда вещь приводится в движение, то очевидно, что ее движет нечто другое. Но, вызывая движение, это другое само движется; следовательно, для него тоже нужно искать источник движения, и конца этому не предвидится.

Для разрешения возникшей трудности Аристотель обращается к принципу *причинности*. Он вытекает для него из наблюдений над причинной связью в природе и из логики как «закон достаточного основания». Но в силу этого принципа *последняя Причина* движения должна стоять *вне причинно-следственной цепи*. В противном случае цепь распадается на отдельные звенья. «Должна быть,— говорит философ,— среди вещей некоторая причина, которая будет приводить в движение и соединять вещи»[9]. Эта причина и есть высшая Форма, которая логически может находиться лишь по ту сторону круговорота Вселенной. «Некоторая вечная неподвижная Сущность должна существовать необходимым образом»[10]. «Сущность бытия, которая занимает первое место, материи не имеет: это вполне осуществленная Реальность. Значит, то первое, что движет, само оставаясь неподвижным, едино и по логической формулировке и по числу»[11].

В противоположность Праматерии эта чистая Форма есть источник движения и представляет собой абсолютную Мысль. Она свободна от всего изменяющегося и погружена в саму себя.

Человек лишь изредка возвышается до чистого созерцания, Божество мыслит всегда; это не мысль о чем-то, но Мысль как таковая в абсолютно отрешенном виде.

Умственная деятельность приносит человеку наслаждение, но оно несравнимо с вечным блаженством космического Интеллекта. «Ему присуща жизнь, ибо деятельность его, как она есть, сама по себе, есть его жизнь, самая лучшая и вечная»[12].

Итак, Божество в понимании Аристотеля — это необъятный Разум, который так же мало знает о копошащемся где-то маленьком мире, как солнце — о цветке, тянущемся ему навстречу. И тем не менее именно божественное Начало вращает космическое колесо.

Как же это возможно, если Бог стоит над Вселенной, не соприкасаясь с ней? Он, отвечает Аристотель, сообщает ей движение, не механически, а действуя «как предмет желания, как предмет мысли»[13]. Мир созидается силой духовного *притяжения*.

* * *

Изучая животных, Аристотель пришел к выводу, что «не случайность, а целесообразность налична во всех делах природы»[14].

---

* Аристотель был геоцентристом.

Иерархия живых существ воспринималась им как последовательные завоевания «формы» в царстве материи. Когда мастер или художник создает свое произведение, он имеет перед собой цель. Такая цель, но *бессознательная*, есть и в организмах. Благодаря их внутренней устремленности к совершенству, они восходят по ступеням совершенства. Этот формообразующий принцип Аристотель назвал *энтелехией*. Она проявляется в порыве природы к высочайшему совершенству чистой формы. Разумность космического устройства возрастает по мере приближения к человеку. Разум брезжит уже в животных, но по-настоящему он раскрывается лишь в человеческом мышлении, которое по своей природе ближе всего к божественной Сущности и является высшей ступенью мироздания.

Аристотелева концепция «материи» и «формы» ведет к отрицанию платоновского спиритуализма и теории переселения душ[15]. Философ выдвигает исключительно важную мысль о целостности человека, которую, однако, дает в виде наброска. Он только указывает на принципиальное отличие разума от всей психофизической структуры человека. Но Мысль, по Аристотелю, занимает особое место в природе. «Так как ум,— говорит он,— мыслит все, ему необходимо быть не смешанным ни с чем, по выражению Анаксагора, чтобы властвовать, то есть чтобы познавать»[16]. Отсюда вытекает, что разум, в отличие от всего прочего, не подвержен разрушению. Вопрос же о способе соединения разума с «душой» и телом философ, изменяя своей обычной последовательности, оставляет открытым[17]. Во всяком случае, разум для него — это то, что способно познавать верховную форму. В отличие от прочих живых существ, человек уже сознательно стремится к Богу и находит радость в созерцании его совершенства. «Влечение,— говорит Аристотель,— вызывается тем, что кажется прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что на самом деле прекрасно». Именно поэтому вселенская Первопричина движет мир «как предмет любви, между тем как все остальное движется, находясь в движении»[18]. Это универсальное тяготение Любви превращает мир в живое существо, жаждущее достичь божественного бытия.

Все вышесказанное наводит на мысль, что Аристотель должен был принять эволюционизм Анаксимандра. Ведь его учение о градации совершенства по существу так близко к идее всеобщей Эволюции. Но на самом деле Аристотель видел развитие лишь в поперечном срезе[19]. Вселенная у него как бы застыла, вытянувшись гигантской ступенчатой пирамидой в своем тщетном порыве к Богу. Она обречена томиться любовью к Божественному, но никогда его не достигнуть. Здесь Аристотель, как и Платон, остался верен языческому пессимизму.

Впрочем, для самого ученого это не было существенным: он вполне удовлетворялся стройностью своей картины бытия. Ему важнее всего было объяснить и увязать между собой все, что открывалось взору человека-исследователя, и он мог быть доволен своей работой. Действительно, всеобъемлющий синтез философа включал

в себя не только законы мысли и природы, но и указывал на связь космоса с его Первопричиной.

При всех своих недостатках система Стагирита производила внушительное впечатление законченности. Недаром она отбрасывала тень так далеко в века: влияние Аристотеля мы находим и в естественнонаучных взглядах Василия Великого, и в учении Иоанна Дамаскина, и особенно в богословском синтезе Фомы Аквината.

Однако на дохристианский мир Аристотель оказал куда меньшее воздействие, чем его учитель Платон с его «философской религией». «Научная метафизика», объясняя многое, в силу своего характера оставляла в стороне проблемы, которые более тревожили человека. Есть существенная разница между теоретической любознательностью и исканием истины, открывающей смысл жизни. Учение Стагирита родилось в лаборатории натуралиста и отразило в себе как величие науки, так и границы ее возможностей. Даже когда философ говорил о Боге, казалось, что верховный Разум интересует его лишь постольку, поскольку он объясняет природную иерархию. Вопрос о человеке, его трагической судьбе и назначении выпадал из поля зрения Аристотеля.

Конечно, было бы несправедливо винить в этом ученого. Нужно помнить, что он искал прежде всего лишь объективного *знания*, жил в мире исследований, спекуляций и теорий. По достоинству люди оценили его труд лишь *после того, как обрели новую веру* и когда наука смогла занять свое место по отношению к ней. До тех же пор античный человек продолжал свои поиски в области нравственной и мистической. Он не мог остановиться на научном «богословии» Аристотеля, которое предлагало людям камень вместо хлеба и, по существу, закрывало путь к высшей божественной жизни.

Глава двадцать пятая

АЛЕКСАНДР. ЗАПАД И ВОСТОК

Греция и Азия, 334—322 гг.

> Античный мир, не удовлетворенный идеалами искусства и идеями философии, обоготворил Кесаря.
>
> *Вл. Соловьев*

Как истый грек, Аристотель большое внимание уделял социальным проблемам. Он изучил больше сотни греческих конституций, чтобы выяснить, какой строй является более разумным. Из биологии он вынес убеждение, что «целое первее части», и это сближало его с социальными воззрениями учителя: он так же, как Платон, отверг демократию и поставил государство над личностью. Человек в его глазах лишь «элемент» государства, и если он перестает быть «гражданином», то он — либо животное, либо божество[1]. Тем не менее, в отличие от Платона, Аристотель признал наилучшим строем умеренную республику, в которой господствует «средний класс» и сословные противоречия сводятся к минимуму. Такая форма правления, по его словам, «не ведет к партийной борьбе: там, где средний элемент многочисленен, всего реже бывают партийные распри и раздоры»[2].

В то же время философ одобрял и просвещенную монархию, но лишь при том условии, что носитель власти будет обладать исключительными дарованиями. Для такого «сверхчеловека», по мнению Аристотеля, нет закона, так как он сам для себя закон. Его можно было бы, скажем, выбросить из государства, но властвовать над ним можно так же мало, как над Зевсом. Ничего не остается, как подчиниться такому человеку — такое подчинение лежит в природе

всех людей,— так что такие люди уже сами по себе цари в государстве[3].

Легко представить себе, какое влияние могли оказать подобные слова на воспитанника Аристотеля — Александра. У него были все основания считать себя именно таким «свыше призванным» вождем. В одном лишь ученый и царь не понимали друг друга. В своих исследованиях Аристотель основывался на том, что хорошо знал: на типичном греческом полисе. Более того, он был уверен, что только у греков возможна нормальная государственность. Между тем время малых полисных обществ уходило в прошлое. Все настойчивее заявляли о себе новые веяния, рожденные в соприкосновении культур. Еще в Ионии контакт с Востоком показал эллинам, что «варвары» далеко не дикари, что сближение с ними может быть плодотворным. Александр интуитивно угадывал рост этих тенденций, которые вполне согласовывались с его честолюбивыми планами. Ему было уже мало всей Эллады, его манили просторы далеких земель. Пока Аристотель в своем Лицее отдавался научным занятиям, Александр вынашивал грандиозный проект *вселенской монархии*, которая должна была соединить греческий и азиатский миры. Путь к этому замыслу преграждала держава Ахменидов. Против нее и предстояло выступить Александру.

* * *

Придирчивые критики давно бы объявили историю македонца вымыслом, если бы она не была так хорошо подтверждена документами и памятниками. В самом деле, двенадцать лет его царствования представляют собой поистине фантастический эпос. Сын вакханки, он недаром считал Диониса своим покровителем; его снедала неистовая жажда деятельности, планы его граничили с безумием, его упорство в достижении целей не знало преград.

У Александра не одно лицо, а несколько. Он умел быть благородным и с презрением отвергать интриганские методы отца. «Я не хочу красть победы»,— говорил он. Но порой в нем просыпались демоны, которые толкали его на странные и бесчеловечные поступки. В нем всегда происходила борьба расчета с безумием, жестокости с великодушием, сдержанности с распущенностью. Разорив восставшие Фивы и обратив в рабство все их население, он приказывает пощадить дом поэта Пиндара, желая показать себя истинным греком, а не варваром.

Ему казалось, что он призван нанести персам мощный ответный удар, отплатив за все страдания Эллады. К тому же Греция быстро беднела, а на равнинах восточного царства паслись несметные стада, и будущих победителей ждали рабы, кони, верблюды и горы золота.

Уже вождь промакедонской партии Исократ давно пропагандировал идею всеобщего похода на Восток. У Александра же слово никогда не расходилось с делом. Казна его была невелика, и войско

уступало по численности персидской армии, но его не могли остановить никакие препятствия.

Весной 334 года Александр выступает в поход, напоминающий авантюру. Первая встреча соперников происходит близ пролива у реки Граник. Перед битвой Александр делает романтический жест: он посещает развалины Трои и гробницу Ахилла, своего любимого героя. И может показаться, что дух легендарного богатыря вселился в македонца. Первым вскакивает он на коня и под градом стрел переплывает реку. За ним с криком бросаются все солдаты. В этом сражении Александр едва не был убит, но войска Дария III он обратил в бегство. В Афины отправили наполненный трофеями обоз с надписью: «Захвачено у азиатов Александром, сыном Филиппа, в союзе со всеми эллинами, кроме спартанцев». Павших — не только греков, но и персидских военачальников — Александр похоронил с почестями. В этом крылся намек на то, что царь уже смотрит на людей Востока как на своих будущих подданных.

Не дожидаясь, пока противник снова соберет силы, Александр с молниеносной быстротой несется по берегам Малой Азии. Повсюду он низлагает персидских наместников. Только Милет и Галикарнас оказывают сопротивление и за это жестоко платят.

Вслед за тем Александр устремляется через горные проходы прямо на восток. На рубеже Сирии, у города Исса, Дарий III вторично пытается его остановить. Но Александр снова обращает врага в бегство. Добыча, которую он захватил, никогда и не снилась грекам. В палатке Дария Александра поражают дорогие ковры и утварь, блеск и роскошь Востока. «Вот что значит быть царем!» — с тайным восхищением говорит македонец. В эту минуту его мечты обрели зримые очертания: не есть ли это богатство явный знак высшей непобедимой власти и могущества?

С женой и детьми Дария Александр поступает по-рыцарски: они для него не просто пленники, но — царская семья, а сан монарха следует чтить. Кроме того, они — заложники. Из их имущества Александр берет себе лишь дорогую шкатулку. В ней он будет хранить «Илиаду».

Прежде чем окончательно сокрушить Дария, Александр овладевает всем восточным побережьем Средиземного моря: Палестиной и Финикией. Почти повсюду его приветствуют как освободителя. Дарий тщетно просит мира, предлагая македонцу поделить царство и отдать за него свою дочь. Но Александр отвечает, что сам возьмет принадлежащее ему по праву. Дарий понимает, что ненасытный юноша не пойдет ни на какие сделки, и готовится к последнему отчаянному отпору.

Разгромив Газу, Александр уже через семь дней появился в Египте. И здесь его ждут как желанного друга: египтяне верят, что он восстановит величие фараонов. Уже ходят слухи, что македонец не сын Филиппа, а потомок последнего египетского царя Нектанеба. Александр не опровергает этой версии. Он приносит жертвы

Александр в бою (фрагмент римской мозаики)

священному Апису, устраивает праздник в честь египетских богов, чем окончательно покоряет египтян.

У острова Фароса ему приглянулось удобное для гавани место. По его приказу здесь закладывают новый город, который должен носить его имя. Так рождается великий центр эллинизма — *Александрия* — горнило, в котором сплавятся воедино культуры Востока и Запада. Александр собственноручно чертит план города, указывает, где будут стоять храмы греческих, а где египетских богов.

Египтяне приветствовали Александра, именуя его старым царским титулом — «сын Солнца», «сын Амона». Эти слова заставили царя задуматься. Он решил обратиться к оракулу Амона и через зыбучие пески пустыни пробирается к древнему святилищу в Ливии. Там произошла его таинственная встреча с жрецами.

«Александр,— говорит Арриан,— пришел в изумление и восторг от этого места. Он вопросил бога и услышал ответ, который, по его словам, пришелся ему под душе»[4]. Никто не знал, что произошло в уединенном египетском святилище, сам Александр долго молчал об этом; но все догадывались, что он спрашивал, действительно ли он сын божества, и получил утвердительный ответ. Быть может, жрецы лишь применили в обращении к Александру обычную формулу фараонова титула, но для македонца это звучало иначе.

Покоритель народов, которому сопутствовал столь неслыханный успех, первый человек Запада, державший в руках Грецию и Малую Азию, Сирию и Египет, он не мог не задумываться над своей

удивительной судьбой. Казалось, какие-то загадочные силы постоянно помогают ему.

Он нередко вступал в бой без всяких шансов на успех и неизменно торжествовал победу. Он повелевал целыми народами, по мановению его руки шли тысячи воинов, плыли корабли, рушились неприступные крепости. Тому, кто вознесен столь высоко, трудно не быть в какой-то степени мистиком.

Александр боготворил Ахилла, поклонялся Гераклу. Но не были ли они сынами богов? А теперь о нем самом божество Востока изрекло вещее слово.

Только близорукость историков может сводить все его поступки к трезвому расчету. Александр жил в мире богов и героев. Разве не представляется более вероятным, что в Египте он с искренним благоговением склонился перед священным Аписом, а когда восстанавливал старые храмы, верил в могущественную помощь всех богов мира?

Быть может, в тот момент, когда Александр услышал ответ оракула Амона, он решил, что найдена разгадка его удач: он не простой человек, а *человекобог*, на которого возложена всемирная миссия объединить народы. Мир страдает от войн, голода, вражды, но Александр сотрет разделяющие его границы; он прекратит войны и междоусобицы. Он будет единым владыкой единого человечества.

Ни один эллин не лелеял таких дерзновенных планов. Греки ютились в своих полисах, с ужасом и презрением смотрели на варваров, цеплялись за своих богов как за символ родины. Для Александра же все боги — его боги, его родина — вся земля, ему подвластная. «Повелевать, не внушая страха», было его мечтой. Если народы признают его божеством, они склонятся перед ним, а не только перед силой его оружия. Он будет их богом, богом живым, близким, богом, которого можно видеть и который думает и печется о всех.

Таким образом, мы видим, что Александр задумал воплотить в жизнь исконно языческое учение о *божественной монархии*, порожденное древним магизмом и освящавшее власть восточных царей-богов. То был один из старых соблазнов человечества, который всплывал в самые разные эпохи. Суть его сводилась к отождествлению Кесаря и Бога, отождествлению, сулившему Кесарю абсолютное владычество над душами и телами. Недаром Наполеон признавался, что его высшая мечта — видеть себя основателем новой религии; он знал, что никакие армии не могут сравниться с силой священного авторитета. Он не успел начать того, что Александр почти осуществил.

Македонский завоеватель был уверен или хотел уверить других в том, что только обожествленный царь способен принести благо народам. Здесь он в каком-то смысле уподоблялся Платону, который считал возможным дать людям счастье, насильственно навязав им «наилучший» строй. Александр при помощи своего оружия также

надеялся установить общий мир и благоденствие, но уже во вселенском масштабе.

Какими смехотворными по сравнению с этой целью должны были казаться сыну Филиппа все мирные предложения Дария! Он не собирался останавливаться до тех пор, пока не станет владыкой всех народов; он целиком сжился с идеей *империи*, уже давно зародившейся на Востоке, стал продолжателем Саргона, Навуходоносора и Кира.

Эта идея была еще непонятна грекам, которые думали лишь о реванше и мести варварам. Они не подозревали о мечтах их предводителя, мечтах, которые приняли окончательную форму в храме Амона.

* * *

Зимой 331 года греко-македонская армия снова устремляется на восток. Она по-прежнему меньше армии Дария, и поэтому персидский царь еще надеется на победу. Он раскинул свой лагерь в Северной Месопотамии, там, где некогда гремели колесницы ассирийских царей. Широкая равнина позволила ему выстроить армию, являя грекам все ее грозное великолепие. Здесь, у селения Гаугамелы, собрались персы и мидийцы, жители Бактрии, Армении и Индии. Боевые слоны, верблюды, сотни мулов, нагруженные оружием и продовольствием,— все это грохотало, ревело, стонало, походя на порождение бредовой фантазии. Сам Дарий III находился в центре разноплеменных толп, окруженный обозами и испытанной гвардией.

Битва началась с утра. То было последнее усилие Дария сразить Александра, но и на этот раз его ждала неудача: восточная армия к концу сражения превратилась в охваченную паникой толпу, и сам персидский царь еле спасся из окружения.

При Гаугамелах военная мощь Ахменидов была сломлена; Александр праздновал свою самую решающую победу. Теперь перед ним открывался путь в глубины Азии.

Сузы и Вавилон сдались без боя, и наконец Александр вступил в столицу Ахменидов Персеполь. Уступая просьбам солдат, он отдал им город на разграбление, а великолепный царский дворец собственноручно поджег во время пира, устроенного в честь победы. Историки говорят, что это он сделал во славу бога Диониса[5].

Вскоре Александр узнал, что Дарий III низложен своими сатрапами и арестован. Он поспешил за мятежниками, но нашел царя уже убитым. Александр приказал похоронить его с подобающими почестями, а захватив узурпатора, казнил его. Он женился на дочери Дария и объявил себя его наследником — «царем Азии». Началась новая глава в его удивительной истории.

Три года назад он предпринял свой поход почти нищим; теперь он был обладателем сказочных сокровищ: он мог щедро платить солдатам, увеличить свою армию за счет наемников и продолжить походы.

* * *

В Греции вести о победах Александра вызвали неописуемый восторг промакедонской партии. «Если бы пятьдесят лет назад,— говорил афинский философ Деметрий,— какой-нибудь бог предсказал будущее персам, или персидскому царю, или македонянам, или царю македонян, разве они поверили бы, что ныне от персов, которым был подвластен почти весь мир, останется одно имя и что македоняне, которых раньше едва ли кто знал даже имя, будут теперь владычествовать над миром?»[6]

Тем временем Александр, не задерживаясь, продолжает свое наступление. Он появляется в землях, о которых раньше греки знали лишь понаслышке. Миновав Иран, он проходит через Парфию, Бактрию, Афганистан и углубляется в Среднюю Азию. Александр всегда впереди, показывая пример мужества и выносливости. Вдали серебрится Каспийское море, встают неприступные горы Гиндукуша. Он штурмует хребет и ведет своих солдат среди скал и ледников, форсирует Аму-Дарью, минует пустыни.

Здесь уже никто не видит в Александре освободителя. Горские племена не желают покоряться ему. Они непрестанно нападают на войска греков; непривычный климат, болезни, лишения тяготят солдат, появляются первые признаки недовольства. Александр жестоко подавляет их, он становится осторожным и недоверчивым, окружает себя князьями-азиатами, что вызывает ропот старых соратников, которые не понимают царя. А он хочет показать им, что он уже не только эллинский, а всемирный монарх, и не только монарх, но и высшее существо. Палатка его перестала походить на простое жилище воина, как было прежде. Теперь это ставка восточного владыки. Все чаще Александра видят в пышных персидских облачениях. Он надевает диадему Дария, запечатывает свои письма печатью персидского царя, требует, чтобы его офицеры носили восточную форму, заводит гарем с толпой евнухов. Одним словом, он хочет, чтобы все забыли о том, кем он был прежде.

От его былой, почти аскетической умеренности не осталось и следа. По словам историка, он «открыто дал волю своим страстям»[7]. В нем все сильнее стали проявляться гордость и необузданность. Все чаще он ищет забвения в вине, царский шатер становится местом оргий. Однажды в Самарканде царь вступил в пьяную драку со своим другом Клитом, спасшим его при Гранике. Клит укорял его за чванство своими победами, и Александр в порыве ярости пронзил его копьем. Правда, он тут же понял, что сделал, и пришел в отчаяние от своего поступка, но эта тягостная сцена показала всем, насколько изменился нрав Александра.

Как-то раз на пиру один из персов предложил воздавать ему божеские почести, кланяясь до земли. Македонцы и греки встретили это предложение зловещим молчанием. Лишь писатель Каллисфен, племянник Аристотеля, встал и резко отверг это дикое для греков предложение. Старые воины встретили его слова рукоплесканиями, а Александр затаил против Каллисфена злобу.

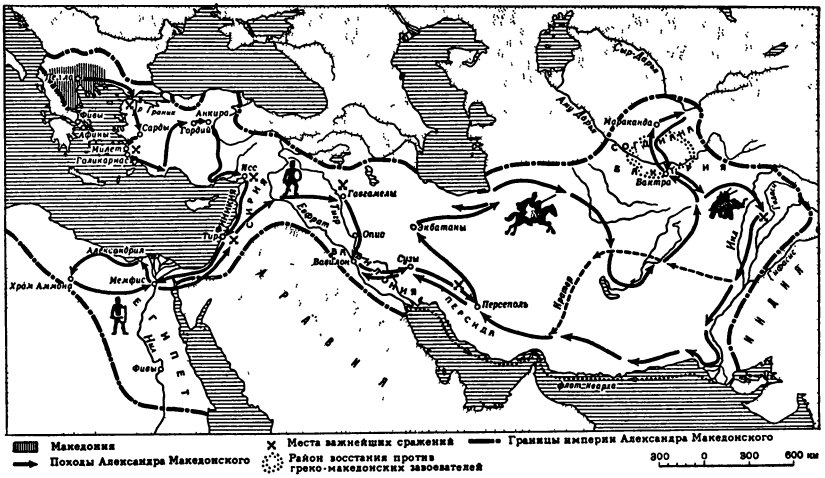
Каллисфен был приглашен в армию в качестве официального историка. Как родственник философа, он пользовался большим расположением царя. Александр вообще стремился сочетать свой поход с исследовательскими задачами. Вместе с ним в далекие страны ехали ученые и писатели. Они собирали сведения о неведомых землях, описывали жизнь и нравы населения. Среди них был и Каллисфен. Независимое поведение не прошло ему даром. Александр впутал его в дело о заговоре, пытал и казнил без всяких доказательств вины. Несомненно, это был главный повод ссоры между царем и философом. Аристотель с этого времени настроился столь враждебно к Александру, что возникла даже легенда, будто он послал македонцу яд. Впрочем, внешне отношения остались, очевидно, вполне корректными.

Но трагическая гибель Каллисфена не была единственной причиной размолвки между учителем и учеником: во взглядах обоих наметились серьезные расхождения. Нравственные идеалы, которые философ внушал своему царственному ученику, строились на принципах гармонии и меры: «Следует избирать середину»,— утверждал он постоянно[8]. Между тем Александр становился все безудержней и в своих поступках, и в своих планах, и в своих военных экспедициях. Азиатский поход должен был казаться Аристотелю нелепой затеей. Он не отрицал неизбежности войн, но считал, что стремиться нужно лишь к миру. А расширение Александровой империи угрожало превратиться в бесконечную войну против несчетных народов. К тому же Аристотель не верил, что из империи — этого огромного смешения племен — может выйти что-нибудь путное. Чем больше получал старый философ известий о победах, о новых землях и их обитателях, тем больше дорожил он привычным миром эллинского города-государства. Единственно правильный выход он видел в порабощении захваченных народов, что отнюдь не входило в планы Александра. Аристотель писал царю письма, советуя «повелевать эллинами как полководец, а варварами как деспот»[9]. Но такие письма были менее всего ко двору у царя, который окружил себя азиатами, приказал обучить тридцать тысяч персидских юношей военному искусству, ввел восточный этикет и одежды. Люди разных эпох — ученик и учитель — уже не могли понять друг друга.

* * *

В 326 году Александр покидает Среднюю Азию, чтобы двигаться дальше. Впереди — реки и горы таинственной страны Индии. Царя влекут слухи о сказочном богатстве этой страны, об ее удивительной природе.

Так впервые встретились два мира — эллинский и индийский, но пока эта встреча оставалась почти без последствий для обоих. Правда, утверждают, что Александр беседовал с брахманийскими аскетами, которые как будто были наслышаны о Сократе. Но если эти сведения и не заслуживают полного доверия, то можно допустить,



что некоторые сопровождавшие Александра ученые могли найти общий язык с индийскими мудрецами. Индия во многом духовно была близка Элладе: она имела своих Гомеров, Парменидов и Гераклитов.

В то время Индия представляла собой раздробленные мелкие княжества и не могла оказать значительного сопротивления врагу. Впрочем, могущественный раджа Пор дал грекам сражение, которое Александр выиграл с трудом.

Но тут на его пути неожиданно выросла непреодолимая преграда. Среди солдат зрело серьезное недовольство: все чаще сходились они группами, шептались, спорили и наконец единодушно отказались идти дальше. С них довольно! Они пересекали степи и пустыни, одолели Гиндукуш и Аму-Дарью, жертвуя жизнью за своего вождя, они пришли в земли, о которых никто раньше ничего не знал. Теперь они хотят возвратиться. Александр пришел в ярость, казнил зачинщиков, но все его усилия были напрасны. Два дня шла упорная борьба, Александр грозил, уговаривал, обещал, но солдаты стояли на своем. Если ему так хочется повидать новые страны, пусть воюет без них, «со своим отцом Амоном». Наконец не отступавший ни перед реками, ни перед горами, ни перед несметными армиями царь вынужден был сдаться. Он устроил прощальные празднества и приготовился в обратный путь. На берегу были воздвигнуты алтари, которые Александр посвятил «своему отцу Амону, своему брату Гераклу, своему брату Аполлону». Втайне он надеялся еще раз вернуться сюда, но ему нужно было найти более легкий путь. Поэтому он приказал построить флот, чтобы исследовать морской путь из Индии.

В конце лета караван, состоящий из двух тысяч судов, медленно двинулся по Инду к океану. На одном из кораблей плыл сам Александр, в то время как основная армия следовала за флотилией вдоль берега.

Во время этого путешествия греки встретили много удивительного. Их поражал величественный прилив, какого они никогда не наблюдали у себя дома. Вместо веселых средиземноморских дельфинов мимо кораблей проплывали исполинские чудища океана. Маленький мир эллинов раздвигался, как бесконечная панорама.

Самую трудную часть пути Александр прошел со своими солдатами пешком, поручив флот адмиралу Неарху. Два месяца брели истомленные воины через пустыни Белуджистана. Дорога за ними устилалась трупами. Гибли лошади, мулы, верблюды, в армии свирепствовали эпидемии, люди умирали от истощения, от болезней. «Солдаты,— рассказывает Арриан,— измученные солнечным жаром и жаждой, ложились среди дороги, вскоре после чего, как бы объятые лихорадкой и ужасом, умирали, дрожа всем телом, в конвульсиях в руках и ногах. Иные, сбившись с дороги, утомленные трудом и недостатком сна, засыпали, а часть их, отстав вследствие блуждания, терпя недостаток во всем, гибли. Только немногие, несмотря на чрезвычайные трудности, спаслись. Множество людей и багажа затопил ночью извергшийся на них поток»[10]. Армия таяла; лишь четверть ее достигла дома.

Прибытие в Персию ощущалось почти как возвращение на родину. Александр устроил пышные торжества в честь бога Диониса; вся армия предалась пьяному веселью. Десять лет длился этот немыслимый поход. Теперь во власти «сына Амонова» земли от Балканского полуострова до Инда.

Предстояла трудная задача упрочить и привести в порядок завоеванное. В новом государстве эллины формально остались попрежнему ведущей нацией; их колонии основывались повсюду, где проходило войско Александра: и в Индии, и в Средней Азии, и в Персии. Но в то же время империя должна была быть вселенской, а не греческой. Александр возвысил персидских сатрапов, заботился об обучении национальных военачальников. Он устроил в Сузах пышную свадьбу — символический «брак Востока и Запада». Восемьдесят гвардейцев женились на дочерях знатных персов и мидян. Сам царь пировал вместе со своими ветеранами. Их примеру последовали еще десять тысяч македонцев, взявших в жены азиатских женщин; Александр богато одарил их в день свадьбы. Бракосочетания нередко совершались «по персидскому закону». Женившиеся на азиатках получали по приказу царя освобождение от налогов.

Все это, однако, усиливало недовольство среди старых соратников Александра. Чтобы избавиться от тех, кто препятствовал его целям, Александр рассчитал и отправил домой десять тысяч своих боевых товарищей. Эта мера едва не вызвала восстания, но Александр сумел настоять на своем. Для него теперь главным стали дела всей его огромной державы; он все больше отдалялся от частных интересов и забот Греции.

Прежде всего необходимо было как-то спаять своих разноплеменных подданных. С этой целью Александр начал настойчиво

внедрять обоготворение своей личности; культ императора Вселенной был провозглашен официальной религией монархии-колосса.

В 323 году в Вавилоне царь принял послов от греческих полисов, которые воздали ему божеские почести. В Афинах его уже торжественно ввели в пантеон как живое воплощение Диониса. Впрочем, афиняне восприняли это новшество довольно беззаботно: «Предоставим Александру именоваться богом, если ему так хочется!» — говорили они. Даже мать царя прислала ему ироническое письмо по поводу его божественного происхождения.

Тем не менее по своему характеру новый культ не был чисто восточным явлением: напротив, обожествление великих людей (правда, в основном посмертное) было принято в Греции. По всей стране стояли алтари, посвященные знаменитым законодателям, полководцам, героям, таким, как Ликург, Ахилл, Пифагор. Поэтому Александр, объявив себя «сыном Зевса-Амона», в сущности не отрекался от традиций своей культуры.

Несомненно, встреча с жрецами Амона послужила толчком, определенным образом направившим мысли македонца, но главным источником его религии монарха-человекобога были не восточные идеи, а, во-первых, глубокая убежденность в том, что его судьба и миссия чудесны, и, во-вторых, уверенность в необходимости установить теократическую власть для всей своей империи.

Александр хорошо усвоил урок Аристотеля о примате государства над индивидом. Но государство — слишком абстрактное понятие, чтобы оно могло служить живой связью и идеалом для масс; нужна личность, которая воплотила бы в себе принцип государства. Такой личностью и должен был стать обожествленный властелин.

Александр хотел, чтобы его всечеловеческая монархия реально отождествлялась с «ойкуменой», то есть со всей населенной землей. Географический размах его завоеваний, казалось, делал этот проект вполне осуществимым; хотя Александр был остановлен в Индии бунтом солдат, он не отказался от новых военных экспедиций. Ему хотелось использовать для них путь через Индийский океан. Теперь его очередной целью была Аравия, куда Александр надеялся проникнуть морем. Но внезапно, в самый разгар новых военных приготовлений в своей всемирной столице Вавилоне, он был поражен тяжелой болезнью.

Прошло несколько дней, и царь понял, что больше не встанет. Со слезами на глазах маршировали ветераны, прощаясь со своим полководцем. Александр умер 13 июня 323 года в зените славы и могущества.

Эта внезапная смерть покорителя народов Европы, Азии и Африки произвела на многих огромное впечатление. Трагическое бессилие перед смертью даже такого человека, как Александр, было впоследствии запечатлено в Библии в лаконичных, но выразительных словах:

«После того как Александр, сын Филиппа, Македонянин,

который вышел из земли Киттим, поразил Дария, царя персидского и мидийского, и воцарился вместо него прежде над Элладою,— он произвел много войн и овладел многими укрепленными местами, и убивал царей земли. И прошел до пределов земли, и взял добычу от множества народов, и умолкла земля перед ним, и он возвысился, и вознеслось сердце его. Он собрал весьма сильное войско и господствовал над областями, и народами, и властителями, и они сделались его данниками.

После этого он слег в постель и, почувствовав, что умирает...»[11]

Оказалось, что перед лицом смерти «сын Зевса-Амона» ничем не отличается от любого из своих солдат. Это было как бы ответом на попытку превратить человека в Бога.

* * *

Едва Александр испустил последний вздох, как вокруг его смертного одра началась ожесточенная борьба за престол. Царь слишком мало думал о конце, чтобы позаботиться о наследнике. Он завещал свой трон «достойнейшему», а претендующих на это звание нашлось немало. В смертельной схватке за мировую власть они забыли даже похоронить умершего.

А Эллада тем временем забурлила. Греки давно уже были недовольны тем скромным местом, которое, по их мнению, отвел им в своем царстве сын Филиппа. Момент, когда шли распри вокруг наследия Александра, казался самым подходящим для попытки освободиться от власти Македонии. Теперь в Афинах с почестями встретили изгнанника Демосфена. Тем, кто вчера был сторонником Александра, приходилось прятаться по углам. Даже на людей, по всей видимости далеких от политики, падало подозрение. Среди них был и Аристотель.

Воспитатель Александра, живший на средства, получаемые от македонского двора, оказался подходящей мишенью для врагов. Однако прямо обвинить философа в измене никто не мог, и поэтому наскоро стали стряпать «дело о кощунстве». Как Анаксагора, Протагора и Сократа, Аристотеля обвинили в неуважении к отечественным богам. Но Стагирит не стал дожидаться, пока с ним расправятся. «Я не хочу, чтобы афиняне еще раз совершили преступление против философии»,— сказал он, покидая город.

Аристотель уехал на остров Эвбею и продолжал там свои занятия. Он умер осенью следующего же, 322 года и по завещанию был похоронен на родине, в Стагире.

Между тем надежды греческих полисов вернуть независимость, как и следовало ожидать, не сбылись. Весь Балканский полуостров оказался под властью одного из преемников Александра.

* * *

Смерть Аристотеля и Александра — этих двух великих людей Эллады — ознаменовала начало новой эпохи в истории Запада и Востока.

Аристотель как бы подвел итог трехвековому развитию греческой мысли, открытия и завоевания которой вошли в общее научнофилософское наследие человечества. Мудрецы Эллады первыми на Западе провозгласили примат духовных ценностей, и их поиски привели к идее высшего божественного Начала.

Впоследствии христианский писатель II в. Минуций Феликс видел в этом преодолении многобожия главную заслугу античных мыслителей. «Пересмотрим,— писал он,— если угодно, учение философов, и мы увидим, что все они, хотя в различных словах... выражают одну и ту же мысль... Начну с Фалеса Милетского, который первый из всех начал рассуждать о вещах небесных. Он считал воду началом вещей, а Бога тем разумом, который образовал из воды все существующее. Мысль о воде и духе слишком глубокая и возвышенная, чтобы могла быть изобретена человеком,— она предана от Бога. Видишь, как мысль этого древнейшего философа совершенно согласна с нами. Далее Анаксимен и после Диоген Аполонийский Бога считали воздухом бесконечным и неизмеримым. И мнение этих философов о божестве похоже на наше. Анаксагор представляет Бога бесконечным Умом. По Пифагору, Бог есть дух, разлитый во всей природе, от кого получают жизнь все животные. Известно, что Ксенофан считал Бога бесконечным, имеющим разум, а Антисфен говорил, что хотя много богов, но, собственно, главный Бог один... Платон гораздо яснее и по содержанию и по выражению изложил свое учение о божестве, и его можно было бы принять за небесное, если бы только оно не было омрачено примесью народных убеждений. Так, в «Тимее» Платон говорит, что Бог по самому Своему имени есть Отец всего мира, Творец Души, Создатель неба и земли»[12].

Для христиан первых веков это предвосхищение истины в «языческом мире» не было чем-то случайным и неожиданным: они видели в истории философии действие Провидения, помогавшего человеку подойти к рубежу Откровения. «Виновником всякого добра,— писал Климент Александрийский,— является Бог, но в одних случаях Он руководит непосредственно, как, например, в Ветхом Завете, а в иных случаях — опосредствованно, как, например, в философии... Она была для эллинов таким же руководителем, каким был Закон для евреев, и приводила их, как детей, ко Христу»[13].

И не только близостью философов к идее монотеизма создавалась в античном мире готовность принять христианство. В мистериях и Дионисовой традиции раскрылась мысль о бессмертии души и воздаянии, облеченная Платоном в рациональную форму.

Тем не менее духовный путь Эллады, как мы видели, нельзя рисовать в виде прямого восхождения к Новому Завету. Античная мысль не смогла до конца освободиться от исконных представлений язычества. Мало того, что она допускала многих богов кроме Единого,— она ставила рядом с Ним всемогущую Судьбу-Необходимость. Вера в Ананке была неотделима от понятия о замкнутом

круге Времени-Пространства, которое исключало возможность восхождения мира к иным, более высоким ступеням бытия. Этот пессимистический фатализм побуждал философов искать спасение от зла в созерцательной отрешенности, для которой жизнь была лишь подготовкой к смерти.

Кроме того, человек, искавший живой веры, не мог удовольствоваться отвлеченной метафизикой. «Бог философов» не был тем Богом, к которому стремился мир.

Отсюда понятно, почему на исходе классического периода греческой истории вновь усилилась тяга к мистическим культам и учениям; и если раньше Запад шел на Восток в поисках знания, то теперь Запад обратился к Востоку в надежде обрести новое религиозное откровение.

Этот *интерес к Востоку* совпал с эпохой Александра. Дело жизни великого завоевателя было столь же двойственным, как впоследствии Крестовые походы, которые, невзирая на свои темные стороны, содействовали расцвету западного духа. Александр принес народам неисчислимые бедствия, но в то же время этот человек, одержимый демоном властолюбия, невольно оказал миру услугу: он помог сближению Европы и Азии, которые благодаря ему перестали быть только враждебными друг другу, чуждыми мирами.

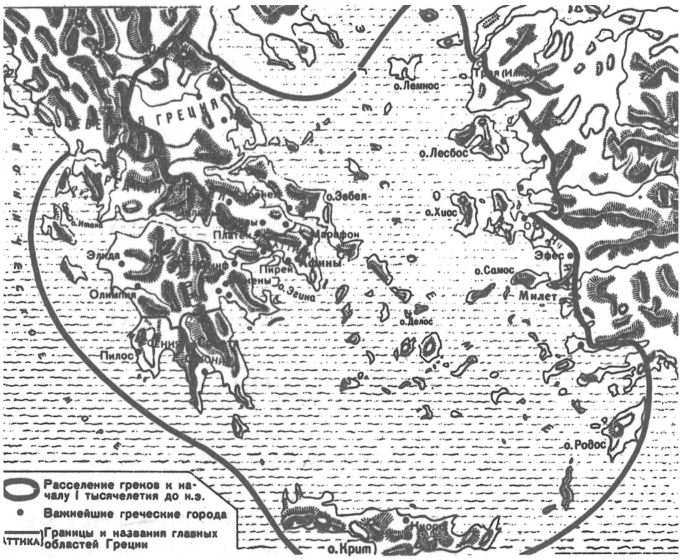
В результате их встречи начнется новая эпоха и возникнет новая культура — *эллинизм.*

Хотя культура эта будет нести на себе печать обезличивающей городской цивилизации, несправедливо было бы умалять ее творческую роль. От Нила до Дуная, от столпов Геракла до Индийского океана растекутся зародившиеся в Греции потоки, увлекая в свои воды тысячелетние традиции. Эллинизм сплетет их, вызывая к жизни новые облики культур. Он проникнет в Египет — и на свет явится фаюмская живопись; он едва коснется Индии — и возникнет искусство Гандхары; он расцветет на карфагенских берегах, достигнет Скифии, будет питать Рим.

Эллинистический мир захватит религиозный порыв такой силы, какой никогда не знала история. Совершится как бы вселенский смотр верований, которые пройдут перед людьми, покинув свои национальные границы. Боги Ирана, Малой Азии и Египта появятся в Европе, буддийские проповедники достигнут Афин; Рим будет чтить Исиду, Митру, Кибелу. Эпоха эллинизма станет временем напряженных поисков и чаяний. И именно ее открытость к новым учениям подготовит почву, в которую будут брошены семена сеятелей Слова.

Но здесь мы сталкиваемся с парадоксом: единственной точкой на карте эллинистических государств, где новая цивилизация встретит сопротивление, окажется та земля, откуда суждено прозвучать Благой Вести.

Пусть эллинизм и отразится на быте, литературе, искусстве иудеев, но самое главное — *свою веру* — они будут ревностно защищать от всех посягательств. Ради нее они отвернутся от



Карта древней Греции

многого, что пленяло в мире эллинизма. Изумленный этим странным феноменом, преемник Аристотеля по Лицею Теофраст назовет иудеев «племенем любомудров», а другой ученик Стагирита будет сравнивать их с индийскими брахманами[14]. В основном же большинство греков и римлян долгое время будут иметь об этом уголке Востока самые смутные представления.

И тем не менее там, вдали от великих путей античной цивилизации, зрели силы, которые должны были послужить всему миру.

Еще в эпоху, когда у греков только появились первые философы, в Израиле в полную мощь уже звучал голос *пророков* — проповедников учения, существенно отличавшегося от всех религий Востока и Запада. Это учение говорило не об абстрактном космическом Начале, но о Боге Живом, Лик Которого обращен к человеку. Вера пророков была проникнута сознанием того, что Бог открывается людям, возвещая им Свою волю, что в конце времен Он явится в полноте, доселе неведомой миру. Поэтому ветхозаветный человек не был искателем «неведомого Божества», а видел свое призвание в верности Богу Откровения и Его грядущему Царству.

Возвещенная в маленькой бедной стране, которая пережила трудную историю и прошла необычный духовный путь, эта вера станет камнем, на котором будет заложено основание Церкви Христовой. Когда «исполнится время» и явится величайшее Откровение миру, люди Востока, научившись говорить на языке эллинской мудрости, понесут свет Нового Завета «начиная от Иерусалима и даже до конца земли».

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. Евангелист не говорит о том, произошла ли встреча Христа с греками. Но у Иосифа Флавия есть фраза (по-видимому, подлинная), из которой можно заключить, что беседа состоялась и имела последствия. Историк пишет, что Иисус «увлек за собой многих иудеев и многих из *эллинов*» (Археология, XVIII, 3). Следует отметить, что эти «эллины», как и упомянутые Евангелием, были, вероятно, прозелитами иудейства, которых насчитывалось немало в эллинистическом мире.

2. *Св. Иустин.* Апология, I, 20.

3. Там же, I, 46.

4. См. об этом: *С. Соловьев.* Эллинизм и Церковь. — В сб. его статей «Богословские и критические очерки», М., 1916, с. 3—30.

Глава первая

ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК. ГЕСИОД

1. Генезис идеи Судьбы был рассмотрен нами во II томе («Магизм и Единобожие»). Рок выступает в античном миросозерцании как «предзаданный сверхмировой порядок» (см.: *В. Гайденко.* Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом миросозерцании.— ВФ, 1969, № 9, с. 93). В этой же работе (с. 90) разобраны синонимы, означающие Судьбу в разных ее аспектах: *Мойра* — участь, *Тихе* — слепой случай, *Ананке* — необходимость, предопределенность, *Дике* — закон возмездия, осуществляемый *Немесидой.* С верой в Судьбу тесно связано представление о самозамкнутости и известной статичности мира. Этот аспект как противоположный библейскому учению о *динамике* тварного бытия рассмотрен в работе *С. Аверинцева* «Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (ТЛД, с. 206—266).

2. *Геродот.* История, II, 53.

3. Гомеровские гимны, XIII, К Гермесу. Пер. В. Вересаева.

4. *Гесиод.* Теогония, 535. Существует предположение, что в этом намеке звучит отголосок борьбы между Зевсовой религией и религией доэллинских племен. См.: *Г. Властов.* Теогонии Гезиода и Прометей. СПб., 1897, с. 182 сл.

5. *Гесиод*. Труды и дни, 42 сл.. Пер. В. Вересаева.

6. *Гесиод*. Труды и дни, 49.

7. См.: *П. Гринцер*. Две эпохи литературных связей.— ТЛД, с. 40; *Д. Редер*. Мифы и легенды древнего Двуречья. М., 1963, с. 38 сл.; *M. H Jameson*. Mythology of Ancient Greece, p. 260.

Глава вторая

ОЧЕЛОВЕЧЕННЫЕ БОГИ

1. См.: *С. Маркиш*. Гомер и его поэмы. М., 1962, с. 82; *А. Боннар*. Греческая цивилизация, т. I. М., 1958, с. 191; *M. Nilsson*. A History of Greek Religion. Oxford, 1972, p. 178—179.

2. Илиада, V, 440.

3. Гомеровские гимны, XI, К Афине.

4. *Феогнид*. Элегии, 377.

5. *Мимнерм*. Песни к Нанно. Пер. Ф. Зелинского.

6. *Симонид*. Пер. Я. Голосовкера.

7 *Феогнид*. Элегии, 425.

8. *Анакреонт*, 16. Пер. В. Вересаева.

9. «Античная лирика». М., 1968, с. 53.

10. Там же, с. 171.

Глава третья

МИСТЕРИИ ЭЛЕВСИНА

1. См.: *М. Брикнер*. Страдающий бог в религиях древнего мира. СПб., 1908, с. 9 сл.

2. Имя Деметры означает, вероятно, «Мать Зерна» (см.: *M. Nilsson*. A History of Greek Religion, p. 108, 211). Она была одним из вариантов древней Богини-Матери (см.: *Д. Томсон*. Доисторический Эгейский мир. М., 1948, с. 128).

3. Гомеровские гимны, V, К Деметре, 38—46.

4. Там же, 352.

5. См.: *Дж. Фрэзер*. Золотая ветвь, вып. III. М., 1928, с. 112—113.

6. См.: *Ю. Кулаковский*. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899, с. 91 сл.

7. *Платон*. Федон, 69 с.

8. Гомеровские гимны, 480 сл.

9. Описание мистерий см.: *Д. Филий*. Елевсин и его таинства. СПб., 1911; *G. Mylonas*. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. London, 1962.

10. *Аристофан*. Лягушки, 154.

11. *Ш. Диль*. По Греции. М., 1913, с. 337.

12. См.: *Н. Новосадский*. Елевсинские мистерии. СПб., 1887, с. 155. Другие авторы ставят эту догадку под сомнение, ссылаясь на 5-й фрагмент Аристотеля. См.: **M. Eliade**. Rites and Symbols of Initiation. N. Y., 1965, p. 110.

13. Эту черту мистерий Элевсина отмечает *П. Страхов* в своем исследовании «Воскресение» (М., 1916, с. 57), которое посвящено учениям о бессмертии и воскресении в дохристианском мире.

Глава четвертая
ДИОНИС

1. *Еврипид*. Вакханки, 18 сл. Пер. И. Анненского.

2. См.: *Вяч. Иванов*. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. В этом фундаментальном труде автор пытается проследить связь дионисизма с наиболее ранними эллинскими, критскими и восточными культами. В высшей степени вероятно, что Дионисовы радения восходят к первобытной практике шаманизма (см.: *А. Мень*. Магизм и Единобожие, гл. 3) и ритуалам плодородия (см.: *M. Nilsson*. A History of Greek Religion, p. 205—206).

3. *Вяч. Иванов*. Эллинская религия страдающего бога.— «Новый Путь», 1904, № 3, с. 39.

4. *Геродот*, IV, 79; *Павсаний*. Описание Эллады, 7, 8; Илиада, XVI.

5. *Еврипид*. Вакханки, 75—77.

6. *Еврипид*. Вакханки, 78—82.

7. Эрвин Роде в своей классической работе о греческой религии утверждает, что «первый зародыш веры в бессмертие был дан в культе Диониса» (*E. Rohde*. Psyche, 1910, b. II, s. 3).

8. *Еврипид*. Вакханки, 135.

9. Там же, 752.

10. См.: *Ф. Зелинский*. История античной культуры. М., 1915, с. 126.

11. Сам термин «трагедия» происходит от слова «трагос» (козел) и указывает на связь театра с представлениями ряженых, которые входили в Дионисовы праздники (см.: *Вяч. Иванов*. Дионис и прадионисийство, с. 214).

12. *Еврипид*. Вакханки, 100.

13. Гомеровские гимны, XXVI, 3—6.

14. Ведя свое происхождение от древнего умирающего божества, Дионис тем самым был связан с образом Деметры. И хотя миф называет его сыном Семелы, в то же время он считается сыном Земли (см.: *Вяч. Иванов*. Дионис и прадионисийство, с. 79).

Глава пятая
ОРФИЧЕСКАЯ ТЕОСОФИЯ

1. *Павсаний*. Описание Эллады, IX, 30; *Овидий*. Метаморфозы, X—XI; *Диодор*, I, 96. Суммарное изложение легенд об Орфее см.: *P. Grimal*. Greece: Myth and Logic, p. 172.

2. С. Рейнак, например, считал Орфея «древним тотемистическим божеством Северной Греции» (см.: *С. Рейнак*. Орфей. Париж, 1910, с. 101). О сходстве Орфеева мифа с мифами первобытных народов см.: *M. Eliade*. Images and Symbols. N. Y., 1961, p. 164—165.

3. См.: *Ф. Зелинский*. Древнегреческая религия. Пг., 1918, с. 110; *Вяч. Иванов*. Дионис и прадионисийство, с. 164. Первые упоминания об Орфее принадлежат уже авторам, жившим в VI в. до н. э., и это есть указание на то, что время его жизни не могло относиться к указанному столетию (см.: *С. Глаголев*. Греческая религия. Сергиев Посад, 1909, т. I, с. 220).

4. См.: *Н. Новосадский*. Орфические гимны. Варшава, 1900, с. 230. Основные

издания первоисточников по орфизму: *E. Abel.* Orphica, 1885; *J. Harrison.* Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903; *O. Kern.* Orphycorum Fragmenta. Berlin, 1922.

5. *Геродот,* II, 81; *Диодор,* IV, 4.

6. *Еврипид.* Вакханки, 275.

7. У орфиков существовало несколько вариантов космогоний и теогоний (см.: *И. Корсунский.* Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания древней Греции. Харьков, 1890, с. 79), но они могут быть сведены к единому целому. См. их изложение: *С. Глаголев.* Греческая религия, с. 227; М. Нилссон. A History of Greek Religion, p. 215.

8. Гимны Орфея, VI. Переложение К. Бальмонта.

9. Цит. по пер. *Н. Арсеньева* «Пессимизм и мистика в древней Греции» («Путь», Париж, 1925, № 5, с. 78).

10. *Диодор,* III, 66.

11. Цит. по: *С. Трубецкой.* История древней философии, т. I, с. 52. Примечательно, что в раннехристианских сочинениях, приписываемых св. Иустину, «О единовластительстве» (2) и «Увещании к эллинам» (15) об Орфее говорится как о человеке, пришедшем к мысли о едином Боге (см.: *И. Корсунский.* Судьбы идеи о Боге..., с. 93).

12. *Павсаний,* VIII, 37; Orphycorum Fragmenta, 220.

13. Гимны Орфея, XXXVII, 4.

14. Ранние представления греков о душе и теле рассмотрены у *С. Лурье* («Разговор тела с духом» в греческой литературе.— Сб. «Древний мир», М., 1962, с. 587).

15. См.: *П. Милославский.* Древнее языческое учение о странствиях и переселениях душ. Казань, 1873, с. 166 сл.

16. *Эмпедокл.* О природе, 117. Пер. А. Маковельского. О воззрениях Эмпедокла в целом см.: *D. O. Brien.* Empedocle's Cosmic Circle. Cambridge, 1969.

17. Orphycorum Fragmenta, 208.

18. Hymn., IV, 30; XII, 10. Пер. Вяч. Иванова.

19. Hymn., XXXI; Orphycorum Fragmenta, 270.

Глава шестая

МИР КАК ГАРМОНИЯ. ПИФАГОР

1. В своем знаменитом труде Коперник прямо ссылается на пифагорейцев (Филолая и Экфанта) как на своих предшественников *(Н. Коперник.* О вращении небесных сфер. М., 1964, с. 12).

2. Пифагор, по определению одного из историков религий, «единственный основатель религии, которого, поскольку нам известно, знает греческий мир» *(А. Гольверд.*— В кн. «Иллюстрированная история религий» Шантепи де ла Соссея, т. II, с. 265).

3. *Геродот.* История, I, 95.

4. *Климент Александрийский.* Строматы, I, 62.

5. МД, I, Пифагор, 4, 8, 11.

6. См.: *F. Copleston.* A History of Philosophy. N. Y., 1962, v. I, p. 45. В прошлом веке Л. Шредер пытался доказать, что Пифагор заимствовал основы своей доктрины из Индии (см.: *Л. Шредер.* Пифагор и индийцы.— ЖМНП, 1888, № 10—11, с. 1—73.). Попытку Шредера многие авторы считали неудавшейся (см.: *Э. Целлер.* Очерки по

истории греческой философии. М., 1913, с. 41). Однако в настоящее время есть некоторая доля вероятности того, что индийские идеи могли проникнуть в Восточную Грецию через Иран (см.: *A. C. Bouqet*. Comparative Religion. London, 1955, p. 74—75, 129).

7. *Порфирий*. Vita Pythagoris, 9.

8. *Овидий*. Метаморфозы, XV, 61. Пер. С. Шервинского.

9. МД, I, Пифагор, 5.

10. Там же, 7.

11. Есть указание, что Пифагору принадлежит книга «Священное слово» (МД, I, 19). Но большинство древних авторов знает Пифагора лишь как устного учителя. См., напр.: *Иосиф Флавий*. Против Ариона, I, 63.

12. *Овидий*. Метаморфозы, XV, 62—72.

13. *Овидий*. Метаморфозы, 252—258.

14. *Порфирий*. Vita Pyth., 19; см.: M. Eliade. The Myth of the Eternal Return, 1965, p. 120.

15. *Аристотель*. Метафизика, I, 5, 986a, 15.

16. МД, I, с. 61.

17. *Страбон*. География, XV, 716, МД, I, 9; *Овидий*. XV, 75 сл.

18. *Климент Александрийский*. Строматы, V, 11.

19. *Полибий*. Всемирная история, II, 38, 10; *Ямвлих*. Vita Pythagoris, 248.

Глава седьмая
ИОНИЙСКИЕ МУДРЕЦЫ

1. Первая точка зрения характерна для всех исследований рационалистического и материалистического направлений. Вторую развивают такие авторы, как, например, *прот. В. Зеньковский* (Основы христианской философии, т. I, 1960, с. 9 сл.) и особенно *Л. Шестов* (Sola Fide.— Только верою, т. I. Париж, 1966).

2. См.: *Ю. Шрейдер*. Наука — источник знаний и суеверий.— «Новый мир», 1969, № 10, с. 207.

3. См. об этом: *И. Корсунский*. Судьбы идеи о Боге..., с. 209 сл.

4. См.: МД, I, с. 9, 10, 18, 22; *Диоген Лаэртский*. Жизнь, учение и изречения мужей, прославившихся в философии, 1897, кн. 1, с. 13 сл.

5. МД, I, с. 10.

6. МД, I, с. 10, 27.

7. *Аристотель*. Метафизика, I, 3.

8. *Шатапатха*, XII, 1, 6. Ср.: Илиада, XV, 246.

9. *Чхандогья*, II, 4, 26.

10. На связь космогонии Фалеса с мифами об Океане и Стиксе указывал еще Аристотель (Метафизика, I, 3, 983b, 6). Эту связь признают даже те авторы, которые считают ионийцев «безоговорочными материалистами» (*С. Лурье*. Очерки по истории античной науки. М.-Л., 1947, с. 37. См. также: *Е. Мелетинский*. Мифы древнего мира в сравнительном освещении.— ТЛД, с. 74).

11. *Аристотель*. О душе, I, 5, 411a, 7.

12. МД, I, с. 20, 27.

13. См.: *Диоген Лаэртский*, кн. 2, с. 57.

14. *Чхандогья*, II, 4, 6. «Абсолютное,— справедливо замечает С. Трубецкой,—

не может иначе представляться первобытной *мысли*, как в форме безразличного единства, неопределенной беспредельности. В этом смысле философия Анаксимандра... есть философия натуралистического генотеизма» (*С. Трубецкой*. Метафизика в древней Греции, с. 156). Поэтому, даже если признать, как думают некоторые авторы, что Апейрон означает бесконечность материального мира (см., напр.: *М. Каринский*. Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890, с. 1), это не лишает понятие Беспредельного его божественной абсолютной природы, ибо у ионийских натурфилософов дух и материя еще нераздельны. См. о различных толкованиях идеи Апейрона: *Э. Михайлова* и *А. Чанышев*. Ионийская философия. М., 1966, с. 53 сл.

15. АМФ, I, с. 273.

16. Аристотель (Физика, I, 3, 203b, 10—15) прямо называет Апейрон Θεῖον — божественным (см.: *W. Jaeger*. The Theology of Early Greek Philosophers. Oxford, 1967).

Глава восьмая

ПАРМЕНИД И ГЕРАКЛИТ — ДВА АНТИПОДА?

1. Обычно возникновение этой школы связывают с Ксенофаном, но в строгом смысле слова его вряд ли можно называть главой философского направления (см.: *М. Мандес*. Элеаты, 1911, с. 100).

2. Полный текст фрагментов поэмы см.: *А. Маковельский*. Досократики, т. II; *М. Браш*. Классики философии, т. I, с. 22—25.

3. О связи поэмы с ритуалами мистерий см.: *Д. Томсон*. Первые философы. М., 1959, с. 275—276.

4. *Парменид*. О природе, VIII, 3—6. Пер. М. Дынника.

5. Там же, I, 34—36.

6. Там же, VIII, 34—36. Пер. С. Трубецкого.

7. Парменид, отождествляя Бога и Бытие, выражает эту мысль так: «Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешенье вопроса. Есть бытие, а небытия вовсе нету» (VIII, 15; IV, 3—4).

8. *Парменид*. О природе, VIII, 28—31. «Здесь,— говорит С. Трубецкой,— обнаруживается основной недостаток мысли Парменида: его единое оказывается ограниченным своею собственной отвлеченностью; оно принуждено быть единым; и вместе с тем какая-то роковая сила заставляет его непонятным образом создавать призрачный мир явлений» (*С. Трубецкой*. История древней философии, т. I, с. 108).

9. Это относительное признание реальности мира «мнения», или множественности, в системе Парменида было, вопреки многим старым авторам, доказано Трубецким (Ист. древней философии, I, с. 106 сл.) и особенно убедительно обосновано Кессиди (см.: *Ф. Кессиди*. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972, с. 240 сл.).

10. Свидетельства о жизни философа собраны в МД, I, с. 135 сл.

11. МД, I, с. 139.

12. Фрагментов из книги Гераклита в классическом издании Дильса насчитывается 139 (из них 126а — 139 считаются сомнительными и подложными). Они много раз переводились на русский язык (пер. *Г. Церетели* — в приложении к кн.: *П. Таннери*. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902; пер. *В. Нилендера* — М., 1910, вместе с текстом подлинника; пер. *А. Маковельского* — в I томе «Досократиков»,

пер. *П. Блонского* — «Гермес», 1916, № 3; пер. *М. Дынника* — в сб. «Материалисты древней Греции», М., 1955). Здесь мы цитируем по новому переводу *В. Соколова*, сделанному со 2-го издания Дильса (1964). Он опубликован в приложении к кн. *Э. Михайловой* и *А. Чанышева* «Ионийская философия».

13. *Гераклит*. Фрагменты, 2.

14. Там же, 49.

15. Там же, 74.

16. Там же, 14.

17. Там же, 4.

18. Там же, 55, 107. Подробнее см.: *М. Мандес*. К теории познания Гераклита.— Сб. статей в честь В. Бузескула, 1914, с. 71 сл.

19. Собственно, этой формулы нет в дошедших до нас фрагментах Гераклита. В словах, приводимых Платоном (Кратил, 402а), Гераклит говорит «панта рей», т. е. «все движется», но по сути дела оба выражения тождественны.

20. Есть нечто сходное в учении Гераклита о всеобщем потоке с буддийской доктриной «дхарм».

21. *Гераклит*. Фрагменты, 91, 12.

22. Там же, 49а.

23. Там же, 53, 80.

24. Там же, 51. Здесь имеется в виду образ тетивы и струны, которые, натягиваясь, совершают действие и возвращаются в прежнее положение.

25. Там же, 10.

26. «Мы можем,— говорит В. Гейзенберг,— сказать, что современная физика в некотором смысле близко следует учению Гераклита. Если заменить слово «огонь» словом «энергия», то почти в точности высказывание Гераклита можно считать высказыванием современной науки» (*В. Гейзенберг*. Физика и философия. М., 1963, с. 41).

27. *Гераклит*. Фрагменты, 30. Некоторые переводчики с известным основанием переводят «космос» как «мировой порядок».

28. См., напр.: *В. Асмус*. История античной философии. М., 1965, с. 27.

29. Огонь назван у Гераклита «вечно живым» (πῦρ αεῖ ζῶον). Св. Ипполит, из книги которого заимствуют 64-й фрагмент, говорит, что, согласно Гераклиту, «этот огонь разумен (πῦρ φρόνιμον) и что он — причина всего миропорядка» (пер. В. Нилендера).

30. *Гераклит*. Фрагменты, 32.

31. Там же, 66. Здесь, несомненно, эсхатологический намек.

32. Там же, 67.

33. Католический философ Фр. Коплестон считает, однако, что определение «пантеист» в данном случае не совсем точно; он полагает, что ко всем досократовским системам больше подходит термин «монизм», т. к. в них Божественное не является объектом религиозного благоговения (см.: *F. Copleston*. A History of Philosophy, I, p. 77). Тем не менее мистическая окраска Гераклитовых изречений позволяет сделать для него исключение среди прочих досократиков.

34. О мистическом значении символа огня в древних учениях см. интересное исследование *М. Гершензона* «Гольфстрим» (Пг., 1922), в котором проводятся аналогии гераклитовского Огня с символикой Индии и Библии. О различных трактовках Огня у Гераклита см.: *М. Мандес*. Огонь и душа в учении Гераклита. Одесса, 1912.

35. См.: *С. Трубецкой.* Учение о Логосе и его истории. М., 1906, с. 13 сл.

36. *Гераклит.* Фрагменты, 54, 45, 115, 41. Словом «замысел» здесь переведен термин γνώμη, который вполне может означать «ум», «разум» (см.: *И. Дворецкий.* Древнегреческо-русский словарь. Под ред. С. Соболевского. М., 1958, с. 327).

37. *Гераклит.* Фрагменты, 83.

38. См.: *Ф. Кессиди,* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского, М., 1963, где признается пантеистический характер учения Гераклита, с. 114.

39. «Гераклит всячески подчеркивает пребывание в смене, постоянство в изменении» (*А. Лосев.* История античной эстетики. М., 1963, с. 368). Эта же мысль подчеркнута у *С. Аверинцева* (Древнегреческая «литература» и ближневосточная «словесность», с. 252).

40. *Гераклит.* Фрагменты, 52.

41. Там же, 102.

Глава девятая

ОТ РАЗУМНОГО МИРА К МИРОВОМУ РАЗУМУ. АНАКСАГОР

1. Первоисточники жизнеописания Анаксагора приведены у *А. Маковельского* (Досократики, т. III). Новые переводы этих текстов даны (в порядке, установленном Дильсом) как приложение к книге *И. Рожанского* «Анаксагор. У истоков античной науки» (М., 1972). По этому изданию даются дальнейшие ссылки.

2. См.: *Ксенофонт.* Сократические сочинения, 1935, с. 175.

3. *Анаксагор,* А, 29, 30.

4. *Фукидид.* История, II, 37 сл.

5. См.: *И. Дворецкий.* Древнегреческо-русский словарь, т. II, с. 1138.

6. *Анаксагор,* Б, 12.

7. Там же, А, 40.

8. Там же, Б, 12.

9. *Аристотель.* Физика, 4, 203а, 19; *Анаксагор,* Б, 12. Нус, по словам С. Трубецкого, «есть все еще физическое начало: оно несомненно *невещественно* и определяется по противоположности веществу; но Анаксагор не находит еще терминов, чтобы выразить эту мысль» (*С. Трубецкой.* История древней философии, I, с. 145).

10. *Анаксагор,* А, 48, 49.

11. *Анаксагор,* А, 42.

12. *Аристотель.* Метафизика, I, 4, 985а, 18.

13. См.: *А. Бергер.* Анаксагор и афинская демократия.— ВДИ, 1960, № 3.

14. Попытки восстановить ход «дела Анаксагора» изложены у *И. Рожанского* (Анаксагор, с. 277 сл.).

15. *Платон.* Федон, 97 a, b.

16. *Аристотель.* Метафизика, I, 4, 985а, 18.

Глава десятая

ПРОВИДЕНИЕ ИЛИ РОК? ЭСХИЛ

1. *Эсхил.* Прометей, 96. Цит. по переводу С. Соловьева и В. Нилендера.

2. Там же, 360.

3. Там же, 30.

4. Там же, 1090.

5. *Эсхил.* Орестея. Агамемнон, 170—177. Цит. по пер. С. Апта.

6. Там же, 1486—1489.

7. Трудный вопрос о целостном религиозном миросозерцании Эсхила рассмотрен в работе *Е. Кагарова* «Эсхил как религиозный мыслитель» (Киев, 1908).

8. *Эсхил.* Орестея. Жертва у гроба, 583.

9. *Эсхил.* Орестея. Агамемнон, 754.

10. *Эсхил.* Орестея. Жертва у гроба, 936.

Глава одиннадцатая
ПЕРЕД ЛИЦОМ НЕВЕДОМОГО. СОФОКЛ

1. *Софокл.* Антигона, 332. Пер. Д. Мережковского.

2. В дальнейшем трагедия цитируется по переводу Д. Мережковского.

3. Эти слова (873—878) подтверждают догадку относительно того, что поэт зашифровал в трагедии также и полемику против единоличной власти. Иокаста означала мать-родину, а «мотив инцеста с матерью был символически сопряжен с идеей овладения узурпированной властью» *(С. Аверинцев.* К истолкованию символики мифа об Эдипе.— Сб. «Античность и современность», М., 1972, с. 95).

4. *Ф. Зелинский.* Харита; идея благодати в античной религии.— «Логос», вып. I, 1914, с. 149.

Глава двенадцатая
ВО ВЛАСТИ СОМНЕНИЙ. ЕВРИПИД

1. *Еврипид.* Геракл, 424. Трагедии Еврипида цитируются по переводам И. Анненского.

2. Там же, 1609 сл.

3. На склоне лет Еврипид жил в Македонии, в то время еще дикой лесистой стране. Там им были написаны «Вакханки».

4. *Еврипид.* Вакханки, 378.

5. Там же, 200.

6. Там же, 810.

7. Там же, 882.

Глава тринадцатая
МЕХАНИЧЕСКАЯ ВСЕЛЕННАЯ. ДЕМОКРИТ

1. Эпикур и некоторые новейшие авторы ставили под сомнение само существование Левкиппа. Но большинство современных исследователей, опираясь на Аристотеля, не разделяют этого скептицизма. См.: *А. Маковельский.* Древнегреческие атомисты, 1946, с. 15 сл.

2. Наиболее полное издание источников о жизни и учении Демокрита в русском переводе принадлежит *С. Лурье:* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1972. По этому изданию в дальнейшем приводятся цитаты.

3. От сочинений Демокрита сохранились лишь фрагменты. Нередко можно слышать обвинение, будто их уничтожили христиане, но на самом деле Демокрит разделил участь всех досократовских философов, ни одна книга которых до нас не дошла полностью.

4. *Демокрит,* 90.

5. Там же, 382.

6. Там же, 42, 45.

7. Там же, 22, 23.

8. Там же, 23, 589.

9. «У Демокрита,— пишет В. Зеньковский,— единство проистекает из некой вневременной, таинственной «необходимости», которая царит в мире и определяет его путь, тем самым создавая и охраняя единство в мире. Но хотя понятие необходимости (ἀνάνκη) ко времени Демокрита утратило тот первоначальный мифологический характер, какой оно имело в дофилософских религиозных построениях в античном мире, но мифологическая суть «необходимости» в нем осталась. Почему и как эта «необходимость» вообще подчиняет себе самостоятельные единицы бытия?» *(В. Зеньковский.* Основы христианской философии, т. II. Париж, 1964, с. 29).

10. «Это будет вечною судьбою материализма,— говорит С. Трубецкой,— как бы совершенно ни изучали мы законы световых и звуковых колебаний, механику мозговых движений — между механическими колебаниями материальных частиц, с одной стороны, и между... сознанием — с другой — будет лежать бездна, непроходимая для материализма» *(С. Трубецкой.* Метафизика в древней Греции, с. 367).

11. *Демокрит,* 68, 436.

12. Там же, 575.

13. Там же, 572.

14. Там же, 472а.

15. Там же, 578, 472а.

16. Там же, 472а. Лурье переводит этот текст так: «Демокрит и уповает, чтобы ему на долю достались «образы», приносящие благую судьбу». Но на самом деле слово *εὐχετο* означает «молиться» (см., в частности, перевод А. Маковельского).

17. *Демокрит,* 579, 578.

18. *В. Асмус.* История античной философии, с. 115.

19. *Демокрит,* 581.

Глава четырнадцатая

СОФИСТЫ

1. О значении и метаморфозах термина «софист» см.: *А. Гиляров.* Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность. М., 1882, с. 11.

2. Цит. по *А. Маковельскому* (Софисты, вып. I, 1940, с. 15).

3. *Платон.* Теэтет, 152b, с.

4. См.: *А. Солоникио.* Кризис в духовной жизни древней Эллады конца V в. до Р. Х. — «Филологические записки», 1900.

5. *Платон.* Теэтет, 167 с.

6. *Платон.* Протагор, 314.

7. *Цицерон.* О природе богов, I, 37, 118.

8. См.: *Платон.* Федр, 267 а.

Глава пятнадцатая
ДВУЛИКИЙ ФИЛОСОФ

1. *Платон.* Пир, 216e, 221e. Сочинения Платона в дальнейшем цитируются по изданию: *Платон.* Сочинения в трех томах. Под ред. В. Асмуса. М., «Мысль», 1968—1972.

2. До нашего времени дошло четыре «сократовских сочинения» Ксенофонта («Воспоминания», «Апология Сократа», «Пир» и «Домострой»). Русский перевод их принадлежит С. Соболевскому.

3. «Платон,— справедливо говорит П. Новгородцев,— был именно тот ученик его (Сократа), который своим глубоким проникновенным духом был более всего способен передать нам сущность Сократа. Платон в одно и то же время и философ и художник; его одушевленный пересказ дает не только мысли, но также и образы... и прежде чем мы поняли глубину излагаемой системы, мы уже чувствуем нравственную силу личности. А в отношении к Сократу это самое главное» *(П. Новгородцев.* Сократ и Платон. М., 1901, с. 6. См. также: *С. Жебелев.* Сократ. Берлин, 1923, с. 15 сл.; *Д. Богдашевский.* Об источниках к изучению философии Сократа.— «Труды Киевской Духовной Академии», 1895—1897.

4. *Платон.* Критон, 51b.

5. Существует предположение, что Сократ одно время был учеником натурфилософов, но оно вряд ли основательно.

6. *Платон.* Пир, 220—221.

7. *Ксенофонт.* Апология, 18.

8. *Платон.* Пир, 220c.

9. *Платон.* Апология, 31d. В «Апологии» Ксенофонта (12) «даймонион» не ограничивается предупреждениями, но дает и положительные указания. См. также: *Ксенофонт.* Воспоминания, I, 1, 2—5; *Платон.* Федр, 242b; Эвтидем, 272e; Теэтет, 151a; Алкивиад Первый, 103a, b. «Даймонион» связан был со способностью Сократа предсказывать и давать советы. О «демоне» Сократа говорят Аристотель, Цицерон, Плутарх (см.: *А. Введенский.* Демонион Сократа. Сергиев Посад, 1893).

10. *Фукидид.* История, I, 23, 2.

11. Там же, III, 37.

12. *Аристофан.* Всадники, 912 сл.

13. *Платон.* Апология, 21c сл., 23b.

14. *Ксенофонт.* Воспоминания, I, 6, 4—10.

15. М.: *Платон.* Федр, 230b.

Глава шестнадцатая
САМОПОЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ, БЛАГО

1. См.: *Ксенофонт.* Воспоминания, 4, 2, 24.

2. См.: *M. Nilsson.* A History of Greek Religion, p. 225.

3. *Платон.* Апология, 30 a, b.

4. См.: *Платон.* Теэтет, 148 e, 149, 150 c.

5. *Аристотель.* Никомахова этика, VI, 13, 1144 b.

6. *Л. Шестов.* Афины и Иерусалим. Париж, 1951, с. 91; *Ф. Ницше.* Рождение трагедии из духа музыки.— Собр. соч., т. I, 1912, с. 101. Анализ сложного отношения

Кьеркегора к Сократу дан в исследовании *П. Гайденко* «Трагедия эстетизма» (М., 1970, с. 50 сл.).

7. *Ксенофонт*. Воспоминания, I, 1, 9; I, 3, 4.

8. Там же, I, 1, 13.

9. См.: *R. Otto*. The Idea of the Holy, 1959, p. 154. Необходимо подчеркнуть, что излагаемый в этой главе взгляд на характер богопознания Сократа отличается от точки зрения некоторых западных богословов, которые полагают, что дохристианские мыслители могли приближаться к Богу *только* лишь через разум (см. пример такой концепции в кн.: *J. Daniélou*. Dieu et nous. Paris, 1956, p. 59). Эти авторы ссылаются на слова ап. Павла, который говорит о познании Бога через рассматривание творений (Рим 1, 19, 20) а также на постановление I Ватиканского Собора, утверждающее возможность рационального богопознания (см.: *H. Denzinger*. Enchiridion Symbolorum, 1957, p. 495). Но ни апостол Павел, ни отцы Собора ничего не говорят о *невозможности* интуитивного приближения к Богу в плане «естественного Откровения». Думается, что, ограничивая богопознание (вне сверхъестественного библейского Откровения) рамками разума, богослов рискует обеднить духовные дарования человека, которые имеют не менее высокое происхождение, чем разум. Здесь существует опасность прийти к мизантропической концепции протестантских неоортодоксов (К. Барт), которые видят во всех исканиях и прозрениях дохристианских «языческих» религий только самообман и заблуждение. Характерно, что Ж. Даниелу, исходя из своей точки зрения, принужден даже мистика Шанкару зачислить в рационалисты (Idem, p. 64). Одним словом, если мы допускаем, что «естественный» разум может нечто сказать человеку о Боге, то нет оснований считать совершенно бесплодной и ложной «естественную» интуицию.

10. См.: *Ксенофонт*. Воспоминания, I, 4.

11. Там же, I, 3, 3.

12. *Платон*. Федон, 60 е. Здесь Сократ сам признается, что не желал толковать этот призыв в прямом смысле.

Глава семнадцатая
СОКРАТ И АФИНЫ

1. *Платон*. Апология, 31 d-e.

2. О характере Алкивиада см.: *Плутарх*. Жизнеописания. Алкивиад, 10.

3. *Платон*. Пир, 215 е.

4. Есть свидетельства о том, что настоящее имя будущего философа было Аристокл, а «Платон» — лишь прозвище (*Diogen Laert.*, 3, 4). Предком Платона был последний аттический царь Кодр, к тому же роду принадлежал и Солон. О Кратиле как учителе Платона говорит *Аристотель* (Метафизика, I, 6, 987 а, 32).

5. *Платон*. Письма, VII, 524 е. Платон стал учеником Сократа, когда ему было около двадцати лет (*Diogen Laert.*, 3, 6). Но, вероятно, он знал мудреца и до этого.

6. *Аристофан*. Облака, 96. Пер. А. Пиотровского.

7. Там же, 103.

8. Там же, 223.

9. Там же, 379.

10. Там же, 424.

11. *Фукидид*. История, VI, 1, 24.
12. *Ксенофонт*. Греческая история, II.
13. *Ксенофонт*. Воспоминания, 4, 4, 2.
14. *Ксенофонт*. История, I, 6, 7.
15. *Ксенофонт*. Воспоминания, I, 2, 32.
16. *Платон*. Апология, 32 c, d.

Глава восемнадцатая
СМЕРТЬ МУДРЕЦА

1. *Платон*. Апология, 24 b, c.
2. К характеристике Анита см.: *Платон*. Менон, 91 сл.
3. *Ксенофонт*. Воспоминания, 4, 8, 5.
4. Там же, 4, 8, 9.
5. *Платон*. Апология, 17 a.
6. Там же, 18 c, d.
7. Там же, 19 a.
8. Там же, 19 d.
9. Там же, 20 c.
10. Там же, 23 c, d.
11. Там же, 24—25.
12. Там же, 26 c, e.
13. Там же, 28 e.
14. Там же, 29 d — 30 c.
15. Там же, 30 d.
16. Там же, 36, b, c, d.
17. Там же, 39 b, c.
18. Там же, 41 d — 42.
19. *Ксенофонт*. Апология, 28—29.
20. *Платон*. Критон, 43, 54. Женщина, которую видел во сне Сократ, произнесла строку из «Илиады»: «В третий день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой» (Илиада, IX, 363), где Гомер разумеет Фтию, родину Ахилла.
21. Описание смерти Сократа основано на диалоге Платона «Федон».
22. См.: *А. Гарнак*. Взгляд на Сократа церковных писателей первых веков.— «Вера и Разум», 1905, № 18, с. 209.

Глава девятнадцатая
«ГОДЫ СТРАНСТВИЙ» ПЛАТОНА

1. *А. Лосев*. Жизненный и творческий путь Платона. Вступительная статья к сочинениям Платона, т. I, с. 73.
2. См.: *В. Асмус*. Платон. М., 1969, с. 5.
3. *Св. Иустин*. 2-я Апология, 13; см. также высокую оценку платонизма, данную апологетами *Афинагором* (Апология, 19, 23) и *Минуцием Феликсом* (Октавий, 22, 34).
4. *П. Флоренский*. Общечеловеческие корни идеализма.— БВ, 1909, сентябрь, с. 285.

5. *N. Arseniev*. Revelation of Life Eternel. N. Y., 1963, p. 49.

6. Эти аспекты учения Платона частично рассмотрены у *В. Зеньковского* (Преодоление платонизма и проблема софийности твари.— «Путь», 1930, № 24).

7. *Платон*. Письма, 324 е.

8. Хронология сочинений Платона точно не установлена. Однако в результате длительной работы исследователей была реконструирована общая картина истории его творчества, спорная еще в деталях, но в целом общепризнанная. См.: *Вл. Соловьев*. Жизнь и произведения Платона.— Собр. соч., т. XII, Брюссель, 1970, с. 375 сл.; *W. Lutoslawski*. The Origin and Growth of Plato's Logic. N. Y., 1905, p. 35 f.; *А. Лосев*. Ук. соч., с. 50 сл.

9. См. характеристику, которую дает Гегель собеседникам Платоновых диалогов: *Гегель*. Сочинения, т. X, с. 195.

10. *А. Боннар*. Греческая цивилизация, т. III, с. 154.

11. *Платон*. Евтифрон, 14 с. Пер. С. Жебелева.

12. *Платон*. Горгий, 459 b.

13. Об Архите см.: *М. Смоленский*. Архит Тарентский, его жизнь и сочинения.— ЖМНП, 1877, ч. 192.

14. *Платон*. Государство, 473 d.

15. *Платон*. Письма, 325 d.

16. Там же, 326 b.

17. Там же, 327 a; *Плутарх*. Жизнеописания. Дион, 4, 5.

18. *Диоген Лаэртский*, 3, 19—20; *Плутарх*. Дион, V.

19. *Вл. Соловьев*. Жизненная драма Платона.— Собр. соч., т. IX, с. 219.

Глава двадцатая
МЕЖДУ ДВУХ МИРОВ

1. *Платон*. Государство, кн. VII, 514 a сл.

2. Следует заметить, что под «душой» Платон часто разумеет высшую ее часть. Душу же в строгом смысле слова он делит на три сферы: «ум» (*νοῦς* или *λογτστικόν*), «странное начало» (*Θυμοετδέα*) и «вожделение» (*έπτΘυμητικόν*) . См. Государство, 435 c; 441 c; 580 e. По-другому их можно было бы назвать интеллектуальной, эмоциональной и инстинктивной. Неоднородны, по Платону, и виды знания, доступные человеку: низшее знание — чувственное, оно руководится рассудком (*δτάνοιά*), а высшее — «мышление» (*νόηστζ*) — способно постигать сверхчувственное. См.: *J. Wild*. Prato's Theory of Man, p. 156.

3. *Платон*. Федон, 70 a.

4. Там же, 79 a.

5. Там же, 79 b.

6. Там же, 80 b.

7. Там же, 81 a.

8. *Платон*. Менон, 81 b.

9. *Платон*. Федон, 83 d.

10. Там же, 84 a.

11. *Платон*. Федр, 249 c.

12. *Платон*. Теэтет, 155 e.

13. Там же, 158 c.

14. Для обозначения умопостигаемого мира Платон употребляет два термина: «виды» (эйдосы) и «идеи». Последний термин чаще встречается в литературе, но мы предпочитаем слово «эйдос», т. к. в современном смысле слово «идея» означает нечто абстрактное, между тем Платон был убежден в реальном существовании «мира сверхфизических сущностей, вечного и непреложного» (см.: *A. E. Taylor*. Plato. London, 1914, p. 39).

15. *Платон*. Письма, 341 c, d; ср.: Теэтет, 186 a.

16. *Платон*. Федон, 66 a.

17. *Платон*. Пир, 211, a, b.

18. *Платон*. Федр, 247 c.

19. *Платон*. Государство, 509 b.

20. *Платон*. Федон, 65 c.

21. Там же, 66 b, c.

22. *Платон*. Федр, 249 d.

23. Платонизм оказал влияние на христианскую мысль через Александрийскую школу и Ареопагита (см.: *Л. Карсавин*. Св. Отцы и Учители Церкви. Париж, 1928, с. 88, 227). Внедрение платонизма в монашескую среду связано с именем Евагрия Понтийского (конец IV в.). Под его влиянием, отмечает прот. И. Мейендорф, «восточные монахи усвоили язык неоплатонизма, который, правда, был языком их времени и, следовательно, неизбежен, но который грозил тем не менее увлечь духовность пустыни в направлении, чуждом Евангелию» (*J. Meyendorff*. St. Grégoire Palamas et la mystique Ortodoxe. Bourges, 1959, p. 21).

Глава двадцать первая
ГАРМОНИЯ БЕЗ СВОБОДЫ

1. *R. Bultman*. Primitive Christianity in its Contemporary. Setting, London, 1964, p. 149.

2. *Вл. Соловьев*. Жизненная драма Платона, с. 222.

3. «Не во времени два разных Платона должны быть различаемы, а две души должны быть различаемы в одном теле Платона, одна — способная воспарять к небесам, другая — соблазненная желанием свести истину с небес на землю» (*К. Зайцев*. Основы этики. Харбин, 1937, с. 35). На известную схематичность попытки Соловьева реконструировать эволюцию учения Платона указал еще *С. Трубецкой* (История древней философии, т. 2, с. 29).

4. См.: *A. R. Wadia*. Socrates, Platon and Aristotle.— S. Radhakrishnan (ed.). History of Philosophy Eastern and Western. London, 1953, p. 65.

5. *Платон*. Государство, 551 d.

6. Там же, 557 a, b, c.

7. Там же, 563 d, e.

8. Там же, ЕНН e, 567 a.

9. Там же, 567 b.

10. Там же, 569 b.

11. См., напр.: *В. Виндельбанд*. Платон. СПб., 1904, с. 17.

12. *Платон*. Государство, 546 a.

13. О влиянии спартанского идеала на утопию Платона писали многие авторы (см.: *Е. Трубецкой*. Социальная утопия Платона. М., 1906, с. 94). Рассел посвящает

этому предмету особую главу своей «Истории западной философии» (с. 133 сл.). На египетские порядки Платон прямо не ссылается, но о влиянии на него Египта есть косвенные свидетельства (см.: *A. E. Taylor*. Plato, p. 11).

14. *Платон*. Государство, 398, 406, 500.

15. *Р. Пельман*. История античного коммунизма и социализма.— «Общая история европейской культуры», т. II, с. 252.

16. *K. Popper*. The Open Society and its Enemies. London, 1957, v. I, p. 9.

17. *K. Popper*. Op. cit., p. 45.

18. *О. Шпенглер*. Пруссачество и социализм. Пг., 1922, с. 23.

19. *Плутарх*. Дион, XII.

20. Там же, XXVIII.

21. *Платон*. Письма, 320 d.

22. Там же, 335 c.

23. Греческая эпиграмма. М., 1960, с. 55. Пер. Л. Блуменау.

Глава двадцать вторая
ЛОГОС И ХАОС. ОТРЕЧЕНИЕ ОТ СОКРАТА

1. *Платон*. Тимей, 24 a сл. Платон возвращается к теме Атлантиды в своем неоконченном диалоге «Критий», 108 e сл.

2. Там же, 28 b, c.

3. Там же, 29 b.

4. Там же, 29 d.

5. Там же, 29 e.

6. Там же, 31.

7. Там же, 33 d.

8. Платон следует здесь языческой мифологии и философии, которым свойственна пантеистическая идея предвечного Лона. Изначальный дуализм духа и материи у Платона позволяет сближать его с индийской доктриной Санхьи (см.: *U. Bhattacharjee*. Plato and Bhagavad-Gita.— «The Calcutta Review», 1927, p. 133 ff.). Творец для него лишь «мастер», изготовляющий вещи из уже имеющегося материала (см.: *A. E. Taylor*. Plato, p. 138). Об отличии такого относительного творения от творения абсолютного (из небытия к бытию) см.: *Н. Лосский*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938, с. 104.

9. *Платон*. Тимей, 30 a.

10. Там же, 48 a.

11. *П. Флоренский*. Общечеловеческие корни идеализма.— БВ, 1909, февраль, с. 421.

12. *Платон*. Тимей, 47 c.

13. *Платон*. Законы, 709 b.

14. О тиране см.: *Платон*. Законы, 709—711.

15. Об отношении Платона к рабам см.: Законы, 777 e. В другом месте он говорит, что «земледелие предоставлено рабам», ремесла — чужеземцам (Законы, 806 e).

16. *Платон*. Законы, 817 b-d.

17. Там же, 890 a.

18. Там же, 890 c.

Глава двадцать третья
ОТ АКАДЕМИИ ДО ЛИЦЕЯ

1. «Должно для сохранения истины жертвовать личным, в особенности философам. И хотя и то и другое мне дорого, священный долг велит отдать предпочтение истине» (*Аристотель*. Никомахова этика, I, 4, 1096 a).

2. *Плутарх*. Жизнеописания. Александр, VII.

3. *Демосфен*. Речи, IX, 16, 29.

4. См.: *В. Зубов*. Аристотель. М., 1963, с. 53.

5. *Аристотель*. О частях животных, I, 5, 645 a.

6. Сохранившиеся до наших дней работы Аристотеля распадаются на несколько циклов: 1) «Органон» — гносеология, логика, методология науки, 2) сочинения по метафизике, 3) биологические труды, 4) книги по этике, 5) психологии, 6) политике. Хронологически они делятся на три периода: 1) академический, когда в книгах Аристотеля еще сильно чувствуется влияние Платона, 2) острой критики платонизма, 3) лицейский, к которому относятся книги, излагающие основы философии Аристотеля (см.: *F. Copleston*. A History of Philosophy, v. I, 1962, p. 12—18).

7. *Аристотель*. Метафизика, I, 981 a.

8. *Аристотель*. Вторая Аналитика, I, 33, 88 b.

9. Там же, I, 24 b.

10. *Аристотель*. Метафизика, IV, 6 a, 1011.

Глава двадцать четвертая
НАУЧНАЯ МЕТАФИЗИКА

1. Слово «метафизика» появилось случайно: в издании лекций Аристотеля трактаты о «первой философии» шли вслед за «физикой» и поэтому были названы «послефизикой» — метафизикой. Но впоследствии этот термин стал обозначать саму науку о принципах и сущности бытия.

2. *Аристотель*. О душе, III, 8, 432 a.

3. *Аристотель*. Метафизика, I, 4, 984 b, 13.

4. Там же, I, 9, 990 a, 33.

5. Там же, I, 9, 990 a, 33 b, 8.

6. Там же.

7. Там же, VII, 8 a, 12.

8. Там же, V, 5, 1055 a.

9. Там же, I, 4, 984 b.

10. Там же, XII, 6, 1071 a.

11. Там же, XII, 8, 1073 b. Аристотель один из первых сформулировал ряд так называемых доказательств бытия Божия, впервые выдвинутых Анаксагором (см.: *И. Корсунский*. Учение Аристотеля и его школы о Боге. Харьков, 1891, с. 19 сл.).

12. Там же, XII, 7, 1072 b.

13. Там же, XII, 7, 1072 a.

14. *Аристотель*. О частях животных, I, 5, 645 a.

15. *Аристотель*. О душе, 407 b.

16. Там же, 429 a.

17. В своих воззрениях на бессмертие Аристотель проделал эволюцию. Первым этапом ее было следование учению Платона, вторым (период развития теории материи и формы) — радикальное отрицание бессмертия и, наконец, третьим — признание бессмертия разума. На этом последнем этапе Аристотель оставил свое учение о бессмертии неразработанным. См.: *S. Decloux,* Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristoteliciens de St. Tomas d'Aquin, 1967, p. 212—213.

18. *Аристотель.* Метафизика, XII, 7, 1072 a.

19. См.: *H. B. Torrey and Felin.* Was Aristotle an Evolutionist? —«The Quarterly Review of Biology», 1937, v. 12, № 1.

Глава двадцать пятая
АЛЕКСАНДР. ЗАПАД И ВОСТОК

1. *Аристотель.* Политика, I, 1, 12, 1253 a.
2. Там же, IV, 9.
3. Там же, III, 13, 8—9.
4. *Арриан.* Походы Александра, III, 4.
5. См.: *М. Уиллер.* Пламя над Персеполем. М., 1972, с. 19 сл.
6. *Полибий.* История, XXIX, 21.
7. *Квинт Курций Руф.* История Александра, VI, 6.
8. *Аристотель.* Никомахова этика, VI, 1.
9. *Плутарх.* Александр, V—VIII.
10. *Арриан.* XV, 2.
11. Библия, I кн. Маккавейская, 1, 1—5.
12. *Минуций Феликс.* Октавий, XIX.
13. *Климент Александрийский.* Строматы, I, 5.
14. См.: *С. Аверинцев.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность».— ТЛД, с. 235.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

1. ИСТОРИЯ ГРЕЦИИ

Источники

1. *Арриан.* Походы Александра. М., 1962.
2. *Геродот.* История. Пер. Г. Стратоновского. Л., 1972.
3. *Демосфен.* Речи. Пер. С. Радцига. М., 1954.
4. *Диодор.* Историческая библиотека. Т. I—IV. СПб., 1774—1775.
5. *Ксенофонт.* Греческая история. Пер. С. Лурье. Л., 1935.
6. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. I—III. М., 1961, 1963, 1964.
7. *Полибий.* Всеобщая история. Пер. Ф. Мищенко. Т. I—III. М., 1890, 1896, 1899.
8. *Страбон.* География. М., 1964.
9. *Фукидид.* История. Пер. Ф. Мищенко. Т. I—II. М., 1915.
10. Хрестоматия по истории древней Греции. Под ред. Д. Каллистова. М., 1964.
11. *Tod N. N.* A Selection of Greek Historical Inscriptions, v. I—II, 1941—1948.

Литература

1. *Арский Ф.* Перикл. М., 1971.
2. *Белох Ю.* История Греции. Пер. М. Гершензона. Т. I—II. М., 1905.
3. *Бузескул В.* История афинской демократии. СПб., 1909.
4. *Бузескул В.* Перикл. Пг., 1923.
5. *Валлон А.* История рабства в античном мире. М., 1941.
6. *Виппер Р.* История Греции в классическую эпоху. М., 1916.
7. *Грант А.* Греция в век Перикла. М., 1905.
8. *Дройзен И.* История эллинизма. Т. I. История Александра Великого. М., 1890.
9. *Жебелев С.* О «тирании тридцати» в Афинах.— ВДИ, 1940, № 1.
10. *Зельин К.* Борьба политических группировок в Аттике в VI в. до н. э. М., 1964.
11. *Ковалев С.* Александр Македонский. М.—Л., 1937.
12. *Колобова М.* Возникновение и развитие Афинского государства. Л., 1956.

13. *Колобова М.* Революция Солона.— Уч. записки ЛГУ, 1939, вып. 4.
14. *Лурье С.* История Греции, ч. I. Л., 1940.
15. *Мейер Э.* Экономическое развитие древнего мира. М., 1910.
16. *Пельман Р.* Очерки греческой истории и источниковедения.— Сб. «Общая история европейской культуры», т. 1. СПб., 1908.
17. *Пельман Р.* История античного социализма и коммунизма.— Сб. «Общая история европейской культуры», т. 3. СПб., 1910.
18. *Петрушевский Д.* Общество и государство у Гомера. М., 1913.
19. *Сергеев В.* История древней Греции. М., 1963.
20. *Струве В.* (ред.). Древняя Греция. М., 1956.
21. *Хвостов М.* История Греции. М., 1924.
22. *Хилер В.* Александр Великий. СПб., 1901.
23. *Bury J. B.* History of Greece to the Death of Alexander. London, 1913.
24. *Busolt G.* Griechische Geschichte, b. I—III, 1893—1904.
25. The Cambridge Ancient History, v. 5. Athens, 1935.
26. *Meyer Ed.* Geschichte des Altertums, b. III—V, 1893—1915.

2. ГРЕЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Источники

1. Античная лирика. Сост. С. Апт и Ю. Шульц. М., 1968.
2. Античная драма. Сост. С. Апт. М., 1970.
3. *Аристофан.* Комедии. Пер. А. Пиотровского. Т. I—II. М., 1954.
4. *Гомер.* Илиада. Одиссея. Вступ. статья С. Маркиша. М., 1967.
5. Греческая эпиграмма. Под ред. Ф. Петровского. М., 1960.
6. *Еврипид.* Трагедии. Пер. И. Анненского. Т. I—II. М., 1969.
7. *Нилендер В.* Греческая литература в избранных переводах. М., 1939.
8. *Софокл.* Драмы. Пер. Ф. Зелинского. Т. I—III. М., 1914—1915.
9. Эллинские поэты. Пер. В. Вересаева. М., 1963.
10. *Эсхил.* Трагедии. Пер. С. Апта. М., 1971.

Литература

1. *Аверинцев С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность».— ТЛД, с. 206—266.
2. *Баумгартен Ф., Вагнер Р., Поланд Ф.* Эллинская культура. СПб., 1906.
3. *Боннар Ш.* Греческая цивилизация, т. I—III. М., 1958—1962.
4. *Вегнер В.* Эллада. СПб., 1899.
5. Всеобщая история искусства, т. I. М., 1956.
6. *Диль Ш.* По Греции. М., 1913.
7. *Евреинов Н.* Происхождение драмы. П., 1921.
8. *Зелинский Ф.* История античной культуры, т. I. М., 1915.
9. *Зелинский Ф.* Древнегреческая литература эпохи независимости, вып. I—II. Пг, 1918—1920.
10. *Карьер М.* Искусство в связи с общим развитием культуры, т. II. СПб., 1871.
11. *Коган П.* Греческая литература, СПб., 1910.

12. *Латышев В.* Очерки греческих древностей, т. I—II. СПб., 1899.
13. *Лосев А.* Гомер. М., 1960.
14. *Лосев А.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
15. *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.
16. *Лункевич В.* От Гераклита до Дарвина, т. I. М., 1935.
17. *Лурье С.* Очерки по истории античной науки. М., 1947.
18. *Маркиш С.* Гомер и его поэмы. М., 1962.
19. *Маркиш С.* Античность и современность.— «Новый мир», 1968, № 4.
20. *Радциг С.* История древнегреческой литературы. М., 1959.
21. *Ривкин Б.* Античное искусство. М., 1972.
22. *Роде Э.* О Гесиодовых пяти человеческих поколениях.— В кн. *Гесиод.* Труды и дни. Пер. В. Вересаева. М., 1927, с. 74—82.
23. *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.
24. *Тахо-Годи А.* (ред.). Античная литература. М., 1963.
25. *Тренчени-Вальдапфель И.* Гомер и Гесиод. М., 1956.
26. *Фармаковский Б.* Художественный идеал демократических Афин. П., 1918.
27. *Федоров И.* Греческая драматургия. М., 1960.
28. *Фюстель де Куланж.* Древняя гражданская община. М., 1903.

3. ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ

Источники

1. *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. М., 1972.
2. *Гесиод.* Труды и дни. Теогония (см. выше отд. 2, Источники, № 9).
3. Гимны Орфея. Пер. К. Бальмонта.— Сб. «Зовы древности», СПб., б. г.
4. Гомеровские гимны (см. отд. 2, Источники, № 9).
5. *Овидий.* Метаморфозы. Пер. С. Шервинского. М.—Л., 1937.
6. *Павсаний.* Описание Эллады. Пер. С. Кондратьева. Т. I—II. М., 1938—1840.
7. *Abel E.* Orphica, 1885.
8. *Kern O.* Orphycorum Fragmenta. Berlin, 1922.

Литература

1. *Альтман М.* Греческая мифология. Л., 1937.
2. *Арсеньев Н.* Плач об умирающем боге. М., 1912.
3. *Арсеньев Н.* Пессимизм и мистика в древней Греции.— «Путь», 1926, № 4, 5.
4. *Баз Ю.* Политеизм древних греков. СПб., 1885.
5. *Базинер О.* Идея о прошедшем и будущем золотом веке человечества.— «Русская мысль», 1902, кн. XI.
6. *Байбаков Е.* Из истории обоготворения монархов в античном мире. Баку, 1922.
7. *Богачевский Б.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1926.
8. *Боголюбов Н.* Кризис мифологического сознания в Индии и Древней Греции. Нежин, 1912.
9. *Брикнер М.* Страдающий бог в религиях древнего мира. М., 1908.
10. *Виллемс П.* Бессмертие души и загробная жизнь в произведениях Гомера. «Гимназия», 1892, № 1.

11. *Властов Г.* Теогония Гесиода и Прометей. СПб., 1897.
12. *Воеводский Л.* Введение в мифологию Одессеи. СПб., 1881.
13. *Воронцов Е.* Религиозно-нравственное значение трагедий Эсхила.— БВ, 1900, № 8.
14. *Гайденко В.* Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении.— ВФ, 1969, № 9.
15. *Гау Дж.* Минерва. СПб., 1893.
16. *Глаголев С.* Греческая религия, ч. I. Сергиев Посад, 1909.
17. *Дютшке.* Олимп. Мифология греков и римлян. СПб., 1892.
18. *Зелинский Ф.* Древнегреческая религия. П., 1918.
19. *Зелинский Ф.* Харита; идея благодати в античной религии.— «Логос», вып. 1, 1914.
20. *Зелинский Ф.* Идея нравственного оправдания.— В кн.: «Из жизни идей», СПб., 1908.
21. *Зелинский Ф.* Дионис в религии и поэзии.— «Русская мысль», 1915, июль.
22. *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога.— «Новый Путь», 1904, № 1, 2, 6, 8, 9.
23. *Иванов Вяч.* Религия Диониса.— «Вопросы жизни», 1905, № 6, 7.
24. *Иванов Вяч.* Древний ужас.— Сб. «По звездам», 1909.
25. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1922.
26. *Кагаров Е.* Этюды по истории греческой религии.— «Филологические записки», вып. V—VI, Воронеж, 1905.
27. *Кагаров Е.* Виды представления о душе в религиозном сознании язычества.— «Гермес», 1911, № 4.
28. *Кагаров Е.* Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913.
29. *Казанский Б.* Очерк развития идеи бессмертия в античности.— «Сб. о-ва историч., философск. и социальн. наук Пермского ун-та», вып. 1, Пермь, 1918.
30. *Кулаковский Ю.* Смерть и бессмертие в представлении древних греков. Киев, 1899.
31. *Кун Н.* Легенды и мифы древней Греции. М., 1957.
32. *Ланг Э.* Мифология. М., 1901.
33. *Лобанов В.* Воля человека в «Илиаде» в ее отношении к воле богов и к Мойре.— «Гермес», 1914, № 9.
34. *Лосев А.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.
35. *Лосев А.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
36. *Люперсольский П.* Храмовый город Дельфы с оракулом Аполлона Пифийского в древней Греции. СПб., 1869.
37. *Миронов А.* Картины загробной жизни в греческой живописи на вазах. М., 1895.
38. *Милославский.* Древнее языческое учение о странствиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства. Казань, 1873.
39. *Негельсбах К.* Вероучение Гомера. Ревель, 1898.
40. *Новосадский Н.* Елевсинские мистерии, 1887.
41. *Новосадский Н.* Орфические гимны. Варшава, 1900.
42. *Радциг С.* Античная мифология. М.—Л., 1959.
43. *Соколов О.* Дельфы. М., 1972.
44. *Страхов Н.* Воскресение. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916.
45. *Тренчени-Вальдапфель И.* Мифология, 1959.

46. *Трубецкой С.* Этюды по истории греческой религии.— Собр. соч., т. II, 1908.
47. *Уваров И.* Зевс и судьба по Гомеру.— «Филологические записки», т. 17, Воронеж, 1915.
48. *Филий Д.* Елевсин и его таинства, 1911.
49. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь, вып. 3. М., 1928.
50. *Чистович И.* Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб., 1871.
51. *Шестаков С.* Религиозно-нравственные воззрения Эсхила. Казань, 1890.
52. *Шеппинг Д.* Дохристианское воззрение человека на смерть и загробную жизнь. М., 1889.
53. *Штоль Г.* Мифы классической древности, т. I. М., 1904.
54. *Adam S.* The Religion of Greece.
55. *Cook A. B.* Zeus, v. I—III. Cambridge, 1914—1920.
56. *Eliade M.* Myth of the Eternal Return, 1965.
57. *Festuqiere A. J.* Personal Religion among the Gteeks, 1949.
58. *Foucart.* Le culte de Dionysos en Attique, 1904.
59. *Green W. Ch.* Moira, 1948.
60. *Grimal P.* Greece: Myth and Logic.— «Larousse World Mythology», 1965.
61. *Guthrie W. K.* Orpheus and Greek Religion. Oxford, 1925.
62. *Harrison J.* Religion of Ancient Greece, 1905.
63. *Harrison J.* Prolegomena to Greek Religion. Cambridge, 1922.
64. *Jameson N. H.* Mythology of Ancient Greece.— S. N. Kramer (ed.), «Mythology of the Ancient World», 1961.
65. *Kern O.* Die Religion der Griechen. Berlin, 1926.
66. *Murray G.* Five Stages of Greek Religion. Oxford, 1925.
67. *Mylonas G.* Eleusis and Eleusinian Mysteries. London, 1962.
68. *Nilsson M.* A history of Greek Religion, 1972.
69. *Peterich E.* Die Theologie der Hellenen. Leipzig, 1935.
70. *Rohde E.* Psyche, b. I—II, 1910.
71. *Wilamowitz U.* von. Der Glaube der Hellenen, I—II, 1931—1932.

4. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ОБЩИЕ ТРУДЫ

Источники

1. Антология мировой философии, т. I, ч. 1. М., 1969.
2. *Диоген Лаэртский.* Жизнь, учение и изречения мужей, прославившихся в философии. Пер. Е. Шмидт фон дер Лауниц.— В приложении к «Гимназии», 1898—1899.
3. *Фулье А.* Отрывки из сочинений великих философов. М., 1895.
4. *Diogenes Laertius.* Lives of Eminent Philosophers, I—II. Cambridge, 1958.

Литература

1. *Арним Г.* История античной философии. СПб., 1910.
2. *Асмус В.* История античной философии. М., 1965.
3. *Браш М.* Классики философии. СПб., 1902.

4. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911.
5. *Вундт М.* Греческое мировоззрение. Пг., 1916.
6. *Гегель Г.* Лекции по истории философии.— Собр. соч., т. IX, X, XI. М., 1932.
7. *Гомперц Т.* Греческие мыслители, т. I—II. СПб., 1911—1913.
8. *Зайцев К.* Основы этики, вып. 1. Харбин, 1937.
9. *Корсунский И.* Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания древней Греции. Харьков, 1890.
10. *Лосев А.* Античный космос и современная наука. М., 1926.
11. *Новгородцев П.* Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1919.
12. *Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований, ч. 1—4. Киев, 1860—1861.
13. *Пфлейдерер О.* Подготовка христианства в греческой философии. М., 1908.
14. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
15. *Трубецкой С.* Метафизика в древней Греции. М., 1890.
16. *Трубецкой С.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906.
17. *Трубецкой С.* История древней философии, т. I—II. М., 1906, 1908.
18. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913.
19. *Adamson T. H.* Development of Greek Philosophy. London, 1908.
20. *Benn A. W.* The Greek Philosophers. London, 1914.
21. *Bultmann R.* Primitive Christianity in its Contemporary. London, 1964.
22. *Copleston F.* A History of Philosophy. P. I—II. Greece and Rome. N. Y., 1962.
23. *Jöel K.* Geschichte der antiken Philosophie, 1921.
24. *Stenzel J.* Metaphysik des Altertums, 1921.

5. ДОСОКРАТОВСКИЙ ПЕРИОД ФИЛОСОФИИ ГРЕКОВ

Источники

1. *Гераклит.* Фрагменты. Пер. В. Нилендера. М., 1910.
2. *Лурье С.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
3. *Дынник М.* Материалисты древней Греции. М., 1955.
4. *Маковельский А.* Досократики, т. I—III. Казань, 1914, 1916, 1919.
5. *Diels H.* Fragmente der Vorsokratiker, 1960.

Литература

1. *Бергер А.* Анаксагор и афинская демократия.— ВДИ, 1966, № 3.
2. *Блонский П.* Этюды по истории ранней греческой философии. М., 1914.
3. *Брентано Т.* Древние и современные софисты. СПб., 1886.
4. *Введенский А.* Об условиях возникновения греческой философии. Харьков, 1912.
5. *Волков Г.* У колыбели науки. М., 1971.
6. *Гершензон М.* Гольфстрим. Пг., 1922.
7. *Данелиа С.* Древние пифагорейцы.— «Труды института философии АН Гр. ССР», № X, Тбилиси, 1961.
8. *Дынник М.* Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1952.
9. *Каринский М.* Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890.
10. *Кессиди Ф.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.

11. *Кессиди Ф.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972.
12. *Кобылина М.* Милет. М., 1965.
13. *Лейкфельд Г.* Древнеионийская философия, 1901.
14. *Лосев А.* История античной эстетики. Период архаики. М., 1963.
15. *Маковельский А.* Досократовская философия, т. I. Казань, 1918.
16. *Маковельский А.* Софисты, вып. 1—2. Баку, 1940—1941.
17. *Маковельский А.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
18. *Мандес М.* Элеаты. Одесса, 1911.
19. *Мандес М.* Огонь и душа в учении Гераклита. Одесса, 1912.
20. *Мандес М.* К теории познания Гераклита.— Сб. статей в честь В. Бузескула. Харьков, 1914.
21. *Михайлова Э., Чанышев А.* Ионийская философия. М., 1966.
22. *Морозкина З.* Софист Горгий и его учение о знании.— Сб. «Античность и современность», М., 1972.
23. *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху Греции.— Собр. соч., т. I, 1912.
24. *Ницше Ф.* Происхождение трагедии. М., 1903.
25. *Овчинников В.* О натурфилософии («Физике») Парменида.— Сб. «Харитес», Варшава, 1913.
26. *Остроумов С.* Фалес Милетский. Харьков, 1902.
27. *Павлинова Н.* Пифагор. СПб., 1913.
28. *Рожанский И.* Анаксагор. М., 1972.
29. *Солоникио А.* Кризис в духовной жизни древней Эллады конца V в. до Р. Х., 1900.
30. *Томсон Дж.* Первые философы. М., 1959.
31. *Хогарт.* Иония и Восток. Пг., 1914.
32. *Шредер Л.* Пифагор и индийцы. Исследование о происхождении пифагорейского учения.— ЖМНП, 1888, № 10, 11.
33. *Чанышев А.* Эгейская пред-философия. М., 1970.
34. *Ягодинский И.* Софист Протагор. Казань, 1906.
35. *Burnet J.* Early Greek Philosophy, 1930.
36. *Cornford F. M.* From Religion to Philosophy. London, 1919.
37. *Heidegger M.* Der Spruch des Anaximander.— In: M. Heidegger. Holzwege. Frankfurt a./M., 1957.
38. *Jeager W.* The Theology of Early Greek Philosophers. Oxford, 1967.
39. *Kahn Ch.* Anaximander and the Origin of Greek Cosmology. N. Y. 1960.
40. *Kerenyi K.* Pythagoras und Orpheus, 1950.
41. *Levy I.* Recherches sur la Légende de Pythagore. Paris, 1926.

6. СОКРАТ, ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ

Источники

1. *Аристотель.* Об истолковании. Пер. Э. Радлова. 1891.
2. *Аристотель.* Риторика. Пер. Н. Платоновой. СПб., 1894.
3. *Аристотель.* Политика. Пер. С. Жебелева. СПб., 1911.
4. *Аристотель.* Никомахова этика.— В кн.: «Античный способ производства в источниках», Л., 1933.
5. *Аристотель.* Метафизика. Пер. А. Кубицкого. М.—Л., 1934.

6. *Аристотель.* Афинская политика. Пер. С. Радцига. М., 1937.
7. *Аристотель.* Физика. Пер. В. Карпова. М., 1937.
8. *Аристотель.* О душе. Пер. Н. Попова. М., 1937.
9. *Аристотель.* О частях животных. Пер. В. Карпова. М., 1937.
10. *Аристотель.* Афинская политика. Пер. С. Радцига. М., 1937.
11. *Аристотель.* Категории. Пер. А. Кубицкого. М.—Л., 1939.
12. *Аристотель.* О возникновении животных. Пер. В. Карпова. М.—Л., 1940.
13. *Аристотель.* Аналитика первая и вторая. Пер. Б. Фохта. М., 1952.
14. *Аристотель.* Поэтика. М., 1957.
15. *Ксенофонт.* Сократические сочинения. Пер. С. Соболевского. М.—Л., 1935.
16. *Платон.* Сочинения. Под ред. В. Асмуса и А. Лосева. Т. 1, 2, 3 (ч. 1—2). М., 1968, 1970, 1971, 1972.
17. *Платон.* Полное собрание творений. Пер. под ред. С. Жебелева. Т. I, IV, V, IX, XIII, XIV, 1923—1929.

Литература

1. *Александров Г.* Аристотель. М., 1940.
2. *Арсеньев В.* Основной принцип сократовской философии.— «Вера и Церковь», 1903, № 7.
3. *Асмус. В.* Платон. М., 1969.
4. *Бронзов А.* Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884.
5. *Введенский А.* Сократ.— ВР, 1892.
6. *Введенский А.* Демонион Сократа. Сергиев Посад, 1893.
7. *Виндельбанд В.* Сократ.— В кн.: *В. Виндельбанд.* Прелюдии. СПб., 1904.
8. *Гарнак А.* Взгляд на Сократа церковных писателей первых веков.— ВР, 1903, № 18.
9. *Гиляров А.* Платон как исторический свидетель. Киев, 1891.
10. *Гладкий А.* Мистицизм в философии Платона и отзвуки его в русской поэзии. Харьков, 1915.
11. *Грот Н.* Очерк философии Платона. М., 1896.
12. *Гуляев А.* Как Платон понимал свою философию? — ВР, 1897, № 13.
13. *Давыдов Ю.* Искусство как социологический феномен. К характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля. М., 1968.
14. *Дейссен П.* Веданта и Платон в свете кантовской философии. М., 1912.
15. *Дриш Г.* Витализм, его история и система. М., 1915.
16. *Жебелев С.* Сократ. Берлин, 1923.
17. *Зеньковский В.* Преодоление платонизма и проблема софийности твари.— «Путь», 1930, № 24.
18. *Зелинский Ф.* Педагогические воззрения Платона и Аристотеля. Пг., 1922.
19. *Зибек Г.* Аристотель. СПб., 1903.
20. *Зоргенфрей Г.* Социальная педагогика Платона.— ЖМНП, 1906, ч. 6.
21. *Зубов В.* Аристотель. М., 1963.
22. *Казанский А.* Учение Аристотеля о значении опыта в познании. СПб., 1891.
23. *Карпов В.* Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время. М., 1911.
24. *Корсунский И.* Учение Аристотеля и его школы о Боге. Харьков, 1891.

25. *Краснюк М.* Смысл учения Сократа о значении знания в добродетельной жизни.— ВР, 1899, № 21.
26. *Кузнецов К.* Введение в изучение «Государства» и «Законов» Платона. Одесса, 1911.
27. *Лейкфельд П.* К учению Аристотеля о бессмертии души.— ВР, 1890, № 18.
28. *Линицкий П.* Учение Платона о божестве. Киев, 1876.
29. *Литвинова Е.* Аристотель, его жизнь и значение в истории науки. СПб., 1892.
30. *Лосев А.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.
31. *Лосев А.* История античной эстетики. Сократ, Платон. М., 1969.
32. *Новгородцев Н.* Сократ и Платон. М., 1901.
33. *Орлов Е.* Платон. СПб., 1896.
34. *Орлов Е.* Сократ. СПб., 1897.
35. *Остроумов М.* Значение Сократа в истории греческой философии.— ВР, 1889, кн. 2.
36. *Поспешиль А.* Критические заметки к тексту платоновой апологии Сократа. Киев, 1901.
37. *Сережников В.* Сократ. М., 1937.
38. *Сиповский В.* Сократ и его время. М., 1914.
39. *Снегирев А.* Жизнь и смерть Сократа, рассказанная Ксенофонтом и Платоном. М., 1905.
40. Сократ и Иисус Христос. Пер. с нем. СПб., 1893.
41. *Соловьев В.* Жизненная драма Платона.— Собр. соч., изд. 2-е, т. 6.
42. *Соловьев В.* Платон.— Собр. соч., изд. 2-е, т. 10.
43. *Соловьев В.* Творения Платона.— Собр. соч., изд. 3-е, т. 12, Брюссель, 1970.
44. *Трубецкой Е.* Социальная утопия Платона. М., 1908.
45. *Флоренский П.* Общечеловеческие корни идеализма.— БВ, 1909, № 2 и 3.
46. *Фуллье А.* Любовь по Платону. М., 1898.
47. *Шостьин А.* Учение Платона о материи.— ВР, 1887, № 14.
48. *Allan P. J.* The Philosophy of Aristotle. Oxford, 1952.
49. *Barker E.* Greet Political Theory; Plato and his Predecessors. London, 1947.
50. *Brun J.* Aristote et le Lycée, Paris, 1961.
51. *Decloux S.* Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de St. Thomas d' Aquin, 1967.
52. *Demos H.* The Philosophy of Plato, 1938.
53. *Field G. C.* Plato and his Contemporaries, 1950.
54. *Kafka G.* Sokrates, Platon und der sokratische Kreis, 1921.
55. *Lutoslawski W.* The Origin and Growth of Plato's Logic. N. Y., 1905.
56. *Maier H.* Sokrates, 1913.
57. *More P. S.* The Religion of Plato, 1921.
58. *Natorp P.* Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.
59. *Popper K.* The Open Society and its Enemies. London, 1951. v. I.
60. *Ritter C.* The Essence of Plato's Philosophy, 1933.
61. *Robin L.* Aristote. Paris, 1944.
62. *Taylor A. E.* Plato, London, 1914.
63. *Taylor A. E.* Aristotle N. Y., 1955.
64. *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Platon, b. I—II, 1920.

7. СПРАВОЧНИКИ И ПОСОБИЯ

1. *Воронков А.* Древняя Греция и древний Рим. Библиографический указатель изданий, вышедших в СССР (1895—1959). М., 1961.
2. *Дворецкий И.* Древнегреческо-русский словарь, под ред. С. Соболевского. М., 1958.
3. *Дьяков В., Абрамов А.* Древний мир в иллюстрациях. М., 1961.
4. *Кулагина Г.* Мифологический словарь. М., 1958.
5. Краткая литературная энциклопедия, 7 томов.
6. Мифологический словарь. Л., 1961.
7. Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, 29 томов.
8. Советская историческая энциклопедия.
9. Философская энциклопедия, 5 томов. М., 1960—1970.
10. *Шмидт Г.* Философский словарь. М., 1961.
11. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.
12. *Ященко А.* Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915.
13. *Kattpen A. von.* Die Welt der Antike, 13 Aufl.
14. *Hunger H.* Lexikon der Griechischer und Römischen Mythologie. Wien, 1953.
15. The Oxford Classical Dictionary. Oxford, 1949.

ПРИМЕЧАНИЕ: Литература по общей истории Востока и религий приведена во втором томе («Магизм и Единобожие»).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АМФ	— Антология мировой философии.
БВ	— «Богословский Вестник».
ВДИ	— «Вестник древней истории».
ВР	— «Вера и Разум».
ВФ	— «Вопросы философии».
ЖМНП	— «Журнал Министерства Народного Просвещения».
МД	— *А. Маковельский.* Досократики, т. I—III.
ТЛД	— Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. Сб. статей. М., 1972.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Абсолют — начало безусловное, независимое в своем существовании, свободное от каких-либо ограничений; синоним Божества.

Аид — Преисподняя в греческой мифологии; имя царя Преисподней.

Академия — школа, основанная Платоном.

Ананке — Необходимость, одна из модификаций Судьбы.

Апейрон — Бесконечное — основа мироздания по учению Анаксимандра.

Апофатическое Богословие — учение о Боге, рассматривающее Его как стоящего выше какого бы то ни было понятия или категории.

Архаическая Греция — Греция в эпоху колонизации (VIII—VI вв. до н. э.).

Архонт — правитель в греческом полисе.

Архэ — основа мира, политическая гегемония.

Гомеомерии — первоэлементы мира по Анаксагору.

Демиург — мастер, Творец.

Демос — совокупность полноправных граждан полиса.

Дике — справедливость, богиня правды.

Гносеология — наука о познании.

Гомеровская Греция — эпоха XII—VIII вв. до н. э.

Иерофант — жрец, участник мистерий.

Имманентный — внутренне присущий.

Ионийская школа — милетские философы: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен — и эфесский философ Гераклит.

Катарсис — очищение, возвышение.

Ликей (Лицей) — школа Аристотеля.

Логос — слово, смысл, Мировой закон и Разум у Гераклита.

Магизм — мировоззрение, в котором космос представляется в виде законченной и взаимосвязанной системы, единство которой поддерживается ритуальным порядком. Высший идеал — благоденствие на земле. Религиозный долг — механическая обрядность.

Метемпсихоз — перевоплощение душ.

Микенская Греция — эпоха господства Микен (XIV—XII вв.).

Мистагог — лицо, возглавлявшее обряды в мистериях.

Мойра — богиня Судьбы.

Мэнада — вакханка, служительница Диониса.

Натурфилософия — философская интерпретация природного целого.

Небрида — одежды вакханок (шкура лани).

Нус — Мировой Разум в учении Анаксагора.

Охлократия — «правление черни», презрительное наименование крайнего народовластия.

Пантеизм — учение о тождестве Бога и космоса.

Пифия — прорицательница Дельфийского святилища.

Плюрализм — учение, предполагающее множественность мировых начал, противоположность монизма.

Полис — город-государство в Греции.

Синкретизм — смешение верований.

Спекуляция (философская) — исследование истины чисто рациональным путем.

Стратег — военачальник, глава правительства.

Телеология — учение о целесообразности в природе.

Теодицея — религиозно-философская доктрина, направленная на познание Бога и Его управления миром, поскольку эти истины доступны разуму, еще не просвещенному лучами Бож. Откровения.

Теософия — религиозная система, построенная на синкретической основе элементов, заимствованных из разных религий.

Тирс — жезл вакханки.

Хтонические культуры — культы, связанные с богами земли и подземного царства.

Эвпатриды — родовая аристократия.

Эйдос — умопостигаемая сущность (идея) в философии Платона.

Эманация — истечение, излияние.

Энтелехия — философский термин Аристотеля, выражающий единство материальной, формальной, действующей и целевой причины.

Эрос, или Эрот — бог любви. Посредник между идеями и миром у Платона.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

Греческая история	Греческая философия и литература	Восток
VIII в. Начало великой эллинской колонизации	Завершение Гомерова эпоса. Гесиод	Ассирийская империя Амос и Исайя в Иудее
621 — Драконово законодательство	Архилох. Лирики	621 — Реформа Иосии Иеремия
	Фалес — 625—545	604 — Навуходоносор, царь Вавилона
594 — Солон в Афинах	Анаксимандр — 610—546	
560 — Тирания Писистрата	Пифагор — 580—500	581 — Гибель Иерусалима
546 — Захват персами Ионии. Распространение дионисизма		560—470 — Будда
	Ксенофан — ок. 540	551 — 479 — Конфуций
	Парменид	558 — Кир, царь Персидский
	Гераклит — 535—475	
509 — Конституция Клисфена	Эсхил — 525—456	538 — Падение Вавилона
500 — Начало греко-персидских войн	Анаксагор — 500—428	Второисайя
	Софокл — 497—406	
	Еврипид. Протагор, софисты	520 — Аггей и Захария в Иудее
490 — Битва при Марафоне		
480 — Фермопилы и Саламин	Демокрит — 460—370	

Греческая история	Греческая философия и литература	Восток
479 — Разгром персов		516 — Второй храм
475 — Гегемония Афин	Сократ — 469—399	
443 — 429 — Правление Перикла		445—420 — Религиозная реставрация в Иерусалиме
431—404 — Пелопоннесская война	411 — Смерть Протагора	
404 — Тирания «тридцати»	Платон — 427—347 рожд. Аристотеля — 384	
379 — Возвышение Фив		
355—346 — Война за Дельфы. Выступление Демосфена	367—347 — Аристотель в Академии	
359—336 — Филипп	342 — Основание Лицея	
338 — Битва при Херонее		
336—323 — Александр		
334 — Граник		
333 — Исс		
331 — Александр в Египте Основание Александрии		
331 — Гаугамелы		
327—324 — Поход Александра в Индию		
323 — Смерть Александра	322 — Смерть Аристотеля	

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Первохристианская проповедь в греко-римском мире. Ренессанс и «миф об Элладе». Открытие трагической Греции 7

Часть I

СУМЕРКИ ОЛИМПА И ГРЕЧЕСКАЯ МИСТИКА

Глава первая. ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК. ГЕСИОД. *Греция и Ионня, 1000—600 гг. до н. э.* Судьба религии Зевса. Греция после нашествия дорийцев. Иония. Полисы и колонизация. Появление денег. Городская цивилизация и протест против нее крестьян. Гесиод, жизнь и творчество. Тяготение поэта к древнейшим культам. Отношение Гесиода к Олимпу. Легенда веков. Исторический пессимизм Гесиода 13

Глава вторая. ОЧЕЛОВЕЧЕННЫЕ БОГИ. *Спарта и Афины, VIII—VI вв.* Спартанский режим. Афинская демократия и ее значение. Солон. Очеловечение богов греческого полиса. Отражение этого в религиозном искусстве. Дельфы и Аполлон. Афина. Слабые стороны гражданского культа. Учение о Судьбе. Пессимизм в греческой поэзии. Поиски забвения и утешения 21

Глава третья. МИСТЕРИИ ЭЛЕВСИНА. *Аттика, VII—VI вв.* Древние религии умирающей и воскресающей природы. Миф об основании Элевсинского культа. Деметра. Надежда на бессмертие. Мистерия как священная драма. Греческая религия спасения 32

Глава четвертая. ДИОНИС. *Европейская Греция, ок. 650—550 гг.* Вакханалии. Священное безумие Диониса. Происхождение вакхического культа. Демоническая сторона дионисизма. Меламп и попытки реформировать дионисизм. Дионисии. Вакх и Олимп 39

Глава пятая. ОРФИЧЕСКАЯ ТЕОСОФИЯ. *Афины, ок. VI в.* Легенды об Орфее. Орфическая литература. Орфизм как теософия. Дуализм. Орфическая теогония и космогония. Дионис-Загрей. Зачаток единобожия. Антропология орфиков. Метемпсихоз. Дионис — бог-спаситель. Аскетизм . . 47

Часть II

БОГ И ПРИРОДА. НАТУРФИЛОСОФЫ

Глава шестая. МИР КАК ГАРМОНИЯ. ПИФАГОР. *Южная Италия, 540—500 гг.* Пифагор — первый «философ». Значение его личности. Жизнь Пифагора. Пифагорейский союз. Проповедь Пифагора. Циклизм: учение о вечном возвращении. Гармония космоса. Закономерность и числа. Дуализм. Судьба Пифагорейского союза 57

Глава седьмая. ИОНИЙСКИЕ МУДРЕЦЫ. *Малая Азия, 650—540 гг.* Иония и Восток. Научная и философская мысль Милета. Место разума в познании. Единая Реальность. Фалес: вода как первооснова сущего. Был ли Фалес материалистом? Анаксимандр: учение о Беспредельном. Смысл термина «Апейрон». Ксенофан, жизнь и странствия. Умеренный скептицизм Ксенофана. Критика многобожия. Единый Бог в учении Ксенофана и отличие этого учения от библейского. Монизм 66

Глава восьмая. ПАРМЕНИД И ГЕРАКЛИТ — ДВА АНТИПОДА? *Элея и Эфес, 540—465 гг.* Элейская школа. Парменид. Чистый разум — орудие познания. Всеобъемлющее Бытие. Освобождение от чувственного знания. Мир «мнения», или видимый космос. Абсолютное и относительное. Гераклит: личность и книга. Вселенский процесс. Закон противоречия и борьбы. Логос. Пантеизм. Божественный Огонь и вечный круговорот. Логос и Рок 76

Глава девятая. ОТ РАЗУМНОГО МИРА К МИРОВОМУ РАЗУМУ. АНАКСАГОР. *Афины, 500—430 гг.* Греко-персидские войны. Начало расцвета Афин. Анаксагор как ученый. «Век Перикла». Идея Нуса, мирового Разума. «Космологическое доказательство бытия Божия». Гонение на Анаксагора. Философская религия, основанная на изучении природы 86

Часть III

НА РАСПУТЬЕ

Глава десятая. ПРОВИДЕНИЕ ИЛИ РОК? ЭСХИЛ. *Афины, 525—456 гг.* Место трагиков в истории религиозной философии. Эсхил. Трилогия о Прометее — вызов богу-деспоту. Новый облик Зевса в «Орестее». Мойра и Дике. Грех и воздаяние. Цивилизация как оплот против хаотических сил 95

Глава одиннадцатая. ПЕРЕД ЛИЦОМ НЕВЕДОМОГО. СОФОКЛ. *Афины, V в.* Софокловский гимн человеку. Пелопоннесская война, смерть Перикла и бедствия Афин. «Эдип-царь» — трагедия Рока. Эдип-побежденный и Эдип-победитель. Попытка Софокла найти справедливость у богов. «Эдип в Колоне» 102

Глава двенадцатая. ВО ВЛАСТИ СОМНЕНИЙ. ЕВРИПИД. *Афины, вторая половина V в.* Еврипид и его отношение к мифологии. Мир человеческих страстей и поиски веры. «Вакханки». Колебания царя Пенфея. Дионис карает скептика. Внешняя победа божества 110

Глава тринадцатая. МЕХАНИЧЕСКАЯ ВСЕЛЕННАЯ. ДЕМОКРИТ. *Абдеры во Фракии, ок. 420 г.* Обожествление Природы и его формы. Левкипп и Демокрит. Отличие атомизма от материализма. Дух и познание в учении Демокрита. Боги Демокрита. Связь его религии с магизмом 115

Глава четырнадцатая. СОФИСТЫ. *Афины и греческие колонии. V в.* Кризис натурфилософии. Софисты как учители риторики. Протагор и его гносеология. «Человек — мера всех вещей». Релятивизм и его популярность. Агностицизм Горгия. Вырождение софистики 120

Часть IV

СОКРАТ

Глава пятнадцатая. ДВУЛИКИЙ ФИЛОСОФ. *Афины, вторая половина V в.* Личность Сократа; его двойственность. Источники для изучения жизни и философии Сократа. Основной вопрос, поставленный Сократом. Сократ-созерцатель. Оракул называет философа самым мудрым из людей. Сократ «испытывает» сограждан. Образ жизни Сократа 127

Глава шестнадцатая. САМОПОЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ, БЛАГО. «Познай самого себя». Благой смысл бытия. «Диалектика» Сократа. «Умственное акушерство». Школа мышления и индуктивный способ отыскания истины. Границы разума. Божество как высшее Благо. Промысл. Логическое обоснование веры 137

Глава семнадцатая. СОКРАТ И АФИНЫ. *Афины, 421—400 гг.* Кружок Сократа: Алкивиад, Платон и другие ученики мудреца. Нападки на Сократа. «Облака» Аристофана. Успехи и измены Алкивиада. Понятие Сократа о праве. Политические перевороты в Афинах и отношение к ним Сократа . . 144

Глава восемнадцатая. СМЕРТЬ МУДРЕЦА. *Афины, 399 г.* Причины ненависти к Сократу. Его обвинители. Сократ отказывается готовить апологию. Суд над философом: речи обвинителей, ответы Сократа. Голосование, приговор и последнее слово мудреца. Казнь Сократа 152

Часть V

ПЛАТОН

Глава девятнадцатая. «ГОДЫ СТРАНСТВИЙ» ПЛАТОНА. *Афины, Мегары, Египет, Сицилия, 399—387 гг.* Платон и мировая культура. Роль платонизма дохристианского сознания. Платон и Сократ. Платон у Эвклида в Мегарах. Первые диалоги. Стиль и мастерство Платона-писателя. Полемика с софистами. Посещение Архита Тарентского. Влияние пифагорейства на Платона. Идея философа-правителя. Антидемократизм Платона. Первая неудача философа в Сиракузах 165

Глава двадцатая. МЕЖДУ ДВУХ МИРОВ. *Афины, 387—370 гг.* Академия. Картина мира в притче о пещере. Разум на перекрестке двух миров; его неразрушимость и причастность высшему миру. Совершенное знание как «припоминание». Рациональное обоснование Платоном своего видения мира. Органы чувств и интеллектуальное постижение. Реальность мира эйдосов (идей). Интуиция. Общие понятия. Высшее Добро. Аскеза и подготовка к смерти. Отвращение к плоти 176

Глава двадцать первая. ГАРМОНИЯ БЕЗ СВОБОДЫ. *Афины — Сиракузы, 370—354 гг.* Религия Платона. Эрот — сила, связующая миры. Идеальный

Полис. Сущность справедливости. Смена режимов как вырождение лучшего общества. Отсутствие опыта свободы у Платона. Статический строй. Навязанное добро. Авторитарное государство. Вторая неудачная попытка в Сиракузах. Дион 186

Глава двадцать вторая. ЛОГОС И ХАОС. ОТРЕЧЕНИЕ ОТ СОКРАТА. *Афины, 354—347 гг.* Критика платонизма Аристотелем. Пересмотр Платоном своей системы. «Тимей». Учение о миротворении. Демиург и мировая душа. Власть Хаоса и Ананке. Социальное учение Платона в свете его космогонии. Режим «Законов». Трагедия Платона 198

Часть VI

АРИСТОТЕЛЬ И КОНЕЦ СТАРОЙ ЭЛЛАДЫ

Глава двадцать третья. ОТ АКАДЕМИИ ДО ЛИЦЕЯ. *Афины, Малая Азия, Лесбос, Македония, 347—335 гг.* Платон и Аристотель. Аристотель в Атарнее и на Лесбосе. Возвышение Македонии. Аристотель при дворе Филиппа II. Александр и Аристотель. Херонея; конец независимой Эллады. Александр — царь. Основание Лицея в Афинах. Научные труды Аристотеля. Идея синтеза всех наук. «Органон» Аристотеля. Целостная картина мира 207

Глава двадцать четвертая. НАУЧНАЯ МЕТАФИЗИКА. Разбор Аристотелем трудов своих предшественников. Критика им теории эйдосов. Материя и форма. Первичная материя и движение. Чистая Форма как высшее Бытие. Вселенная, тяготеющая к Божеству. Слабое в сравнении с Платоном влияние Аристотеля в дохристианском мире; причины этого 215

Глава двадцать пятая. АЛЕКСАНДР. ЗАПАД И ВОСТОК. *Греция и Азия, 334—322 гг.* Политические воззрения Аристотеля. Идея всемирной монархии. Характер Александра. Борьба его с персами. Александр в Египте. «Сын Амона». Крушение державы Ахменидов. Перемены в образе жизни и политике Александра. Походы в Среднюю Азию и Индию. «Божественный монарх». Смерть Александра и Аристотеля. Итог трехвекового развития греческой философии. Ее оценка раннехристианскими писателями. Интерес греков к Востоку. Эллинизм сближает Европу и Азию. Греческий и иудейский мифы 221

Примечания 236
Краткая библиография 254
Принятые сокращения 263
Словарь терминов 264
Хронологическая таблица 266

Мень А. В.

М 51 История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 4.: Дионис, Логос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра / Худож. В. Г. Виноградов.— М.: СП «Слово», 1992.— 271 с., ил.

ISBN 5—85050—289—0

Четвертая книга из серии «История религии» посвящена Греции. Ее автор, протоиерей Александр Мень (1935—1990), с терпением и любовью ведет читателя по путям поиска истины за древнегреческими поэтами и философами. И многое оказывается понятным и близким — ведь материализм и тоталитарная идеология, метафизика и оккультизм, агностицизм и вера в Судьбу вошли в наше сознание и европейскую культуру именно из древней Эллады.

М $\frac{04033000000—060}{М\ 128(03)—92}$ Подп. ББК 86.3

ПРОТОИЕРЕЙ
АЛЕКСАНДР
МЕНЬ

•

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

в семи томах

Т. 4

Редактор *А. З. Белорусец*

Художественный редактор *В. В. Медведев*

Технический редактор *Л. И. Витушкина*

Корректоры
Т. И. Томашевская и Г. Киселева

Сдано в набор 27.01.92 г. Подписано в печать 24. 07.92 г. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 17. Усл. кр.-отт. 17,25. Уч.-изд. л. 16,03. Тираж 40 000 экз. Заказ № 70.

СП «Слово» 119034, Москва, Остоженка, 41.

Тульская типография, 300600, г. Тула, проспект Ленина, 109