ДЖОН АЛЕКСАНДР СТЮАРТ

МИФЫ ПЛАТОНА



ДЖОН АЛЕКСАНДР СТЮАРТ

МИФЫ ПЛАТОНА

Перевод, введение и замечания

Об этой книге

Платон, излагая свою философию в диалогах, в самые важные минуты оставляет доводы и рассказывает миф: о суде над душами и о подземных реках, о воине Эре, вернувшемся с того света, о мировом круговороте под рукой божества, о сотворении мира Демиургом, о крылатой колеснице души, о половинках человека, ищущих друг друга, об Эроте и восхождении к Прекрасному, об Атлантиде и о людях, рожденных землей.

Джон Александр Стюарт, профессор нравственной философии в Оксфорде, перевел эти мифы торжественным, нарочно старинным слогом и предпослал каждому рассказ о том, в каком месте диалога и ради чего Платон к нему прибегает. За каждым мифом следуют «Замечания» — подробный разбор: откуда миф вырос, как его понимали древние и средневековые толкователи, Данте и Плотин, и что он говорит душе современного человека. Открывает книгу большое Введение о природе мифа у Платона, а завершает — очерк о мифологии и метафизике кембриджских платоников XVII века.

Порядок мифов — как у Стюарта: сначала три мифа о судьбе души после смерти («Федон», «Горгий», «Государство»), затем мифы о начале мира и человеческого общества («Политик», «Протагор», «Тимей»), мифы о душе и любви («Федр», «Пир») и, наконец, мифы о совершенном государстве — Атлантида и рожденные землей.

Содержание

	Предисловие	5
	Введение	7
I	Миф «Федона»	111
II	Миф «Горгия»	150
III	Миф об Эре	167
IV	Миф «Политика»	208
V	Миф «Протагора»	243
VI	«Тимей»	303
VII	Миф «Федра»	338
VIII	Два мифа «Пира»	437
IX	Миф об Атлантиде	493
X	Миф о рожденных землей	516
	Мифология и метафизика кембриджских платоников	519

ПРЕДИСЛОВИЕ

✦

Цель этой книги — дать читателю материал, по которому он мог бы судить о своеобразии и влиянии Платона-мифотворца, или пророка, в отличие от Платона-диалектика, или мыслителя, идущего путем рассуждения.

Чтобы достичь этой особой цели в разумном объеме, пришлось извлечь мифы из диалогов, в которых они встречаются, лишь самым кратким образом обозначив в каждом случае их связь с диалогом, а «Наблюдения» ограничить мифами — как отдельными произведениями и как единым рядом. Поэтому читателю не следует ожидать, что, скажем, в «Наблюдениях» о мифе «Федона» или о мифе «Федра» он найдет исследование самого «Федона» или «Федра».

Греческий текст, напечатанный напротив переводов и всюду ими сопровождаемый, — за исключением немногих мест, где предпочтительные чтения приведены в сносках, — взят из издания Штальбаума «Полное собрание сочинений Платона в одном томе» (1867).

Я в большом долгу перед двумя друзьями за оказанную мне помощь.

Профессор Дж. С. Филлимор с самой дружеской заботливостью прочел в корректуре все переводы; и если в этих переводах обнаружатся ошибки, то, я уверен, окажется, что они стоят в тех местах, где я по той или иной причине не сумел как должно воспользоваться его советами.

Другого друга, помогавшего мне, Фредерика Йорка Пауэлла, уже нет с нами. За несколько недель до того, как его последняя болезнь начала всерьез тревожить друзей, он прочел в рукописи все переводы вплоть до мифа «Федра» включительно; а я прочел ему почти все Введение, а также другие части, особенно касающиеся теории поэзии. Помощь, которую он оказал мне тогда, наводя на мысль и с живым участием обсуждая разные вопросы, завершила долгую череду дружеских услуг, о которых я всегда буду вспоминать с чувством глубокой благодарности.

Дж. А. Стюарт

Оксфорд, декабрь 1904

ВВЕДЕНИЕ

✦

1. Платоновская драма

Платоновский диалог в общих чертах можно описать как драму, в которой действием служит речь[1], а действующими лицами — Сократ и его собеседники. Речь, из которой состоит действие, — это главным образом беседа-спор, где, хотя Сократ или кто-нибудь другой и может вести ее, высказывается каждый. Беседа, или спор, всегда идет о предметах, которые с пользой можно обсуждать, — то есть о таких, о которых люди составляют себе будничные мнения, а обсуждение может показать, верны эти мнения или ложны, целиком или отчасти.

[1] Ср. «Кратил», 387 b: «говорить — это тоже одно из действий».

Но лишь главным образом платоновская драма состоит из беседы-спора. В ней есть и другая стихия — миф, который в иных диалогах явно не присутствует, а в других, и притом в некоторых из величайших, так поразителен, что мы вынуждены считать его, наравне с беседой-спором, неотъемлемой чертой философского стиля Платона.

Миф — это вымышленный рассказ, порой взятый из предания, порой сочиненный заново, которым Сократ или другой собеседник прерывает или завершает беседу-спор, где главным образом и совершается движение драмы.

Цель этой книги — рассмотреть образцы платоновского мифа, чтобы выяснить, какую службу он несет в живом целом платоновской драмы. В том, что миф — органическая часть

платоновской драмы, а не приставленное к ней украшение, опытный читатель Платона усомниться не может. Софисты, вероятно, украшали свои речи и делали их занимательнее, вставляя в них поясняющие басни или аллегории вроде «Выбора Геракла»[2]; но платоновский миф ничего не поясняет — это не аллегория, облекающая в картины итоги, уже добытые рассуждением. Опытный читатель Платона хорошо это знает. Когда живой спор на время смолкает и Сократ или другой великий собеседник отверзает уста для мифа, читатель чувствует, что движение философской драмы не остановлено, а поддерживается — в решающую минуту — в иной плоскости. Миф врывается в диалог откровением чего-то нового и странного; узкий, трезвый, будничный опыт, который выставляет напоказ беседа-спор, внезапно словно затопляется и пронизывается потоком огромного опыта, хлынувшего будто из иного мира: «Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая».

---

[2] См.: Грот, «Платон», т. II, с. 38, примеч. е.

Именно в уста драматического Сократа Платон вкладывает те мифы, что всего больше способны наполнить нас изумленными догадками и заставить думать, — так называемые эсхатологические мифы. Быть может, здесь Платон передает черту настоящего Сократа. Общепризнано, что сократовский способ вести беседу-спор определил диалогическую форму платоновских сочинений. Быть может, и введение мифов — по крайней мере эсхатологических, мифов, отмеченных великой впечатляющей силой содержания и слога, — тоже было подсказано Платону чем-то в настоящем Сократе. Личное влияние Сократа действовало в уме Платона как живое начало и

воплощалось в сократических драмах — пьесах, где, как я сказал, действующие лица — Сократ и его собеседники, а действие — философская речь. Поэтому всякая стихия платоновских сочинений, в которой опытный читатель находит большую драматическую силу, — а миф именно такова, — скорее всего, передает какую-то яркую черту личности и влияния настоящего Сократа. В мифах, вложенных в его уста, Сократ *пророчествует* — излагает с помощью образного языка коренные условия поведения и познания. Он «пророчествует», и слушатели внимают ему как зачарованные. Весьма вероятно, что Сократ обладал тем, что ныне называют месмерическим влиянием. Сравнение его влияния (в обычном споре) с действием морского электрического ската, *талаттиа нарке*[3], можно счесть намеком на это; а его духа-хранителя, или *даймониона*, следует признать свидетельством «ненормальности»[4]. Позволю себе высказать предположение — пусть оно стоит того, чего стоит, — что платоновские мифы если не всегда по содержанию, то по манере передают (прямо — в устах самого «Сократа», косвенно — в устах «Тимея», «Крития», «Протагора», «Элейского чужеземца») некие впечатляющие места из бесед настоящего Сократа, когда он держал слушателей зачарованными магнетизмом своего лица и своей речи. Как бы то ни было, миф, раз и навсегда отличенный от аллегории своим весом и звучанием[5], есть неотъемлемая стихия философского стиля Платона, и его философию нельзя понять в отрыве от мифа[6].

[3] «Менон», 80 а.

[4] Гегель («История философии», т. II, с. 94–101) рассматривает *даймонион* как «магнетическое» явление, объяснимое физиологически. К. Р. Фолькварсен («Демоний Сократа и его истолкователи», Киль, 1862) полагает (с. 58 и 71), что его нельзя объяснить никаким законом антропологии или физиологии и что это

явление «единичное». Целлер («Сократ и сократические школы», с. 72–79, англ. пер.) заключает, что это «смутное предчувствие доброго или дурного исхода, следующего за известными поступками». Ф. У. Г. Майерс («Человеческая личность», т. II, с. 95 и след.) приводит *даймонион* Сократа «как пример мудрого автоматизма; как пример того, что вести, приходящие к надпороговому сознанию из подпороговых слоев личности — в виде ли звуков, зрелищ или движений, — могут порой исходить из глубин, лежащих далеко под царством сна и смятения, — от некоего „я“, чьи предостережения несут нам мудрость более глубокую, чем та, которую мы знаем» (с. 100). Против Л. Ф. Лелю («О демоне Сократа», 1856), который по свидетельствам о *даймонионе* у Ксенофонта и Платона доказывает, что Сократ был безумен, Майерс возражает (с. 95), что «ныне возможно дать более верное объяснение: поставить эти древние свидетельства рядом с более поучительными параллелями и показать, что вести, которые получал Сократ, были лишь развитыми образцами процесса, который, если и сверхнормален, то не ненормален и который отличает ту форму разума, что мы называем гением». Можно обратиться также к статье д-ра Г. Джексона «*Даймонион семейон* Сократа» в «Журнале филологии» (т. X, с. 282 и след.) и к пролегоменам Кюнера («О даймонии Сократа») к его изданию «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта.

[5] См. ниже.

[6] В связи с этим и предыдущими абзацами можно прочесть: Целлер, «Платон», с. 159–163 (англ. пер.).

Главный замысел этой книги — приложить к переводу каждого из платоновских мифов наблюдения и заметки, касающиеся особо этого мифа. Каждый миф — единственное в своем роде произведение искусства, и рассматривать его следует отдельно, в его собственной связи. Но я надеюсь, что общим итогом этих частных наблюдений будет то, что читатель под конец вынесет верное впечатление о значении мифа — сперва в философии Платона, а затем и в мысли наших дней.

Однако прежде чем приступить к выполнению главного замысла, я сделаю несколько предварительных замечаний о *мифологии*, или рассказывании историй вообще, и по ходу их надеюсь указать, в чем вижу основание, по которому Платон последовательно и намеренно прибегает к нему в философии.

2. Общие замечания о *мифологии*, или рассказывании историй. Миф в отличие от аллегории

Глубоко замечено, что человека от животного отличает прежде всего воображение, а не разум[7]. Животное живет главным образом среди непосредственных чувственных впечатлений. Остаточные образы этих впечатлений, очевидно, мало что значат в его жизни: они слабы и мимолетны[8].

[7] «На низших ступенях цивилизации людей отличает от животных скорее воображение, чем разум; и изгнать искусство значило бы изгнать мысль, изгнать язык, изгнать выражение всякой истины» (Джоуэтт, «Диалоги Платона», введение к «Государству», с. CLXIV).

[8] «В надлежащую пору этих птиц (ласточек), по-видимому, весь день напролет томит желание улететь; их повадки меняются; они становятся беспокойны, шумны и собираются в стаи. Пока мать кормит птенцов или греет их в гнезде, материнский инстинкт, вероятно, сильнее перелетного; но побеждает тот инстинкт, который упорнее, и наконец, в минуту, когда птенцов не видно, она взлетает и бросает их. Какие муки раскаяния испытывала бы птица, достигнув конца долгого пути, когда перелетный инстинкт перестал действовать, если бы, будучи наделена большой умственной деятельностью, она не могла отогнать постоянно встающий в ее уме образ своих птенцов, гибнущих на суровом севере от холода и голода» (Дарвин, «Происхождение человека», ч. I, гл. IV, с. 173, изд. 1901).

Но человек живет двойной жизнью — не только, вместе с животным, в тесном мире наличных ощущений, но и в широком мире, своем собственном, где ум его вновь и вновь посещают толпы ярких, хотя часто причудливых и причудливо сочетающихся образов прошлых чувственных впечатлений. Именно в этом широком чудесном мире сновидения наяву, который обнимает тесный привычный мир его наличных чувственных впечатлений, человек начинает свой человеческий путь. Именно здесь первобытный человек и ребенок начинают приобретать то, чего животное не имеет случая начать

приобретать и никогда не приобретает, — чувство огромного окружающего мира и долгого течения времени. Это сновидение наяву, составляющее столь большую часть детского опыта человека, вероятно, многим в своем содержании обязано сновидениям во сне. Некоторые низшие животные, как и человек, по-видимому, видят сны. Но человек, можно предположить, отличается от низших животных тем, что помнит свои сны. И он может их рассказывать и, рассказывая, приукрашивать, будь то сны или грезы наяву, — более того, он должен их рассказывать. Они так ярки, что рвутся наружу; он не может держать их при себе; а кроме того, рассказ о них дает, если можно так сказать, вторичное выражение и выход известным чувствам и душевным движениям, которые у животного находят лишь первичное выражение в поступках внутри мира чувственных впечатлений. У человека страх, уверенность, гнев, любовь, ненависть, любопытство, удивление находят не только первичное выражение в поступках внутри мира чувственного опыта, но и вторичное, так сказать драматическое, выражение в приключениях и деяниях мира сновидений, обстоятельно рассказанных. Невозможно переоценить ранний долг, которым человек обязан своей любви к рассказыванию историй, так вдохновленной и так снабженной материалом. Рассказывая и слушая истории о мире сновидений, человек, короче говоря, учится думать. Мир сновидений первобытного рассказчика и его слушателей — мир просторный и легкий, где они могут свободно двигаться как им угодно, где они избавлены от жестких фактов мира чувственного опыта и могут без помех упражнять свои силы на податливом материале, вызывая образы и сочетая их по своей воле по мере того, как идет рассказ, и тем самым воспитывая, играя, ту способность, которая потом, будучи приложена к

объяснению мира чувственного опыта, выступает как способность конструктивного мышления. Первые опыты этой способности — так называемые этиологические мифы, которые пытаются построить связь между миром чувственного опыта и миром сновидений, — которые берут мир сновидений как контекст, объясняющий мир чувственного опыта. Если мерить мерой положительной науки, то содержание контекста, доставляемого из мира сновидений мифотворческой фантазией, само по себе, конечно, еще не есть знание; но ум расширяется уже от одного его созерцания; приобретается привычка искать контекст, в котором можно прочесть данное чувствами, и содержание, удовлетворяющее науку, легко принимается, когда оно потом является. Так понятийный контекст науки постепенно занимает место, прежде заполненное фантастическим контекстом мира сновидений. Но не только в этом отношении мифотворческая фантазия служит развитию человека. Если она готовит путь для работы научного рассудка, то она же указывает пределы, которыми эта работа должна быть ограничена. Делает она это, доставляя наряду с фантастическим контекстом контекст эмоциональный, если позволено так выразиться. Видения мифотворческой фантазии принимаются «Я» обыденного сознания со странной догадкой о существовании в ином мире иного «Я», которое, открывая себя в этих видениях, хранит глубокую тайну и не выдаст ее. Хорошо, когда человеку дают так почувствовать сердцем, какую малую часть его составляет голова, — когда научному рассудку напоминают, что он не Разум, что он часть, а не весь человек. В этом главным образом и заключается нынешняя ценность мифа (или того, что его заменяет, — поэзии, музыки и чего угодно еще) для цивилизованного человека.

Истории, которые первобытные обитатели мира сновидений любят рассказывать друг другу, всегда повествуют о чудесных приключениях и делах людей и животных. *Антропология и зоология*[9] — вот исчерпывающее описание этих историй. Приключения и дела случились «однажды», «давным-давно», «где-то, не здесь» — такого предисловия довольно для самой невероятной истории: ей верят или играют в то, что верят, просто потому, что она *очень занятна*, — потому что звери говорят и ведут себя как люди, и все прочее чудесным образом идет вверх дном, и нет недостатка в кровопролитии и непристойности. Если история не «очень занятна», то есть не чудесна, не жутка, не непристойна, она не вызывает ни веры, ни игры в веру и вовсе не занятна. Позиция игры в веру, о которой я упомянул, заслуживает пристального внимания психолога. Здесь не место ее разбирать[10]. Скажу лишь, что, по-моему, это весьма часто и есть позиция первобытного рассказчика и его слушателей. История может быть очень занятна для рассказчика и слушателей, не будучи принимаема на веру. Это, я полагаю, одинаково верно и для чудесной зулусской сказки, и для современного романа, написанного с должным вниманием к правдоподобию, и для остроумной игры ума вроде «Алисы в Стране чудес». Но если история очень занятна, то всегда будет по меньшей мере игра в веру, а часто — игра серьезная и сознательная. В духе этой серьезной игры в веру не только маленькая девочка говорит о своих куклах, но и мы сами читаем нашего Данте или совершаем паломничества к местам, связанным с событиями великого вымысла. За приключениями Робинзона Крузо и за путешествием доктора Джонсона мы следим почти без разницы в чувстве действительности. К топографии «Ада» и к топографии римского Форума заинтересованный исследователь подходит в обоих

случаях почти в одном и том же духе. Эти примеры из опыта цивилизованных людей могут показать, как смутна должна быть черта, отделяющая веру от игры в веру в уме первобытного человека, с его бурными чувствами и ярким воображением, не сдерживаемыми никаким единым мерилом установленных фактов[11]. Он склонен верить всему, что рассказывает сам и что рассказывают ему. То, что он порой останавливается, не дойдя до веры, на игре в веру, — в конце концов мелочь. Во всяком случае, мы можем быть уверены, что природа и в этом случае, как и во всех прочих, не делает ничего лишнего и ничего напрасно. Если игра в веру служит «цели» природы так же хорошо, как вера, которая дается труднее, природа позаботится, чтобы ее питомец остановился на игре в веру. Иные истории, допустим, должны быть чудесными или жуткими до известной степени, чтобы дать полное выражение и выход чувству и воображению на известной ступени развития; и вера, без которой эти необходимые истории вовсе не могли бы удержаться, будет, допустим далее, той, что дается легче всего, то есть игрой в веру.

[9] Да простят мне введение двух слов, которых нет в словаре Лидделла и Скотта, но которые в том смысле, в каком я их употребляю, оправданы, кажется, аристотелевским *антропологос* («Никомахова этика», IV, 3, 31) — «любящий разговоры о людях».

[10] Колридж, говоря о «Лирических балладах», пишет о «той добровольной временной приостановке неверия, которая и составляет поэтическую веру».

[11] Профессор Тайлор («Первобытная культура», т. I, с. 284) описывает «обычное состояние воображения у древних и диких народов» как «промежуточное между состоянием здорового, прозаического современного горожанина и буйного фанатика или больного в горячечной палате».

Ясно, что чем безудержнее чудесны или жутки истории, тем вероятнее, что рассказчики и слушатели держатся игры в веру; и

что там, где такова позиция, истории, скорее всего, будут становиться все безудержнее чудесными или жуткими.

Такова одна тенденция, которой, однако, противостоит другая. Когда чудесную историю часто рассказывают и она становится очень привычной, ей начинают верить серьезнее; и чем серьезнее ей верят, тем больше она освобождается от самых диких несообразностей, которые нравились, пока к ней относились еще как к игре в веру. О ком-нибудь рассказывают сочиненную на ходу историю, полную безудержных несообразностей и, может быть, непристойностей. Когда — и если — этого человека потом начинают почитать, быть может единственно на основании этой самой истории, как героя или бога племени, те, кто его чтит, начинают стыдиться старой истории о нем. Они ее рационализируют и морализируют: либо опускают несообразности и непристойности, оставляя то, что правдоподобно и пристойно, либо аллегоризируют ее, то есть показывают, что несообразности и непристойности следует понимать не как исторические факты, а как образы некоего философского, научного или религиозного учения, которое по душе толкователям. Так игра в веру накапливает материал для «высшей критики».

Антропология и зоология — «о людях и животных» — вот достаточное объяснение того, чем всегда бывает рассказывание историй и почему оно занятно.

1. Иногда история повествует о приключениях и делах, которые случились однажды и не оставили никаких последствий, способных прибавить к той занятности, что присуща ей самой по себе как истории о людях и животных. Такую историю можно назвать «просто антропологической и зоологической».

Пришел очень большой слон и сказал: «Чьи это такие на диво красивые дети?» Девочка ответила: «Унанана-бозеле». Слон спросил во второй раз: «Чьи это такие на диво красивые дети?» Девочка ответила: «Унанана-бозеле». Слон сказал: «Она нарочно построилась на дороге, полагаясь на свою самонадеянность и превосходящую силу». Он проглотил обоих детей, а маленькую девочку оставил. Потом слон ушел.

После полудня пришла мать и сказала: «Где дети?» Девочка сказала: «Их унес слон с одним бивнем». Унанана-бозеле сказала: «Куда же он их дел?» Девочка ответила: «Он их съел». Унанана-бозеле сказала: «Они умерли?» Девочка ответила: «Нет, не знаю».

Они легли спать. Утром она намолола много маиса, положила его в большой горшок с *амаси* и пустилась в путь, держа в руке нож. Она пришла к месту, где была антилопа, и сказала: «Матушка, матушка, укажи мне слона, который съел моих детей; у него один бивень». Антилопа сказала: «Иди, пока не придешь к месту, где деревья очень высоки и где камни белые». Она пошла дальше.

Она пришла к месту, где был леопард, и сказала: «Матушка, матушка, укажи мне слона, который съел моих детей». Леопард ответил: «Иди все дальше и дальше и придешь к месту, где деревья высоки и где камни белые».

Она шла дальше, минуя всех зверей, и все говорили одно и то же. Когда она была еще очень далеко, она увидела очень высокие деревья и под ними белые камни. Она увидела слона, лежавшего под деревьями. Она пошла дальше; дойдя до слона, она остановилась и сказала: «Матушка, матушка, укажи мне слона, который съел моих детей». Слон ответил: «Иди все дальше и дальше и придешь туда, где деревья высоки и где камни белые». Женщина только стояла и снова спросила: «Матушка, матушка, укажи мне слона, который съел моих детей». Слон снова велел ей просто идти дальше. Но женщина, видя, что это тот самый слон,

которого она ищет, и что он обманывает ее, посылая вперед, сказала в третий раз: «Матушка, матушка, укажи мне слона, который съел моих детей».

Слон схватил ее и проглотил и ее. Попав в желудок слона, она увидела большие леса, и великие реки, и много возвышенностей; с одной стороны было много скал; и было много людей, которые построили там свои деревни; и много собак, и много скота; все было там, внутри слона; увидела она и своих детей, сидевших там. Она дала им *амаси* и спросила, что они ели до ее прихода. Они сказали: «Мы ничего не ели, мы просто лежали». Она сказала: «Отчего же вы не зажарили этого мяса?» Они сказали: «Если мы станем есть этого зверя, не убьет ли он нас?» Она сказала: «Нет; он сам умрет; вы не умрете». Она развела большой огонь. Она отрезала печень, зажарила ее и ела с детьми. Они отрезали и мяса, и жарили, и ели.

Все люди, что там были, дивились и говорили: «Ох, неужто они едят, а мы все сидели, ничего не евши?» Женщина сказала: «Да, да. Слона можно есть». Все люди резали и ели.

А слон говорил другим зверям: «С тех пор как я проглотил эту женщину, я болен; у меня боль в желудке». Другие звери сказали: «Может быть, о вождь, это оттого, что у тебя в желудке теперь так много людей». И было, по прошествии долгого времени слон умер. Женщина разделила слона ножом, прорубив ребро топором. Вышла корова и сказала: «Му, му, наконец-то мы видим страну». Вышла коза и сказала: «Ме, ме, наконец-то мы видим страну». Вышла собака и сказала: «Наконец-то мы видим страну». И люди выходили, смеясь и говоря: «Наконец-то мы видим страну». Они одарили женщину: одни дали ей скота, другие коз, третьи овец. Она отправилась в путь с детьми, очень богатая. Она пошла домой, радуясь, что вернулась с детьми. Когда она пришла, ее маленькая девочка была там; та обрадовалась, потому что думала, что мать умерла[12].

[12] «Детские сказки, предания и истории зулусов», Каллауэй, 1868, т. I, с. 332 и след.

2. Иногда история повествует о делах и приключениях, которые произвели занятные последствия, сохранившиеся доныне и объясняемые этими делами и приключениями, — как когда очертания холма объясняются деянием какого-нибудь великана или чародея: «Он Эйлдонские холмы рассек натрое». Это этиологическая история. Она занятна не только как образчик простой антропологии — эта собственная занятность должна быть у всякой истории, — но и удовлетворяет то, что можно назвать «научным любопытством», — желание знать причины вещей. Она излагает причину.

К разряду этиологических историй принадлежат мифы, в которых излагается сотворение неба и земли как единого целого, — так называемые космологические мифы; также мифы, излагающие сотворение человека и происхождение его способностей и добродетелей; также мифы об основании, описывающие происхождение общества и отдельных народов и городов, а равно мифы, описывающие изобретение искусств и их орудий; и мифы — обширный и важный раздел, — объясняющие происхождение обрядов, так называемые культовые мифы; и наконец, мифы, объясняющие особенности местности и своеобразие животных и растений.

«Научное» любопытство, вдохновляющее эти этиологические истории, не праздно. Любопытство вообще никогда не бывает праздным. «Знать причину» — дело большой практической важности и для первобытного, и для цивилизованного человека. Кто знает причину, тот может управлять следствием. Например, чтобы исцелить рану, нанесенную железом, надо знать историю происхождения железа. Эта история, произнесенная как подобает,

становится заговором, который исцелит рану[13]. Многие этиологические мифы, несомненно, берут начало в магической практике.

[13] См. ниже, где приведено финское сказание о происхождении железа.

Позвольте пояснить этиологический миф примерами главных его разновидностей и начать с космологического мифа — «Сказания о детях Неба и Земли», записанного сэром Джорджем Греем у маори[14].

> От Ранги, Неба, и Папы, Земли, произошли, как говорят, все люди и вещи; но небо и земля были сомкнуты вместе, и тьма лежала на них и на существах, ими порожденных, пока наконец их дети не стали держать совет, разлучить ли им родителей или убить их. Тогда Тане-махута, отец лесов, сказал пятерым своим великим братьям: «Лучше разлучить их, и пусть небо стоит высоко над нами, а земля лежит у нас под ногами. Пусть небо станет нам как чужое, а земля останется близ нас как наша мать-кормилица». И вот Ронго-ма-тане, бог и отец возделываемой пищи человека, поднялся и силился разделить небо и землю; он боролся, но тщетно; тщетны были и усилия Тангароа, отца рыб и пресмыкающихся, и Хаумиа-тикитики, отца дикорастущей пищи, и Ту-матауэнги, бога и отца свирепых людей. Тогда медленно поднимается Тане-махута, бог и отец лесов, и борется с родителями, силясь разделить их руками и плечами. «Вот он замирает; голова его твердо уперта в мать-землю, ноги он поднимает и упирает в отца-небо, он напрягает спину и члены могучим усилием. Вот разорваны Ранги и Папа, и с плачем и стонами скорби они громко вопят… Но Тане-махута не останавливается; далеко-далеко под собою он вдавливает вниз землю; далеко-далеко над собою он вытесняет вверх небо». Но Тавхири-ма-теа, отец ветров и бурь, никогда не соглашался, чтобы мать его отторгли от ее супруга, и теперь в груди его поднялось

яростное желание воевать с братьями. И вот бог бури поднялся и последовал за отцом в горние пределы, спеша к укрытым впадинам беспредельного неба, чтобы спрятаться там, прильнуть и угнездиться. Тогда вышло его потомство — могучие ветры, свирепые шквалы, тучи густые, темные, огненные, дико несущиеся, дико разрывающиеся; и посреди них их отец ринулся на своего врага. Тане-махута и его исполинские леса стояли, ничего не ведая и не подозревая, когда на них обрушился бешеный ураган, переламывая могучие деревья и оставляя стволы и ветви разорванными и изломанными на земле на поживу насекомым и личинкам. Затем отец бурь ринулся вниз хлестать воды, вздымая валы, чьи вершины вставали, как утесы, пока Тангароа, бог океана и отец всего, что в нем живет, не бежал в испуге по своим морям. Его дети, Ика-тере, отец рыб, и Ту-те-вехивехи, отец пресмыкающихся, искали, где бы им спастись; отец рыб кричал: «Хо, хо, бежим все в море»; но отец пресмыкающихся кричал в ответ: «Нет, нет, бежим лучше в глубь суши»; и так эти создания разделились: рыбы бежали в море, а пресмыкающиеся искали спасения в лесах и зарослях. Но морской бог Тангароа, разгневанный тем, что его дети-пресмыкающиеся покинули его, с тех пор ведет войну со своим братом Тане, давшим им приют в своих лесах. Тане в ответ нападает на него, снабжая потомство своего брата Ту-матауэнги, отца свирепых людей, челнами, копьями и рыболовными крючками, сделанными из его деревьев, и сетями, сплетенными из его волокнистых растений, чтобы они губили ими рыб, детей морского бога; а морской бог в гневе обращается на бога лесов, опрокидывает его челны прибоем моря, сносит потопами его деревья и дома в беспредельный океан. Затем бог бурь двинулся нападать на своих братьев, богов и прародителей возделанного поля и дикой поросли; но Папа, Земля, подхватила их и спрятала, и так надежно были эти ее дети укрыты матерью, что бог бури искал их напрасно. Тогда он напал на

последнего из братьев, отца свирепых людей, но его он не мог даже пошатнуть, хотя напряг все свои силы. Что было Ту-матауэнге до гнева брата? Это он задумал погибель родителей и показал себя храбрым и свирепым в войне; братья его отступили перед страшным натиском бога бури и его потомства; бог лесов и его отпрыски были изломаны и растерзаны; морской бог и его дети бежали в глубины океана или в укромные места побережья; боги пищи были в надежном укрытии; но человек все так же стоял прямо и непоколебимо на груди своей матери Земли, и наконец сердца Неба и Бури успокоились, и ярость их улеглась.

Но теперь Ту-матауэнга, отец свирепых людей, стал думать, как бы ему отомстить братьям, которые оставили его одного без помощи противостоять богу бурь. Он свил петли из листьев дерева ванаке, и птицы и звери, дети Тане, бога лесов, пали перед ним; он сплел сети из новозеландского льна и вытащил на берег рыб, детей Тангароа, морского бога; он нашел в подземном убежище детей Ронго-ма-тане — сладкий картофель и всю возделанную пищу, и детей Хаумиа-тикитики — корень папоротника и всю дикорастущую пищу; он выкопал их и оставил вянуть на солнце. Но хотя он одолел четырех братьев и они стали его пищей, пятого он одолеть не смог, и Тавхири-ма-теа, бог бури, по-прежнему нападает на него бурей и ураганом, силясь погубить его и на море, и на суше. Именно взрыв гнева бога бури против братьев заставил сушу скрыться под водами: существа древних дней, затопившие так землю, были Страшный-Дождь, Долгий-Дождь, Яростный-Град, а их потомством были Туман, Тяжелая-Роса и Легкая-Роса; и так лишь немного суши осталось над морем. Тогда ясный свет умножился в мире, и существа, что были скрыты между Ранги и Папой до их разлучения, теперь размножились на земле. «С тех пор и доныне необъятное Небо так и пребывает разлученным со своей супругой Землей. Но их взаимная любовь все длится: мягкие теплые вздохи ее любящей груди все поднимаются к нему, восходя

от лесистых гор и долин, и люди зовут их туманами; а необъятное Небо, скорбя долгими ночами о разлуке с любимой, роняет частые слезы на ее грудь, и люди, видя их, называют их каплями росы».

---

[14] Я привожу этот миф так, как его цитирует из «Полинезийской мифологии» Грея (с. 1 и след.) профессор Тайлор («Первобытная культура», т. I, с. 290 и след.). Г-н Э. Лэнг сравнивает этот миф и другие подобные, найденные в Индии и Китае, с греческим мифом об оскоплении Урана Кроносом («Обычай и миф», глава «Миф о Кроносе»).

Другую важную разновидность этиологического мифа — культовый миф — хорошо поясняет Грот в следующем месте[15]:

Существовал обычай приносить богам в жертву лишь кости жертвенного животного, обернутые жиром; как возник этот обычай? У автора Гесиодовой «Теогонии» есть история, которая его объясняет[16]. Прометей обманом склонил Зевса к неосмотрительному выбору в ту пору, когда боги и смертные люди впервые договаривались о правах и обязанностях (в Меконе). Прометей, покровитель и заступник людей, разделил большого быка на две части: в одну он положил мясо и внутренности, завернутые в сальник и покрытые шкурой; в другую — кости, обернутые жиром. Затем он предложил Зевсу решить, какую из двух частей боги предпочтут получать от людей. Зевс «обеими руками» выбрал и взял белый жир, но сильно разгневался, найдя, что на дне ему не досталось ничего, кроме костей. Тем не менее выбор богов был теперь сделан бесповоротно: им не полагалось никакой доли жертвенного животного сверх костей и белого жира; и так правдоподобно объясняется установившийся обычай. Я выбираю этот случай как один из тысячи примеров, поясняющих происхождение легенды из религиозных обычаев. По вере народа, событие, рассказанное в легенде, было действительной причиной, породившей обычай; но когда мы прилагаем здравую критику, мы вынуждены считать, что событие существует лишь в повествующей о нем легенде, а

сама легенда в большинстве случаев порождена обычаем, — и тем самым переворачивать предполагаемый порядок происхождения[17].

[15] Грот, «История Греции», ч. I, гл. I.

[16] Гесиод, «Теогония», 550–557.

[17] Читатель, желающий углубиться в предмет культового мифа, может обратиться к книге мисс Харрисон «Мифология и памятники древних Афин», с. XXVI и след., где он найдет весьма любопытное рассмотрение истории о рождении Эрихтония «как примера этиологического мифотворчества особого рода — легенды, возникшей из обрядового обычая, первоначальный смысл которого стал темен»; а также к книге Робертсона Смита «Религия семитов», с. 20 и след., где установлено правило, что «при изучении древних религий мы должны начинать не с мифа, а с обряда и унаследованного обычая»; ср. с. 16: «Античные религии по большей части не имели символа веры; они целиком состояли из установлений и обрядов».

Дополню мой пример этиологического мифа милой японской историей, которая объясняет, отчего чай так действует на тело:

> Предание приписывает Даруме происхождение чая. Прежде чем впасть в нынешний свой транс, он предпринял еще одну попытку непрерывного созерцания и потерпел неудачу, заснув в конце девятого года. Проснувшись, он так рассердился на свои веки за то, что они опустились, что отрезал их. Едва они упали на землю, как — о чудо! — пустили корни, проросли и выбросили листья. Пока старый монах в изумлении смотрел на это, явился ученик Будды и велел ему заварить листья нового куста и выпить отвара. Дарума сорвал листья, которые ныне весь мир знает как чай, сделал, как повелело ему видение, и с тех пор не спал ни минуты.[1]

[1] К. Л. Браунелл, «Сердце Японии» (1902), с. 197.

3. От просто антропологической истории и от этиологической истории удобно отличать историю третьего рода — эсхатологическую. Здесь рассказчика и его слушателей занимают

не приключения и дела людей, живших когда-то, давным-давно, а приключения и дела, в которых им самим предстоит участвовать после смерти, как и всем, кто ушел прежде них. Эсхатологическая история обращается не к простой любви к «разговорам о людях» и не к простому «научному любопытству», а к удивлению, страху и надежде человека перед лицом смерти. Это, по-видимому, составляет большую разницу и дает нам право выделить эсхатологические мифы в особый класс. Где люди страшатся и надеются, там они склонны крепко верить; а если с их страхом и надеждой связан обряд — то еще крепче. Поэтому мы и находим, что эсхатологические мифы как класс обладают большей действительностью, большей связностью и трезвостью и большим достоинством, нежели прочие мифы, — ровно настолько, насколько вера, которую им дают, по этим причинам крепче. Если другим мифам довольно игры в веру, то эсхатологические мифы требуют подлинной веры — и первобытный человек легко ее им дает. Вовсе не понарошку совершает он обряды по усопшим, зная, что однажды их совершат и по нему самому, когда он уйдет в тот иной мир, о котором говорят истории.

Не всегда легко отнести историю к определенному классу. Причину чего-то, что привлекает внимание, можно найти в каком-нибудь поступке, совершенном кем-то в ходе приключений, о которых уже рассказывали ради того, что они занятны сами по себе. История, начавшаяся как «просто антропологическая» и рассказанная из чистой любви к *антропологии*, может быть присвоена научным воображением и стать этиологической. И опять-таки история, начавшаяся как этиологическая, легко может забыть о своем первоначальном научном побуждении и превратиться в образчик простой *антропологии*. Наконец,

интерес эсхатологии — разговоров о последней участи человека — столь своеобразен и столь захватывает, что она склонна подчинять себе уже существующие просто антропологические и этиологические истории. Как пример этой склонности в действии можно назвать миф «Федра».

Мы видели, что по форме всякая история из мира сновидений, к какому бы из трех классов она ни принадлежала, антропологична и зоологична; что она повествует о приключениях и делах людей и животных — людей, человекоподобных зверей и богов; что она сама по себе занимательна как история и встречает веру или, во всяком случае, игру в веру. Теперь нужно добавить, что у нее нет морали, то есть рассказчик и его слушатели не думают ни о чем, кроме самой истории. Это и есть признак, по которому миф отличается от аллегории или притчи: у мифа нет ни морали, ни иного смысла в умах тех, кто его творит, и тех, для кого он сотворен. Лишь позднейший век вкладывает в него иной смысл, когда неправдоподобие и непристойность историй, рассказанных первобытными народами, побуждают к рационализирующей работе тех, кто не хочет вовсе отказаться от этих историй, но и не может принять их такими, как они есть. Истории, которые, по-видимому, более всего нуждаются в такой работе и над которыми она проделывается всего успешнее, обычно гибнут от подобного обращения. Став прозрачными аллегориями или сбывшимися пророчествами, они перестают быть занимательными и вскоре забываются. Но среди мифов мира выделяются некоторые, которые рационализм не смог ни уничтожить, ни даже повредить. Они, можно быть уверенным, созданы не обыкновенными рассказчиками, а «божественными поэтами» и «вдохновенными пророками» — гением, который, правда, пользовался материалом,

доставленным обыкновенными рассказчиками, но, пользуясь им, его преображал.[2] Такие мифы — главным образом эсхатологические, сотворенные и изначально принятые с подлинной верой, а не с игрой в веру, — приносят толкованию драгоценные плоды. Но толкование шедевра воображения, чтобы оно было плодотворным, должно быть «психологическим». Нужно избегать возрождения в любом виде того ныне официально осужденного метода, который обращался с шедевром творческого воображения как с аллегорией, способной подкрепить господствующую в данное время догму, или как с предсказанием, которому предстоит сбыться — если оно уже не сбылось — в каком-то определенном историческом событии. Плодотворное толкование шедевра творческого воображения будет состоять в том, чтобы показать ум его создателя и так поставить его творение перед нашим собственным умом — с помощью некоего сопровождения или переложения, некоего параллельного и подкрепляющего обращения к воображению и чувству, — чтобы оно делало для нас в наш век то же, что делало для него в его век: заставляло бы нас остановиться посреди нашей будничной жизни, как он останавливался посреди своей, исполненными

восхищенья и глубокой думы, внимая
О столь высоком и чудесном.

[2] «Не следует удивляться, если нам встречаются мифы, поражающие нас остроумием своего замысла или даже глубокой философией. Таков нередко характер стихийных созданий человеческого духа… Человеческий ум, когда он трудится так стихийно, — философ, точно так же как пчела — математик». — Ревиль, «Пролегомены к истории религий», англ. пер. Сквайра, с. 112.

Аллегорическое толкование древних мифов (которые, едва ли нужно говорить, создавались без всякой мысли о том учении, какое извлекло из них толкование), без сомнения, подсказало

намеренное сочинение аллегорических повестей и притч. Когда их сочинители — люди гениальные, такие повести часто оказываются не только аллегориями и притчами, но и мифами. Таковы платоновская Пещера и «Путь паломника» Беньяна, которые я рассмотрю ниже с этой точки зрения.[3] Басни Эзопа, в свою очередь, хотя и сохраняют многое от «антропологического и зоологического» интереса, присущего африканской сказке о зверях, по образцу которой они построены, были, без сомнения, по большей части сочинены намеренно — ради их морали или приложений.

[3] См. ниже, «Отступление об аллегории».

Как сказка о зверях переписана «с умыслом» в баснях Эзопа, так в нравоучительной зоологии «Физиолога»[4] переписана и обращена в аллегорию даже «Естественная история животных». Следующее место о льве, основанное на «Физиологе», встречается в одном бестиарии Британского музея (Королевские рукописи, 2 C. XII), который приводит Манн в своем поучительном труде о «Божественном бестиарии» Гийома Клерка (с. 37):

> «О природе льва, царя зверей, или животных. Ибо Иаков, благословляя сына своего Иуду, говорит (Быт. 49:9): „Молодой лев Иуда, сын мой; кто пробудит его?“ Физиолог говорит, что у льва три природных свойства.
>
> Первое: он ходит по горам, и если случится, что его ищут охотники, то до него доносится запах охотника, и, куда бы он ни шел, он хвостом своим позади себя заметает следы свои, чтобы охотник, идя по его следам, не нашел его логова и не поймал его. Так и Спаситель наш, „духовный лев от колена Иудина, корень Иессеев, сын Давидов“ (Откр. 5:5), посланный горним Отцом, скрыл от разумеющих следы своего божества. И вот что это

значит: Он стал с ангелами ангелом, с архангелами архангелом, с престолами престолом, с властями властью, доколе не сошел в утробу Девы, дабы спасти заблудший род человеческий. Потому-то ангелы, бывшие в вышних, не узнав Его, когда Он восходил к Отцу, говорили тем, кто восходил с Господом (Пс. 24:8 сл.): „Кто сей Царь славы?“ И те ответили: „Господь сил, Он есть Царь славы“.

(Второе свойство.) Когда он спит, глаза его бодрствуют, ибо они открыты, как свидетельствует в Песни Песней жених, говоря (5:2): „Я сплю, а сердце мое бодрствует“. Ибо телесно Господь мой уснул на кресте и был погребен, а божество Его бодрствовало. „Се, не дремлет хранящий Израиля“ (Пс. 121:4).

(Третье свойство.) Когда львица рождает львенка, она рождает его мертвым и стережет его мертвого три дня, доколе не придет на третий день отец его, не дохнет ему в лицо и не оживит его. Так всемогущий Отец на третий день воскресил из мертвых Сына Своего, Господа нашего Иисуса Христа, по слову Иакова (Числ. 24:9): „Уснет, как лев и как львенок. Кто пробудит его?“»

---

[4] «Физиолог» (*хо фюсиологос*) — сочинение, составленное в своем первоначальном греческом виде в Александрии к концу II века; оно состоит из глав, в каждой из которых животное, настоящее или баснословное (или драгоценный камень), сперва описывается на манер естественной истории (вернее, будто бы на этот манер), а затем представляется прообразом христианского учения и жизни. Переведенный на латынь, «Физиолог» распространился по всему Западу, и его переложения были сделаны повсюду на народных языках — англосаксонском, древнеанглийском, древневерхненемецком, фламандском, исландском, провансальском, старофранцузском и итальянском. На Востоке он также появился в сирийском, армянском, арабском, эфиопском и славянском переводах. После Библии это была, вероятно, самая читаемая книга во все Средние века. Его списки — так называемые бестиарии — есть во всех библиотеках Европы. См.: Макс Фридрих Манн, «Божественный бестиарий Гийома Клерка» («Французские этюды», 1888), с. 17 сл.; Питра, «Солемское собрание», 1855, т. III, с. xlvii сл.; Карус, «История зоологии», с. 108 сл.; а также статью «Физиолог» проф. Й. П. Н. Ланда в «Британской энциклопедии».

В «Физиологе» «Естественная история животных» имеет двоякий характер: это не только повествование о «фактах», но в то же время божественно установленное, как бы драматическое представление учения на благо человека.

Подобным же образом Филон и его школа видят в «ветхозаветной истории» сразу и летопись действительных событий, и великое аллегорическое представление учения, в котором события суть образы или символы философских истин, — и притом по замыслу Бога, а не только в уме толкователя. Мне еще придется вернуться к этой странной школе аллегории; пока же цели этого вступительного упоминания о предмете будет вполне достаточно, если я приведу мимоходом, без комментария, классическое место, в котором один из великих мастеров мифа различает буквальную и аллегорическую, или мистическую, истину событий, записанных в истории.

В письме к Кангранде,[5] которое на деле служит предисловием к «Комедии», Данте пишет так (§§ 7, 8):

> «Итак, для уяснения того, что будет сказано, надлежит знать, что смысл этого произведения [„Комедии“] не прост; напротив, его можно назвать *полисемным*, то есть многосмысленным; ибо один смысл — тот, что получается из буквы, а другой — тот, что получается из обозначенного буквою. И первый называется *буквальным*, второй же — *аллегорическим*, или *мистическим*. Чтобы этот способ толкования стал яснее, его можно рассмотреть на следующих стихах: „Когда вышел Израиль из Египта, дом Иакова — из народа иноплеменного, Иудея стала святынею Его, Израиль — владением Его“. Ибо если мы взглянем лишь на *букву*, нам обозначается исход сынов Израилевых из Египта во времена Моисея; если на *аллегорию* — нам обозначается наше искупление, совершенное Христом; если на *нравственный* смысл — нам

обозначается обращение души от скорби и бедствия греха к состоянию благодати; если на *анагогический* — обозначается исход святой души из рабства здешнего тления к свободе вечной славы. И хотя эти мистические смыслы называются разными именами, вообще все они могут быть названы аллегорическими, поскольку отличаются от буквального, или исторического… Из сказанного явствует, что должен быть двоякий *предмет*, вокруг которого движутся оба смысла. И потому надлежит рассмотреть предмет этого произведения, как он понимается буквально, а затем — его предмет, как он разумеется аллегорически. Итак, предмет всего произведения, взятого только буквально, — „состояние душ после смерти, взятое само по себе“. Ибо о нем и вокруг него вращается ход всего произведения. Если же взять произведение аллегорически, то предмет его — „человек, поскольку он, по свободе воли заслуживая награды или кары, подлежит Правосудию, награждающему или карающему“».[6]

---

[5] Декан Черч («Данте и другие очерки», с. 103, изд. 1897) говорит об этом письме как о таком, «которое, хотя в нынешнем своем виде и сомнительной подлинности, без всякого сомнения передает мысли Данте и суть которого вошла в одно из самых ранних сочинений о поэме — в комментарий Боккаччо».

---

[6] Гебар («Мистическая Италия», с. 318 сл.), ссылаясь на это письмо, замечает, что буквальное толкование «Божественной комедии» представляет традиционную веру средневековой церкви, а прочие толкования — собственную, личную религию Данте. Разбор «личной религии» Данте у Гебара весьма поучителен: «Последнее слово его веры, та „религия сердца“, о которой он говорит в „Пире“, — в двадцать четвертой песни „Рая“, и исповедует он ее самому святому Петру. Он вернулся к простейшему символу святого Павла — вере, надежде и любви; для него, как и для апостола, сама вера по сути есть лишь надежда, „осуществление ожидаемого“… Для него высший грех, тот, который он карает уничтожающим презрением, — не ересь и не неверие, которые он, самим презрением и гордым обликом осужденных, показал стоящими выше ада; это малодушие, робкий отказ от деятельного долга, от самоотвержения, от жизни, трусость папы Целестина,

Что сделал по малодушию великий отказ».

В «Пире» (II, 1 и 13) четыре «смысла» различены в точности так же, как в «Письме». О нравственном и анагогическом смыслах Данте говорит (II, 1, с. 252, строка 42, оксфордское изд.): «Третий смысл называется *нравственным*; это тот, который читающие должны внимательно примечать, проходя по писаниям, для собственной пользы и пользы своих учеников; как можно приметить в Евангелии, что, когда Христос восходил на гору, чтобы преобразиться, из двенадцати апостолов Он взял с собою троих; в чем в нравственном смысле мы можем понимать, что в делах величайшей тайны нам следует иметь мало товарищей.

Четвертый смысл называется анагогическим, то есть сверхсмысленным; и это бывает, когда духовно истолковывается писание, которое и в своем буквальном смысле, через обозначаемые им вещи, излагает высокие предметы вечной славы: как можно видеть в той Песни Пророка, где говорится, что при исходе народа израильского из Египта Иудея стала святой и свободной. Что хотя и очевидно истинно по букве, не менее истинно и в духовном разумении: а именно, что Душа, выходя из греха, становится святой и свободной».

Остальная часть главы («Пир», II, 1) останавливается на том, что Данте, очевидно, считает весьма важным: буквальный смысл всегда должен быть понят прежде, чем мы перейдем к отысканию прочих смыслов. Обратный порядок и в самом деле невозможен, ибо прочие смыслы содержатся в буквальном, который служит им оболочкой; к тому же буквальный смысл «нам более известен», как говорит Философ в первой книге «Физики»; и не начинать с него было бы неразумно — вопреки естественному порядку.

3. Мифы Платона в отличие от аллегорий. К какому опыту, или к какой «части души», обращается платоновский миф?

Платон, как мы знаем из «Государства»[7] и «Федра»,[8] не одобрял аллегорического толкования мифов, и его собственные мифы, полагаем мы, следует понимать не как аллегории, а скорее как изображение — в действии платоновской драмы — естественных порождений того сознания мира сновидений, которое окружает поле обычного, бодрствующего сознания у людей образованных так же, как у детей и первобытных людей.

[7] «Государство», 378 D.

[8] «Федр», 229 B — E; см. также ниже, разбор мифа «Федра».

Обращаясь к сновидческому сознанию своих читателей посредством блестящего литературного изображения его естественных порождений — тех историй, которые первобытные люди не могут не рассказывать, а философы любят слушать, когда они хорошо рассказаны,[9] — Платон взывает к опыту, который основательнее, чем можно было бы заключить по одному лишь содержанию сна, в котором этот опыт находит выражение. Он обращается к той большей части человеческой природы, которая не членораздельна и не логична, но чувствует, и хочет, и действует, — к той части, которая не умеет объяснить, что есть вещь или как она происходит, но чувствует, что вещь хороша или дурна, и выражает себя не научно, в «экзистенциальных» или «теоретических суждениях», а практически — в «суждениях ценности», или, вернее, в «чувствах ценности». Человек был, вместе со зверем, существом практическим и глубоко пустил корни своего бытия в мир действительности за целые века до того, как начал быть ученым и размышлять о «ценностях»,

которые он чувствовал. И задолго до того, как он начал размышлять о «ценностях», которые чувствовал, чувство поставило себе на службу его воображение со всем его снаряжением призраков — снов наяву и снов во сне — и сделало их своими истолкователями. Обращаясь через пересказ снов к той большей части нас самих, которая чувствует «ценности», которая хочет и действует, Платон поистине доходит до коренной породы человеческой природы. На этой глубине человек больше един со Всеобщей Природой — больше, так сказать, посвящен в ее тайну, — чем на уровне своих «высших» способностей, где он живет в понятийном мире собственного изготовления, который всегда силится «мыслить». И в конце концов, как бы высоко ни поднимался он как «мыслитель», подлинно он мыслит только о «ценностях»; а основа всех «ценностей» — Ценность самой Жизни — была постигнута еще до рассвета мышления и постигается до сих пор независимо от мышления. Хорошо, хочет убедить нас Платон, иногда прибегать от мира чувств и научного рассудка, который «слишком овладел нами», к этой глубоко лежащей части человеческой природы, как к оракулу. Ответы оракула даются не на членораздельном языке, который может истолковать научный рассудок; они приходят как сны, и принимать их должно как сны, без мысли о догматическом толковании. Их последний смысл — это «чувство», которое наполняет нас, когда мы их созерцаем; и, пробудившись от них, мы видим свои повседневные заботы и все временное очищенными глазами.

[9] «Любящий мифы есть в некотором роде философ». — Аристотель, «Метафизика», A 2, 982 b 18.

Это действие, которое Платон производит мифом в диалоге, едва ли нужно говорить, в разной мере производит и сама Природа, без помощи словесного или иного искусства. Чувство «величия,

державы и власти», охватывающее нас, когда мы вглядываемся в глубины звездного неба,[10] чувство нашего собственного краткого времени, уходящего, уходящего, с которым мы смотрим, как снова зацветает сирень, — эти и многие подобные им естественные переживания очень сходны с тем действием, какое производит в уме читателя искусство Платона. Когда мы переживаем эти естественные настроения, мы чувствуем, что над нами нависает «То, что было, и есть, и пребудет вовеки»; и знакомые вещи — звезды и цветущая сирень — вдруг становятся странными и чудесными, ибо глаза наши открываются, и мы видим, что они возвещают его присутствие. Именно такие настроения чувства в своем образованном читателе Платон и вызывает, удовлетворяет и упорядочивает мифами, которые представляют Бога, Душу и Космос в видении.

[10] Колридж говорит («Душа поэта», из неизданных записных книжек С. Т. Колриджа, под ред. Э. Г. Колриджа, 1895, с. 125): «Глубокое небо — из всех зрительных впечатлений самое родственное чувству. Это скорее чувство, чем зрелище, или, вернее, это таяние и полное слияние чувства и зрения!»

Сущностное очарование этих мифов — то же, что у поэзии вообще, будет ли тема поэмы прямо эсхатологической и религиозной, как в «Божественной комедии», или какой-то иной, например как в «Королеве фей» или как в любовной песне. Сущностное очарование всякой поэзии, ради которого она в конечном счете и существует, заключено в ее способности вызывать, удовлетворять и упорядочивать то, что можно назвать трансцендентальным чувством, особенно ту его форму, которая проявляется как торжественное ощущение Вневременного Бытия — «Того, что было, и есть, и пребудет вовеки», — осеняющего нас своим присутствием. Где этой силы в произведении нет — будь то эпос, лирика, драма или стихотворение наблюдения и раздумья, — там

нет и *поэзии*; есть лишь, в лучшем случае, сносные стихи — выставка остроумия и житейской мудрости, занимательной «антропологии», приятного звука; все это либо полезно, либо необходимо, каждое на своем месте, для создания той *среды*, в которой ощущается поэтическое действие, но ничто из этого не составляет части самого действия. Иногда сила, вызывающая трансцендентальное чувство, словно бы действует не в какой-то точке или точках, которые можно определенно указать по ходу поэмы; так бывает прежде всего там, где поэма имеет драматическую форму, то есть где все зависит от того, охватим ли мы «одно законченное действие». Иногда же «одинокое слово» составляет всю великую разницу. Во всяком случае, сложное снаряжение сновидческого сознания, какое мы находим в платоновских мифах, в «Божественной комедии» и в поэмах вроде «Эндимиона» и «Гипериона», не обязательно для полного проявления силы поэзии. Какая-нибудь обыкновенная картина просто рисуется перед мысленным взором; какое-нибудь место, населенное воспоминаниями и волнениями, изображается для сердца; лицо, выражающее некое настроение, обрамляется обстоятельствами, которые ему и его настроению под стать; некая фантазия звука или цвета наполняет глаз или слух; поражает какой-нибудь внезапный взмах олицетворения; порою нет ничего, кроме оборота фразы, или употребления слова, или падения каденции, — и тотчас совершается все, что могло бы совершить самое сложное и выдержанное применение мифологического снаряжения: мы уносимся в мир сновидений; а когда вскоре возвращаемся, нас не покидает чувство, будто мы «узрели таинства», — то трансцендентальное чувство, для которого Данте находит слова в двадцать пятом сонете «Новой жизни»[11] и в последней песни «Рая»:

О благодать обильная, что дерзость мне дала
Вонзить свой взор в сияние вечное
Настолько, что я зренье в нем истратил!
В его глубинах я увидел: в нем вмещено,
Любовью сплетено в единый том,
Все то, что по вселенной разлистано, —
Субстанции, и акциденции, и их свойства,
Как бы слитые воедино так,
Что все, о чем я говорю, — лишь слабый отблеск.
Всеобщий образ этого узла,
Я верю, видел я: ведь, говоря о нем,
Я чувствую, как ширится во мне блаженство.
Единый миг мне большее забвенье,
Чем двадцать пять веков — тому деянью,
Что тень «Арго» явило изумленному Нептуну.[12]

[11] См. ниже, где этот сонет приведен.

[12] «Рай», XXXIII, 82 — 96.

Приведу у поэтов несколько примеров того, как они пользуются средствами, которые я только что назвал.

Обыкновенная картина просто рисуется перед мысленным взором:

Один внимая, Даддон, ветерку, что играл
С твоим прозрачным голосом, я ловил прерывистый звук,
Несомый над угрюмым мхом и каменистым холмом, —
Бесплодные пустыни, что словно корили
Солнце в небесах! — но ныне, чтобы дать тебе тень,
Зеленые ольхи сплели вместе
Свою листву; ясени раскинули вокруг руки;
И березы встали серебряной колоннадой.
И ты еще выманил подняться здесь,

Среди укрывающих сосен, этот домик, простой и серый;
Его румяные дети под беспечным присмотром
Материнских глаз резвятся весь летний день,
Твои довольные товарищи: — легко, как вечный май,
На детской груди покоится одинокая Природа.

Иногда же картина рисуется скорее для сердца, чем для глаза, — мы смотрим на место, населенное для поэта, а вслед за ним и для нас, воспоминаниями и волнениями:

Вези нас из Дезенцано, правь к Сирмиону, греби!
Так они гребли, и там мы высадились — «О прелестный
Сирмион!»
Там ко мне сквозь все оливковые рощи в летнем зное,
Там, под римской руиной, где растут пурпурные цветы,
Пришло то «Здравствуй и прощай» безнадежной скорби поэта,
Нежнейшего из римских поэтов девятнадцать сотен лет назад,
«Брат, здравствуй и прощай», — пока мы бродили туда и сюда,
Глядя на лидийский смех озера Гарда внизу,
На милый почти-остров Катулла, оливково-серебристый
Сирмион!

Или же мы видим лицо, выражающее некое настроение и обрамленное обстоятельствами, которые ему и его настроению под стать:

Под вечер сухо пела цикада,
Донесся звук, как будто шум моря;
Она откинула решетчатую штору
И оперлась на балкон.
Там, в пространствах, розово-светлых,
Большой Геспер блистал на ее слезах,

И, углубляясь сквозь безмолвные сферы,
Небо за небом поднималась ночь.

Или некая фантазия звука или света наполняет слух или глаз — звука, как здесь:

То, падая с неба,
Я слышал, как поет жаворонок;
То все малые птицы, какие есть, —
Как они, казалось, наполняли море и воздух
Своим сладким щебетом!
А то это было как все инструменты разом,
То как одинокая флейта;
А то — песнь ангела,
От которой немеют небеса.

Или как здесь:

Серебром звенящие инструменты сливались
С низким журчанием водопада;
Водопад, раздельно и созвучно,
То тихо, то громко, взывал к Ветру;
И нежный, щебечущий Ветер тихо отвечал им всем.

Звука и света вместе — как здесь:

Солнечный луч я узрел:
С неба к земле он косо лег;
И в нем парила птица, так смела, —
Милая птица, ты зачарована!
Она ныряла, взмывала, мерцала, заливалась
В этом луче солнечной дымки;
Глаза из огня, клюв из золота,
Все прочее — аметист!

И так она пела: «Прощай! прощай!
Сны любви редко сбываются.
Цветы не медлят;
Сверкающие росинки не останутся.
Милый месяц май,
Нам пора прочь;
Прочь, далеко прочь!
Сегодня! сегодня!»

Или нас поражает какой-нибудь взмах олицетворения — там, где, как мы думали, Природа всего пустыннее, смотри! — кто-то есть:

Соловей, примостившись высоко
И затворившись в прохладной густой листве, —
Она поет лишь своему любимому и не помышляет,
Как Ночь на цыпочках придерживает свой темно-серый капюшон.

Или, быть может, это присутствие самой Великой Природы — и она чувствует то, что чувствуем мы, и знает то, что мы знаем:

О, прекрасна первая надежда Любви для кроткой души!
Как первая звезда Вечера, что сквозь пушистое облачко глядит;
И слаще, чем нежный юго-западный ветер,
Что над ивовыми лугами и затененными водами крадется
И над золотыми нивами Цереры; — знойный жнец
Встречает его, подняв чело, и прерывает жатву.

Наконец, порою сердце трогает лишь оборот фразы или падение каденции:

Я слышал, как певчий коноплянка
Весной ухаживал за своей дамой;
Его товарищи праздно резвились
И не остановились послушать, как он поет

Свою песнь любви: —
Боюсь, моя речь искажает
Его нежную любовь.

Довольно этих примеров поэтического действия, произведенного очень простыми средствами так, как умеет его производить лишь вдохновенный поэт. Осмелюсь попросить изучающего Платона поверить вместе со мною, что действие, производимое в только что приведенных местах этими простыми средствами, по своей природе не отличается от того, которое производится применением сложного снаряжения в мифах, о которых идет речь в этой книге. Действие это всегда состоит в том, что вызывается сновидческое сознание с его атмосферой торжественного чувства, разливающейся затем в следующее за ним бодрствующее сознание.

Будет, однако, хорошо не ограничиваться приведенными примерами, а привести из поэзии еще несколько других, в которых это действие производится способом, более близким к тому, каким оно производится в платоновских мифах. Поэтому я попрошу читателя подвергнуть себя опыту: сначала взять три следующих отрывка — все они относятся к Смерти — и, внимательно читая и перечитывая их, дать их действию возрасти в нем; а затем, обратившись к эсхатологическим мифам Платона в «Федоне», «Горгии» и «Государстве» и читая их тем же образом, спросить себя, не испытал ли он предвкушения их действия в том действии, какое произвели на него эти другие отрывки. Осмелюсь думать, что чем больше мы приучаем себя к влиянию поэтов, тем лучше мы, вероятно, сумеем принять весть пророков.

Ах, пилигримы,[13] что идете в раздумье,
Быть может, о том, чего нет здесь пред вами, —

Из столь ли дальней страны вы пришли,
Как то по виду вашему заметно?
Отчего не плачете вы, проходя
Посреди скорбящего города,
Как люди, которые будто бы вовсе
Не постигли тяжести его горя?
Если вы помедлите, желая о нем услышать,
Сердце мое вздохами твердит мне,
Что, плача, вы уйдете отсюда.
Он утратил свою Беатриче;
И слова, что можно сказать о ней,
Имеют силу других заставить плакать.

---

[13] «Новая жизнь», § 41, сонет 24.

В ту высокую Столицу,[1] где Смерть-владыка
Держит свой бледный двор средь красоты и тленья,
Пришел он — и купил ценой чистейшего дыханья
Могилу среди вечных. — Идемте прочь!
Спешите, пока свод голубого итальянского дня
Еще служит ему достойной кровлей склепа! пока еще
Он лежит, словно покоясь в росистом сне;
Не будите его! верно, он вкушает вдоволь
Глубокий, текучий покой, забыв о всяком зле.

Он не проснется больше — о, никогда!
В сумеречном покое быстро растет
Тень белой Смерти, а у двери
Незримое Тление ждет, чтобы проследить
Его последний путь к своему тусклому жилищу;
Вечный Голод сидит рядом, но жалость и благоговенье
Унимают его бледную ярость, и не смеет он обезобразить

Столь прекрасную добычу, доколе мрак и закон
Перемен не задернут над его сном смертный полог.

О, плачьте об Адонаисе! — Быстрые Сны,
Окрыленные страстью служители мысли,
Что были его стадами, которых у живых потоков
Юного своего духа он пас и которых учил
Любви, бывшей его музыкой, — не странствуют,
Не странствуют больше от одного пылающего ума к другому,
Но никнут там, откуда возникли, и оплакивают свой жребий
Вкруг остывшего сердца, где после сладкой своей муки
Им уже не набраться сил и не обрести вновь приюта.

И одна дрожащей рукой обнимает его холодную голову,
И веет над ним лунными своими крылами, и восклицает:
«Наша любовь, наша надежда, наша печаль не умерла;
Смотри: на шелковой бахроме его угасших век,
Как роса на спящем цветке, лежит
Слеза, которую какой-то Сон обронил из его ума».
Потерянный Ангел разоренного Рая!
Она не знала, что слеза была ее собственной; и, не оставив пятна,
Истаяла, как облако, выплакавшее свой дождь.

Другая из светлой урны звездной росы
Омыла его легкие члены, словно умащая их;
Иная обрезала свои пышные кудри и бросила
На него венок, словно диадему,
Усыпанную вместо жемчуга застывшими слезами;
Еще одна в своевольной скорби готова была сломать
Свой лук и оперенные тростинки стрел, как бы унимая
Утрату большую утратой меньшей,
И притупить зазубренный огонь о его застывшую щеку.

Еще одно Сиянье опустилось на его уста,
На те уста, откуда оно привыкло черпать дыханье,
Дававшее ему силу пронзать огражденный разум
И проникать в трепетное сердце под ним
С молнией и музыкой: сырая смерть
Погасила его ласку на ледяных губах;
И, как гаснущий метеор окрашивает венец
Лунного тумана, который охватила холодная ночь,
Оно вспыхнуло по его бледным членам и ушло в затменье.

И пришли другие — Желанья и Поклоненья,
Крылатые Убежденья и сокрытые покровом Судьбы,
Сиянья и Сумраки, и мерцающие Воплощенья
Надежд и страхов, и сумеречные Фантазии;
И Печаль со своим семейством Вздохов,
И Наслажденье, ослепшее от слез, ведомое отблеском
Своей угасающей улыбки вместо глаз,
Шли медленным шествием; — и шествие это казалось
Вереницей туманов над осенним потоком.

Все, что он любил и претворил в мысль
Из облика, и цвета, и запаха, и сладкого звука,
Оплакивало Адонаиса. Утро поднялось
На свою восточную сторожевую башню, и распущенные его волосы,
Мокрые от слез, которым подобало бы украшать землю,
Затуманили воздушные очи, что зажигают день;
Вдали стонал печальный гром,
Бледный Океан лежал в беспокойной дремоте,
И буйные ветры носились вокруг, рыдая в смятенье.

Потерянное Эхо сидит среди безгласных гор
И питает свою скорбь его памятной песней,

И не станет больше отвечать ни ветрам, ни ручьям,
Ни влюбленным птицам на юной зеленой ветке,
Ни рогу пастуха, ни колоколу на исходе дня;
Ведь не может оно повторить его уст, что дороже
Тех, из-за чьего презренья оно истаяло
В тень всех звуков: — лишь унылый
Ропот меж их песнями слышат лесорубы.
** * **

Увы! все, что мы любили в нем, станет —
Если б не наша скорбь — как будто его и не было,
И сама скорбь смертна! Горе мне!
Откуда мы и зачем мы? какого зрелища
Мы актеры или зрители? Великое и низкое
Сходятся грудой в смерти, у которой жизнь берет взаймы.
Пока небо сине и поля зелены,
Вечеру вводить ночь, ночи торопить утро,
Месяцу сменять месяц горем, и году будить год к печали.
** * **

Мир, мир! он не умер, он не спит —
Он пробудился от сна жизни —
Это мы, затерянные в бурных виденьях, ведем
С призраками бесплодную борьбу
И в безумном исступленье разим ножом нашего духа
Неуязвимые ничто. — Мы тлеем,
Как трупы в склепе; страх и скорбь
Сотрясают нас и пожирают день за днем,
И холодные надежды кишат, как черви, в нашем живом прахе.

Он воспарил выше тени нашей ночи;
Зависть и клевета, ненависть и боль,
И то беспокойство, что люди ложно зовут наслажденьем,

Не коснутся его и не станут мучить вновь;
От заразы медленной скверны мира
Он укрыт и уже никогда не будет оплакивать
Остывшее сердце и голову, напрасно поседевшую;
И, когда сам дух перестанет гореть,
Не отягчит пеплом без искры неоплаканную урну.
** * **

Он стал одно с Природой: слышен
Его голос во всей ее музыке, от стона
Грома до песни сладкой птицы ночи;
Он — присутствие, которое можно ощутить и познать
Во тьме и при свете, в траве и в камне,
Разлитое повсюду, где движется та Сила,
Что взяла его бытие в свое собственное;
Что правит миром с неутомимой любовью,
Держит его снизу и зажигает сверху.

Он — часть той красоты,
Которую некогда сделал еще прекраснее: он несет
Свою долю, пока ваяющий напор единого Духа
Проносится сквозь тусклый, плотный мир, принуждая там
Все новые череды к обликам, которые они носят;
Пересоздавая неподатливый шлак, что сдерживает его полет,
По своему подобию, насколько вынесет каждая масса;
И вырываясь во всей своей красоте и мощи
Из деревьев, зверей и людей к свету Небес.

Светила небосвода времени
Могут затмиться, но не угаснуть;
Как звезды, восходят они на назначенную им высоту,
А смерть — низкий туман, который не может стереть
Сиянья, хоть и может его завесить. Когда высокая мысль

Поднимает юное сердце над его смертным логовом
И любовь и жизнь спорят в нем о том,
Какой будет его земная участь, — мертвые живут там
И движутся, как ветры света в темном и бурном воздухе.

Наследники неисполненной славы
Поднялись со своих тронов, воздвигнутых за пределом смертной мысли,
Далеко в Незримом. Чаттертон
Поднялся бледный, — его торжественная агония еще не
Сошла с него; Сидни, каким он сражался,
И каким пал, и каким жил и любил,
Возвышенно кроткий, Дух без пятна,
Восстал; и Лукан, оправданный своей смертью:
Забвенье, когда они поднялись, отпрянуло, словно пристыженное.

И многие другие, чьи имена на Земле темны,
Но чье переданное излученье не может умереть,
Пока огонь переживает родившую его искру,
Поднялись, облеченные в слепящее бессмертие.
«Ты стал как один из нас, — восклицают они, —
Для тебя так долго та сфера без владыки
Кружилась, слепая, в величии, на которое никто не восходил,
Одна безмолвная среди Неба Песни.
Займи свой крылатый трон, ты, Веспер нашего сонма!»

---

[1] Шелли, «Адонаис».

Когда во дворе перед домом в последний раз цвела сирень[2]
И большая звезда рано склонилась на западе в ночном небе,
Я скорбел — и буду скорбеть с каждой возвращающейся весной.

Весна, возвращающаяся вновь и вновь, ты верно приносишь мне троицу:

Сирень, цветущую неизменно, и звезду, склоняющуюся на западе,
И мысль о том, кого я люблю.
** * **

С этого куста во дворе перед домом,
С цветами нежной окраски и сердцевидными листьями густой зелени,
Я ломаю веточку с цветком.
** * **

В болоте, в укромных глубинах,
Робкая, скрытая птица выводит песню —
** * **
Песню кровоточащего горла,
Песню жизни, которой смерть дает исход.

По груди весны, по земле, среди городов,
Среди проселков и сквозь старые леса, где недавно фиалки проглянули из земли, пятная серый сор,
Среди травы на полях по обе стороны проселков, мимо бескрайней травы,
Мимо желтокопейной пшеницы, где каждое зерно поднялось из своего савана в темно-бурых полях,
Мимо бело-розового цвета яблонь в садах,
Неся мертвое тело туда, где ему покоиться в могиле,
Ночью и днем движется гроб.

Гроб, что проходит проселками и улицами,
Днем и ночью, под великой тучей, омрачающей землю,
С пышностью приспущенных флагов, с городами, одетыми в черное,
С видом самих Штатов, стоящих, как женщины под траурным крепом,
** * **

С бесчисленными зажженными факелами, с безмолвным морем лиц и обнаженных голов,
** * **
С неумолчным звоном погребальных колоколов, —
Здесь, гроб, что медленно проходишь,
Я отдаю тебе мою веточку сирени.
** * **

Пой же там, в болоте,
О певец робкий и нежный, я слышу твои звуки, я слышу твой зов,
Я слышу, я скоро приду, я понимаю тебя,
Но миг я медлю, ибо сияющая звезда задержала меня,
Звезда, мой уходящий товарищ, держит и задерживает меня.

О, как мне излиться песней о мертвом, которого я любил?
И как украсить мне песню для большой и кроткой души, что ушла?
И каким будет мое благовоние для могилы того, кого я люблю?

Морские ветры, дующие с Востока и Запада,
Дующие с восточного моря и с западного моря, . . . встречаясь в прериях . . . —
С ними и с дыханием моего напева
Я напою благоуханием могилу того, кого я люблю.
** * **

Пой же, пой, серо-бурая птица,
Пой из болот, из укромных глубин, изливай свой напев из кустов,
Беспредельный, из сумрака, из кедров и сосен.

Пой, дражайший брат, выводи свою тростниковую песню,
Громкую человечью песню с голосом последней скорби.

О текучий, и вольный, и нежный!
О дикий и вольный для моей души — о дивный певец!
Тебя одного я слышу — но звезда держит меня (хоть скоро уйдет),
Но сирень с властным своим ароматом держит меня.
** * **

Со знанием смерти, идущим по одну сторону от меня,
И с мыслью о смерти, идущей вплотную по другую сторону от меня,
А я посредине, как среди товарищей, словно держа товарищей за руки,
Я бежал в укрывающую, принимающую ночь, что безмолвствует,
Вниз, к берегам воды, к тропе у болота во мгле,
К торжественным тенистым кедрам и призрачным соснам,
столь неподвижным.

И певец, столь робкий с другими, принял меня,
Серо-бурая птица, которую я знаю, приняла нас, троих товарищей,
И пропела песнь смерти и стих для того, кого я люблю.
** * **

И чары этой песни захватили меня,
Пока я держал, будто за руки, моих товарищей в ночи,
И голос моего духа вторил песне птицы.

Приди, прекрасная и утешающая смерть,
Волною обойди мир, безмятежно приходя, приходя,
Днем, ночью, ко всем, к каждому,
Рано или поздно, нежная смерть.
** * **

Темная мать, всегда скользящая рядом мягкими стопами,
Неужели никто не пропел тебе песни полнейшего привета?
Тогда я пою ее тебе, я славлю тебя превыше всего,
Я несу тебе песню, чтобы, когда тебе и впрямь придется прийти, ты пришла не колеблясь.
** * **

От меня тебе — радостные серенады,
Пляски для тебя я предлагаю, приветствуя тебя, украшенья и пиры для тебя,
И виды открытого простора и высоко раскинутого неба пристали тебе,
И жизнь, и поля, и огромная задумчивая ночь —

Ночь в безмолвии под множеством звезд,
Берег океана и хрипло шепчущая волна, чей голос я знаю,
И душа, обращенная к тебе, о необъятная, надежно сокрытая покровом смерть,
И тело, благодарно приникающее к тебе.

Над вершинами деревьев я посылаю тебе песню,
Над вздымающимися и опадающими волнами, над мириадами полей и широкими прериями,
Над всеми тесно застроенными городами, над кишащими людом пристанями и дорогами
Я посылаю эту песнь с радостью, с радостью тебе, о смерть.

---

[2] Уолт Уитмен, «Листья травы» («Памяти президента Линкольна»).

Вывод, который, как мне кажется, следует из рассмотрения того, что переживаешь, читая великую поэзию, — а три столь несхожие между собой вещи, которые я здесь пространно привел, суть ее выдающиеся примеры, — таков: существенное очарование поэзии, то, ради чего она в конечном счете существует,

заключается в ее способности вызывать при известных, тщательно избранных обстоятельствах тот вид трансцендентального чувства, который переживается как торжественное ощущение осеняющего нас присутствия «Того, что было, и есть, и всегда будет». Поэт — всегда посредством представлений, образов, *мимемата*, порождений сновидческого сознания в нем самом, и нередко при помощи ритма и мелодии, которые вызывают некие смутные, призрачные чувства, в своей призрачной форме чуждые обыденному сознанию, — наводит на того, кто ему внимает, сновидческое сознание, в котором такие представления и чувства у себя дома. Но сновидческое сознание, вызванное в слушателе образами и мелодией поэта, длится лишь мгновение. Действие даже самой протяженной поэзии — это череда отдельных провалов в состояние сновидческого сознания, каждый из которых наступает внезапно и длится лишь миг посреди в остальном непрерывного бодрствующего сознания, которое по-деловому занято тем, «о чем это стихотворение», и тем, «как поэт справляется со своей темой», и сотней других вещей. Именно в миг пробуждения от одного из таких провалов в мир сновидения и переживается торжественное ощущение непосредственного присутствия «Того, что было, и есть, и всегда будет», — в тот миг, когда в мире ясного, бодрствующего сознания видишь образ или слышишь мелодию, которые видел или слышал всего мгновение назад — или не века ли назад? — в мире сновидения:

Единый миг мне — большее забвенье,
Чем двадцать пять веков — для того дела,
Что заставило Нептуна дивиться тени Арго.

Так, по мере того как эти внезапные провалы, за каждым из которых тотчас следуют пробуждение и изумление, сменяют друг друга в стихотворении — быть может, с долгими промежутками, — сила его поэзии все больше овладевает нами. Чтобы мы пережили силу поэзии, непременно нужны промежутки, и промежутки немалой длины, между провалами. Ощущение, что ты видел или слышал вещи, принадлежащие миру, где «Времени нет», для своего непосредственного осознания требует присутствия в мире бодрствующего сознания таких вещей, которые «напомнили» бы нам о вещах того, иного мира, где «Времени нет»; без таких вещей, которые «напоминали» бы нам, не было бы и «припоминания» о нашем пребывании в мире, где «Времени нет». Поэтому образ поэта, который поначалу поверг нас в состояние сновидения, должен удержаться и в состоянии бодрствующего сознания, куда мы теперь вернулись, и там, когда мы смотрим на него при свете обычного дня, изумить нас своим «сходством» с первообразом, увиденным в мире, где «Времени нет». А удержаться в мире бодрствующего сознания он может лишь благодаря более или менее широкому окружению, обращенному к нашим обычным способностям — к чувствам и рассудку — и к нашим обычным переживаниям. Однако на это будничное окружение на время ложится очарование, рожденное изумлением, которое охватывает нас, когда мы замечаем, что образ или иное порождение сновидческого сознания поэта, только что заставившее грезить и нас, двойственно — есть нечто и в мире без Времени, и в этом временном мире. Потом очарование меркнет, и мы обнаруживаем, что сопровождаем поэта по повседневному миру; и, быть может, согласно тайному замыслу, который он осуществляет, нас надолго удерживают в этом повседневном мире затем, чтобы мы тем вернее были застигнуты

врасплох, когда внезапно, посреди пути, нас осияет свет с неба. «Какое бы особое значение, — говорит Кольридж,[3] — мы ни придавали слову „поэзия“, в нем непременно окажется заключено, как необходимое следствие, то, что стихотворение сколько-нибудь значительной длины не может и не должно быть сплошь поэзией».

[3] «Литературная биография», гл. XIV.

Итак, главная цель поэзии — вызвать трансцендентальное чувство, переживаемое как торжественное ощущение непосредственного присутствия «Того, что было, и есть, и всегда будет», в том, на кого действует поэт, внезапно, на мгновение повергая его в состояние сновидческого сознания из бодрствующего сознания, которое поэт снабжает занимающими его предметами; причем этот внезапный провал совершается в нем оттого, что ему передаются образы и иные порождения сновидческого сознания поэта посредством языка, обычно — но не всегда — отличного от языка повседневного общения ритмом и мелодией.

Но тот же результат — пробуждение той же формы трансцендентального чувства — достигается не только средствами, которыми пользуется поэт, — сновидческими образами, переданными в языке, обычно, но не непременно, ритмичном и мелодичном, — но и иными художественными средствами: теми, которыми пользуются соответственно живописец и музыкант; более того — и это кажется мне делом первостепенной важности для теории поэзии, — порой его производит одна лишь Природа, без помощи какого бы то ни было искусства, и события, как они случаются в жизни, и прежде всего сцены, положения и люди, сохранившиеся в памяти с дней детства

и юности. «Нам всегда снятся, — говорит где-то Ренан (кажется, он), — лица, которые мы знали в восемнадцать лет». В этой связи позволю себе попросить читателя вдуматься в строки Вордсворта, начинающиеся так:

Был мальчик; вы его хорошо знали, утесы
И острова Винандера —

Мне кажется, что одна лишь сцена, описанная в этих строках, — сцена, которой нетрудно найти подобие в опыте любого человека, — совершенно независимо от языка, которым она описана, просто как картина в уме того, кто ее вспоминает, и в умах тех, кому он ее описывает, и есть та среда, в которой переживается подлинное поэтическое действие. Сейчас, когда я пишу эти слова, я едва ли могу припомнить хоть строку из описания Вордсворта; но картина, которую оставило в моем уме чтение этого описания, отчетлива; и именно задерживаясь на этой картине, я ощущаю поэтическое действие — так же как, я убежден, и сам поэт, задерживаясь на этой картине еще прежде, чем сложил первую строку стихотворения, пережил то чувство, которое передал мне. И перечитывание такого стихотворения скорее ослабит, нежели усилит чувство того, кто однажды и навсегда представил себе эту сцену.

Чем больше я читаю и перечитываю произведения великих поэтов и чем больше изучаю сочинения тех, кому есть что изложить по части теории поэзии, тем больше убеждаюсь, что на вопрос *Что такое поэзия?* можно как следует ответить, лишь если вопрос о том, *что она делает*, поставить впереди вопроса о том, *как она это делает*. Результат, производимый поэзией, — тождественный, по моему убеждению, тому, что производят другие изящные искусства, а порой даже простое созерцание

Природы и человеческой жизни, — есть единственное, что имеет первостепенную важность и что нужно всегда держать в виду; но его слишком часто упускают из виду, разбирая средства, которыми его производит поэзия, в отличие от тех, которыми его производит, скажем, живопись. Многое из того, что пишется ныне о теории поэзии, оставляет впечатление, будто авторы считают цель поэзии чем-то единственным в своем роде — по сути, чем-то неотличимым от применения техники, свойственной поэзии среди изящных искусств.[4] К этому вопросу я еще вернусь.

[4] Г-н Кортхоуп («Жизнь в поэзии», с. 78) говорит: «Поэзия заключается в изобретении верной метрической формы — эпической, драматической, лирической или сатирической — для выражения какой-либо идеи, представляющей всеобщий интерес для воображения». Ср. также с. 63.

Полагая существенное очарование поэзии — то, ради чего она в конечном счете существует, — в ее способности вызывать при известных, тщательно избранных обстоятельствах и тем самым направлять трансцендентальное чувство, переживаемое как торжественное ощущение того, что «То, что было, и есть, и всегда будет» осеняет нас своим присутствием, я вовсе не хочу сказать, будто нет поэзии там, где это ощущение не возникает как отчетливое экстатическое переживание. Великая поэзия именно в тех местах, где она достигает наивысшего своего величия, и в самом деле являет свою особую силу не иначе как пробуждением такого отчетливого экстатического переживания; но обычно поэтическое действие — не самое великое, но все же бесспорно поэтическое — производится чем-то меньшим: присутствием этой формы трансцендентального чувства лишь в зачаточном состоянии, — еще немного, и оно было бы налицо отчетливо; а так в вызванной картине или пробужденном естественном чувстве есть, как мы говорим, «волшебство», которое наполняет нас

изумленным предчувствием — чего, мы не знаем. Это «волшебство» поучительнее всего, пожалуй, пояснить на лирической поэзии, а в ней — на самом легком ее роде, на простой любовной песне. Картины и чувства, навеянные любовной песней, сами по себе принадлежат к опыту, который, кажется, больше всякого другого целиком осуществляется в настоящем, без вторжения прошлого или будущего, которое омрачило бы тенью его безоблачный день. Но взгляните на эти естественные картины и чувства не прямо, а отраженными в волшебном зеркале поэзии! Они все еще сияют в свете своего Настоящего — будем думать сейчас лишь о счастливой любовной песне, а не о той, что есть элегия, — они все еще в своем счастливом Настоящем; но они уже не принадлежат ему — они стали чем-то «дивным и странным». Никакими словами не описать перемены, которую они претерпели; ее можно лишь почувствовать — как в таких строках:

Девушка.
Я видела его!
Что со мною сталось?
О небесный взгляд!
Он идет мне навстречу;
Я в смущенье отступаю,
Я отшатываюсь назад.
Я брежу, я грежу!
Вы, скалы, вы, деревья,
Укройте мою радость,
Укройте мое счастье!

Юноша.
Здесь должен я ее найти!
Я видел, как она скрылась,
Мой взгляд следовал за ней.

Она шла мне навстречу;
Потом в смущенье,
Краснея, отступила.
Надежда ли это, иль сны?
Вы, скалы, вы, деревья,
Откройте мне любимую,
Откройте мне мое счастье!

Волшебство таких строк, я не могу в том сомневаться, порождено непосредственным присутствием некой огромной толщи чувства, которую они пробуждают и в то же время сдерживают позади нашего простого понимания их буквального смысла. Вызванные ими картины и чувства, как они ни просты и ни привычны, все же несут в себе нечто такое, что я могу сравнить лишь с таинственным свойством тех безразличных вещей, которые так пристально замечаешь, и тех пустячных мыслей, на которых так серьезно задерживаешься в час великой беды.

Но трансцендентальное чувство, которое, будучи заперто позади нашего понимания буквального смысла таких строк, и составляет их волшебство, может прорвать переливчатую пленку, в которой оно заключено. Пример тому — преображение земной Беатриче в Беатриче небесную. Трансцендентальное чувство, таящееся позади нашего понимания хвалы Беатриче в ранних сонетах и канцонах «Новой жизни», выступает как отчетливое переживание, когда мы присутствуем при ее прославлении в «Рае». Сравните одиннадцатый сонет «Новой жизни» с двадцать пятым, который вместе со своим толкованием служит прелюдией к «Раю». Одиннадцатый сонет «Новой жизни» кончается так:

Помогите мне, жены, воздать ей честь.
Всякая сладость, всякая смиренная мысль

Рождается в сердце того, кто слышит ее речь;
Потому блажен, кто первым ее увидел.
Какова она, когда чуть улыбнется,
Нельзя ни высказать, ни удержать в памяти:
Столь это новое и благородное чудо.

Здесь все решает волшебство строк. Теперь обратимся к двадцать пятому, последнему, сонету «Новой жизни» и к словам после него, которыми книга завершается, — к обещанию более достойной хвалы, более достойной потому, что она будет принесена с более глубоким ощущением объемлющего присутствия «Того, что было, и есть, и всегда будет»:

За сферу, что кружит всех шире,
Уходит вздох, исходящий из моего сердца:
Новое разуменье, которое Любовь,
Плача, вкладывает в него, влечет его ввысь.
Когда он достигает того места, куда стремится,
Он видит жену, которой воздается честь
И которая так сияет, что в ее блеске
Дух-странник созерцает ее.
Он видит ее такой, что, когда пересказывает мне,
Я его не понимаю, — так тонко он говорит
Скорбному сердцу, которое заставляет его говорить.
Знаю я, что он говорит о той благородной,
Потому что часто поминает Беатриче,
Так что я хорошо его понимаю, милые мои жены.

«Вскоре после того, как был написан этот сонет, явилось мне дивное видение, в котором я узрел то, что побудило меня решиться не говорить более об этой Благословенной, доколе не смогу говорить о ней достойнее. И к тому я прилежал со всем усердием, как ей и ведомо. А потому, если будет угодно Тому, Кем

все живет, чтобы жизнь моя продлилась еще несколько лет, я надеюсь сказать о ней то, что никогда еще не было сказано ни об одной женщине. И тогда да будет угодно Тому, Кто есть Владыка Учтивости, чтобы душа моя могла отойти и узреть славу своей Госпожи, а именно той Благословенной Беатриче, что во славе созерцает лик Того, Кто благословен вовеки».

4. Трансцендентальное чувство — переживание, к которому обращаются платоновский миф и все прочие формы поэзии, — в генетическом объяснении

Трансцендентальное чувство я объяснил бы генетически (как и следует объяснять всякое настроение, какова бы ни была его нынешняя ценность, — это уже другой вопрос) как действие, производимое внутри сознания (а в той форме, в какой трансцендентальным чувством главным образом занята поэзия, — внутри сновидческого сознания) тем, что в нас продолжает жить то первобытное состояние, из которого мы вышли, когда Жизнь еще спала крепко, как Смерть, и Времени еще не было. Что нам случается время от времени ненадолго впадать из нашей бодрствующей, отмеряющей время жизни в безвременную дремоту этой первобытной жизни, понять нетрудно; ведь начало, единственно действующее в этой первобытной жизни, есть поистине основное начало нашей природы — та «растительная часть души», которая с самого начала создала и доныне безмолвно создает допущение, на котором покоится вся наша разумная жизнь, жизнь поступков и науки, — допущение, что жизнь стоит того, чтобы ее жить. Никакие доводы, которые Разум может привести за или против этой последней истины, к ней не относятся; ибо Разум не может и шевельнуться, не допустив той самой вещи, которую эти доводы стремятся доказать или

опровергнуть. «Живи своей жизнью» — таков категорический императив, обращенный Природой к каждому из ее созданий сообразно его роду.

У самого подножия лестницы жизни этому императиву повинуются молча, во вневременном сне, — как повинуются ему деревья тропического леса:

Прекрасные, величавые,
Бесстрастные, как почившие цари,
Недвижно стояли они в недвижности леса,
Безмолвные. Укорененное множество
Кивало и думало думу, цвело и грезило,
Без смысла, без разгадки. Казалось,
Иного искусства, иной надежды они не знали,
Как только вцепиться в землю и тянуться к синеве.
** * * * **
И глаза мои прозрели.
Я увидел лес таким, каков он есть:
Дело проигранное и дело победившее,
Смертную битву, выстроенную рядами,
Увидел, как скрещиваются и блещут клинки:
Безмолвное поражение, безмолвный приступ,
Битва и могильный склеп.
** * * * **
Зеленые завоеватели наверху
Попирали тела своих мертвецов:
Цезари лесного поля,
Не знавшие неудач, обреченные пасть:
Ибо в развилках ветвей — гляди! —
Разрастается рак орхидей.[1]

[1] Р. Л. Стивенсон, «Песни странствий»: «Дровосек».

Когда к «растительной» душе впервые прибавляется «чувствующая», императиву повинуются существа, которые, испытывая лишь разрозненные ощущения и не удерживая их следов в памяти, все еще живут вневременной жизнью — без чувства прошлого и будущего, а следовательно, и без чувства самости.

Затем вместе с памятью у высших животных появляется смутное чувство «я», которое уходит назад, в прошлое, и заглядывает вперед. Начинается время. Но чувство его течения еще не приносит печали, ибо рефлектирующая мысль еще не предвидит, что оно кончится смертью.

Предвидение смерти угнетало бы жизнь человека невыносимой печалью, если бы текущие занятия, особенно те, что зовутся обязанностями, не поглощали его так сильно, — то есть, поясню я, если бы его сознательная жизнь не уходила корнями в ту «часть души», которая, не ведая ни прошлого, ни будущего, ни самости, молча держится за жизнь в безотчетной вере, что жить стоит, — что есть космос, в котором быть хорошо. Но и при этом в часы досуга и покоя для печали остается довольно места. Если утешение и приходит к нему в такие часы, то не оттого, что он додумался до какого-то разрешения своей печали, а оттого, что он откладывает мысль в сторону и погружается — один или ведомый неким тайноводителем жизни, *мистагогос ту биу*, — на время в сон этой основополагающей «части души». Когда он вновь пробуждается к повседневной жизни, в сердце его заново утверждена изначальная вера этой части его души, и, укрепленный ею, он готов бросить вызов всему, что в мире чувств и научного рассудка как будто ее опровергает. Порой сама печаль, омрачающая его при мысли о смерти, преображается в сиянии этой веры в ликующую покорность: «Я пройду, но Он пребудет

вовек». Порой же, и чаще, вера не просто преображает печаль, а рассеивает ее и наполняет сердце сладкой надеждой, которую фантазия облекает в грезы о личном бессмертии.

Подытожу по существу сказанное о трансцендентальном чувстве. Это чувство, которое, правда, является в нашем обычном сознании, различающем предметы и отмечающем время, но не в нем берет начало. Его следует возводить к тому влиянию, какое оказывает на сознание присутствие в нас той «части души», которая во вневременном сне держится за жизнь как за то, что стоит жить. Поэтому трансцендентальное чувство есть одновременно и торжественное ощущение Вневременного Бытия — осеняющего нас «Того, что было, есть и всегда будет», — и убеждение, что жизнь есть благо. В первом своем облике трансцендентальное чувство выступает как необычное переживание нашей сознательной жизни, как «отчетливо выраженное экстатическое состояние»;[2] в другом облике — как убеждение, что жизнь есть благо, — трансцендентальное чувство можно назвать обычным переживанием нашей сознательной жизни: это не переживание, лишь изредка возникающее рядом с другими, а чувство, сопровождающее все переживания нашей сознательной жизни, — та «сладкая надежда», *глюкейа элпис*,[3] в силе которой мы даем себе труд добиваться тех частных свершений, из которых складывается бодрствующая жизнь поступков и науки. Такое чувство, хотя оно и обычно, справедливо называется трансцендентальным,[4] ибо оно не одно из следствий, а условие того, что мы вступаем на путь усилий, создающий опыт, и упорно по нему идем.

---

[2] См. «Рай», XXXIII, 82–96, приведенное выше, и «Новую жизнь», сонет XXV, приведенный выше.

[3] «Сладкая надежда, кормилица старости, сопутствует ему, лелея сердце, — она, что более всего правит изменчивой мыслью смертных». — Пиндар, цит. в «Государстве», 331 a.

[4] В отличие от «эмпирического чувства»; см. ниже.

5. Платоновский миф пробуждает и упорядочивает трансцендентальное чувство посредством (1) образного представления Идей Разума и (2) образной дедукции категорий рассудка и нравственных добродетелей

Эти замечания о трансцендентальном чувстве я сделал для того, чтобы предварить ими общее положение, которое теперь решаюсь высказать о платоновских мифах: это сновидения, выражающие трансцендентальное чувство и рассказанные так и в такой связи, что сам рассказ упорядочивает пробужденное чувство на службу поступкам и науке.

Как же такое упорядочение трансцендентального чувства служит поступкам и науке?

В бодрствующей жизни поступков и науки рассудок, предоставленный самому себе, притязает быть мерилом истины, а чувственность — мерилом доброго и дурного. Трансцендентальное чувство, поднимаясь из другой «части души», шепчет рассудку и чувственности, что они что-то упускают. Что же? Ни много ни мало — тайный замысел вселенной. А в чем этот тайный замысел? Другая «часть души» и правда постигает его в молчании таким, каков он есть,[5] но изъяснить его рассудку может лишь символическим языком толмача — воображения, то есть в видении.[6] В платоновском мифе мы присутствуем при видении, в котором бодрствующая жизнь наших обычных переживаний и дел предстает одним действием в огромной драме

сотворения и свершения всех вещей. Склады и способности нашего нравственного и умственного устройства, которые *a priori* определяют наши переживания и дела в этой бодрствующей жизни, сами, как ясно видно, определены причинами, а эти причины, как столь же ясно видно, определены замыслом вселенной, который открывает видение. Более того: вселенная, замышленная так, как показывает видение, есть дело — пусть и совершенное среди трудностей — мудрого и благого Бога; ибо взгляните, как печется Он о благе человеческой души во всех ее скитаниях, от сотворения до окончательного очищения, — так, как развертывает их видение! Значит, нам следует не терять доброй надежды и в этой нынешней жизни деятельно пользоваться складами и способностями, которые столь явно согласны со вселенским замыслом, столь явно благотворным.

[5] Плотин, «Эннеады», III, 8, 4; см. также ниже.

[6] «Тимей», 71 d, e. Печень, орган воображения, есть *мантейон*.

Именно тем, что он рождает в нас такое настроение, платоновский миф — этиологический и эсхатологический — упорядочивает трансцендентальное чувство на службу поступкам и науке. В этиологическом мифе категории рассудка и нравственные добродетели выводятся из замысла вселенной: они изображаются как части этого замысла, увиденные вместе с целым в прежней жизни и «припоминаемые» по частям в этой. В этиологическом и эсхатологическом мифе (но главным образом в эсхатологическом) «Идеи Разума» — душа, космос как завершенная система Блага, и Бог — излагаются в оправдание той «сладкой надежды, что правит блуждающей мыслью смертного человека», — надежды, без которой мы не дали бы себе труда вступить на путь и упорно продолжать ту борьбу за все более

полное постижение условий,[7] за все более широкое «соответствие среде», которую позволяют нам вести в подробностях склады и способности нашего нравственного и умственного устройства — категории рассудка и нравственные добродетели.

[7] Кант делает «разум» (т. е. человека в целом в противоположность той или иной его части, например «рассудку») источником «трансцендентальных идей», которые он описывает как «понятия о безусловном», «понятия о целокупности условий для чего-либо данного как обусловленное».

Здесь, прежде чем объяснять дальше, как Платон обращается с трансцендентальным чувством, я осмелюсь изложить собственную метафизическую позицию. Хватит совсем немногих слов.

Я держусь того, что ближе всего к предмету метафизики, к последней реальности, сознание подходит в трансцендентальном чувстве — которое обычно проявляется как вера в ценность жизни, а в экстазе как ощущение Вневременного Бытия, — а не в мысли, движущейся путем умозрительного построения. Именно в трансцендентальном чувстве, а не в мысли, сознание ближе всего подходит к последней реальности, потому что без веры в ценность жизни, которая есть обычное проявление трансцендентального чувства, мысль не могла бы и шевельнуться. Именно в трансцендентальном чувстве сознание ведает о «Благе» — о вселенной как о месте, где быть хорошо. Таким образом, трансцендентальное чувство есть *начало* метафизики, ибо метафизика не может сделать и первого шага, не предположив «Благо, или вселенную как место, где быть хорошо»; но оно же и *конец* метафизики, ибо умозрительная мысль на деле не уводит нас дальше того, куда уже привело нас чувство, вдохновлявшее ее с самого начала: мы кончаем тем же, с чего начали, — чувством, что хорошо нам здесь быть. На вопрос

«Почему хорошо здесь быть?» ответы, выработанные мыслью, на деле не больше ответы, чем те, что дает мифотворческая фантазия, истолковывающая трансцендентальное чувство. Когда первые чего-то стоят (а порой они не только ничего не стоят, но и вредны), они, как и ответы мифотворческой фантазии, ценны как внушительные утверждения живущей в нас веры, но вовсе не как объяснения ее основания. Понятийные решения «загадки вселенной» уводят нас по пути к реальности ничуть не дальше, чем решения образные. Думают же, будто они уводят дальше, потому, что они подражают понятийным решениям частных задач, которые мы привыкли принимать — и правильно делаем, что принимаем, — от положительных наук. Образные решения «загадки вселенной» считаются настолько же ниже понятийных, насколько образные решения частных задач ниже понятийных. Ошибка, заключенная в этой аналогии, состоит в предположении, будто существует «загадка вселенной» — некое затруднение, которое мысль может «разрешить». «Загадка вселенной» была впервые задана и тотчас же разрешена в тот миг, когда на земле зародилась жизнь, — когда живое существо, которому как таковому с самого начала не недоставало ничего существенного для «самости», или «личности», впервые явилось как модус вселенной. «Загадка вселенной» задается не сознанию, и сознание разрешить ее не может. Сознание может *чувствовать*, что она была задана и разрешена где-то в ином месте, но не может по-настоящему ее *помыслить*. Она «задана» тому, к чему сознание прибавляется (а прибавляется оно лишь потому, что загадка уже «разрешена»), — она задана тому, что я назвал бы «самостью», или «личностью», и этим началом она непрестанно и молча «понимается» и «разрешается» в продолжающейся «растительной жизни» особи и рода. И самое надежное — или наименее

обманчивое — известие о том, что такое эта «загадка» и что такое ее «разгадка», доходит до сознания через чувство. Чувство стоит ближе, чем мысль, к той коренной самости, или личности, которая и есть одновременно живая «загадка вселенной» и ее живая «разгадка». Все дело для меня подытожено словами Плотина, которыми я и закончу это изложение своей метафизической позиции, на которое отважился:

> «Если бы кто спросил Природу: „Зачем рождаешь ты твари?“ — и она пожелала бы выслушать и ответить, она сказала бы: „Не спрашивай меня, но постигай в молчании, как молчу и я“».[8]

[8] Плотин, «Эннеады», III, 8, 4.

Предполагая, что платоновский миф пробуждает и упорядочивает трансцендентальное чувство (1) образным представлением Идей Разума и (2) образной дедукцией категорий рассудка и нравственных добродетелей, я не хочу утверждать, будто кантовское различение категорий рассудка и Идей Разума было в уме Платона явным. В его сочинениях вдоволь свидетельств того, что явным оно не было; но это различение жизненно важно для философской мысли, и нас не должно удивлять, что мыслитель масштаба Платона порой признает его неявно. Во всяком случае, изучающему мифы Платона полезно держать это различение явным в собственном уме. Напомним же себе, что именно разумеет Кант под категориями рассудка и под Идеями Разума.

Категории рассудка у Канта — это некие априорные понятия, некие черты устройства ума, без которых не могло бы быть никакого «опыта», никакого «знания» о том, что единственно «познается», — о мире чувственных явлений. Однако эти категории, если им не суждено остаться пустыми логическими абстракциями, должно рассматривать как *функции* рассудка — как

деятельные проявления объединяющего начала ума, или сознания. Как функции, категории нуждаются для своего действительного проявления в наличии «ощущений». Без ощущений они «пусты». Это функции умственного организма, или устройства, приводимые в действие раздражением со стороны «среды», и притом лишь в *схемах*, или «образных построениях», заключающих в себе «облачение», или «носитель», — время.[9] Так, категория субстанции осуществляется в «схеме постоянного во времени»: нечто, присутствующее чувствам, воспринимается как «субстанция», пребывающая при смене «атрибутов»; категория причины осуществляется в «схеме последовательности во времени»: два чувственных явления, из которых одно предшествует, а другое следует, мыслятся как причина и действие — последнее мыслится как необходимо вытекающее из первого. «Итак, схемы и суть подлинные научные категории».[10] Это все равно что сказать: рассудок, если он ведом правильно, никогда не станет применять какое-либо из своих априорных начал трансцендентально, но лишь эмпирически. Эти начала приложимы лишь к предметам чувств, поскольку те подчинены всеобщим условиям возможного опыта (к *феноменам*), и никогда — к вещам как таковым (*ноуменам*), или взятым помимо того способа, каким мы способны их воспринимать.[11]

[9] См.: Уоллес, «Кант», с. 172.

[10] Уоллес, «Кант», с. 173.

[11] См.: «Критика чистого разума», 2-е изд., с. 297, 298, 303. Понятие применяется трансцендентально, когда оно входит в суждение о вещах *как таковых*, или *самих по себе*; эмпирически — когда суждение относится лишь к *феноменам*, то есть к предметам возможного опыта.

В противоположность категориям рассудка, которые *имманентны* — адекватно осуществляются в чувственном опыте: мы говорим, например, что вот эта вещь, присутствующая чувствам, *есть причина* вон той другой вещи, — Идеи Разума *трансцендентны*: они перескакивают пределы всякого опыта, в опыте не может быть дано предметов, которые были бы им адекватны. Определяются они вообще как «проблематические понятия о целокупности условий для чего-либо данного как обусловленное», или, поскольку лишь безусловное делает возможной целокупность условий, как «понятия о безусловном, поскольку оно содержит основание для синтеза обусловленного».[12] Идей Разума три; это плоды его деятельности, когда он «доводит отрывочные и частные итоги человеческого опыта до их разумного завершения в постулируемой целокупности… Эти три идеи таковы: душа — как сверхчувственная субстанция, производными проявлениями которой служат явления сознания; мир [космос, вселенная] — как последняя целокупность внешних явлений; и Бог — как единство и конечный источник всего многообразия сущего. Идеи, взятые строго как идеальные, занимают законное и необходимое место в человеческой мысли. Они выражают безграничный долг, который мысль ощущает возложенным на себя, — объединять подробности наблюдения; они указывают на предвосхищаемое и постулируемое схождение различных линий, намеченных наблюдением, даже если наблюдение может показать, что это схождение никогда не будет зримо достигнуто; или же они суть образцы и типы-прообразы, к которым опыт может — и даже должен, если он верен делу истины, — считать себя обязанным приближаться. Такова функция идей как *регулятивных*: они управляют действием интеллекта и направляют его в усилии

систематизировать и сосредоточить знание… Но идеи естественно соскальзывают на иное место в человеческом знании. Вместо того чтобы побуждать к исследованию, они становятся, как однажды выразился Кант, подушкой для ленивого интеллекта. Вместо того чтобы быть вечно недостижимыми целями исследования, они начинают играть роль в закладке здания науки. Переставая быть *регулятивными* для исследования, они становятся *конститутивными* для мнимого знания».[13]

[12] «Критика», 2-е изд., с. 379, 384 (пер. проф. Уотсона).

[13] Уоллес, «Кант», с. 182, 183.

Итак, Идеи Разума суть цели, устремления, идеалы; но в возможном опыте у них нет адекватных предметов. Три «науки», которые берутся определить для них предметы, — рациональная психология, рациональная космология и теология, — по Канту, суть науки мнимые. Идее души, абсолютного, или безусловного, единства мыслящего субъекта, не соответствует никакой предмет в возможном опыте. Мы применяем категорию незаконно, трансцендентально, когда мыслим субъект всякого познания как объект под категорией субстанции. Подобным же образом последняя целокупность внешних явлений — космос как абсолютное целое — не есть предмет возможного опыта: это не нечто данное в чувствах, что можно было бы подвести под категории, или научные понятия. Наконец, идея Бога извращается и уводится от своего регулятивного применения, когда ее делают основанием науки — догматической теологии, — которая прилагает категории субстанции, причины и прочие к Высшему Существу так, словно Он есть предмет, данный в чувственном опыте.

Подытожим. Категории рассудка суть условия мысли, которые человеческий рассудок, устроенный так, как он устроен, ожидает найти — и находит — вполне удовлетворенными в подробностях чувственного опыта. Идеи Разума указывают на присутствие такого условия мысли, которое не удовлетворяется ни в одном отдельном звене опыта. Это устремления, или идеалы, выражающие тот порыв к все более полному постижению условий, к все более широкому соответствию среде, — словом, тот порыв к жизни и ту веру в нее как в благо, без которых человек не захотел бы продолжать опыт, в подробностях возможный благодаря категориям. Но хотя не может быть *умозрительной науки* о предметах, соответствующих Идеям Разума, мы пришли бы к ничтожеству, если бы не поступали *так, как если бы* такие предметы были; и всякое изображение предметов, соответствующих этим Идеям, которое не навлекает на себя разоблачения, притязая на научное достоинство, ценно тем, что помогает нам «поступать так, как если бы». Предметы этих Идей — предметы не для науки, а для веры. Когда научный рассудок «доказывает», что Бог существует или что душа бессмертна, опровержение лежит под рукой; но «как если бы» нравственно действующего человека покоится на твердом основании.[14]

[14] «У нас есть три постулата практического разума, тесно связанные с тремя Идеями теоретического разума. Эти Идеи разум в своем теоретическом применении ставил перед собою как задачи, требующие решения, но решения дать не смог. Так, попытка теоретически доказать постоянство мыслящего субъекта привела лишь к паралогизму, ибо в ней смешивались субъект, предполагаемый во всяком познании объектов и лишь в этом отношении постоянный, и объект, познаваемый под категорией субстанции. Теперь же мы находим, что вера разума в бесконечное существование самосознающего субъекта неразрывно связана с возможностью исполнения им нравственного закона. Далее, попытка умозрительно определить мир как систему, завершенную в себе самой, привела нас к антиномии, избежать которой мы смогли лишь благодаря различению мира явлений и умопостигаемого мира, — различению,

которое теоретический разум подсказал, но проверить не мог. Теперь же нравственный закон вынуждает нас мыслить себя свободными и, следовательно, принадлежащими к умопостигаемому миру, который мы далее обязаны рассматривать как реальность, видимостью которой служит мир явлений. Наконец, Абсолютное Существо было для теоретического разума лишь идеалом, который познание не могло осуществить; теперь же Его существование удостоверено для нас как необходимое условие возможности объекта воли, определяемой нравственным законом. Так через практический разум мы обретаем убеждение в реальности объектов, соответствующих трем Идеям чистого разума. Мы не приобретаем, правда, того, что в собственном смысле следует назвать познанием этих объектов. Мы лишь превращаем проблематическое понятие о них в утверждение их действительного существования; но, как мы не способны подвести под такие Идеи какое-либо восприятие, так мы не способны и высказать какое-либо синтетическое суждение об объектах, существование которых утверждаем». — Кэрд, «Критическая философия Канта», т. II, с. 297.

Вернемся теперь от Канта к Платону. Мифы Платона пробуждают и упорядочивают трансцендентальное чувство на службу поступкам и знанию тем, что излагают априорные условия поступков и знания, — а именно: (1) представляя в конкретной форме некие идеалы, или предпосылки, — предпосылки бессмертной души, умопостигаемого космоса и мудрого и благого Бога, — все три суть естественные выражения сладкой надежды, в вере которой человек живет и все борется и борется дальше; и (2) возводя к их истоку — к мудрости и благости Бога и к устройству космоса — некие склады, или способности (категории и добродетели), принадлежащие к составу умственной и нравственной природы человека и предписывающие различные способы, какими он должен в подробностях устраивать жизнь, которую побуждает его поддерживать вера, или сладкая надежда. Миф, а не беседа-рассуждение, по праву избран Платоном как средство изложения, когда речь у него идет об априорных условиях поступков и знания, будь то идеалы или способности. Когда человек спрашивает себя — а он не может не спросить, — в

чем основание той надежды, в которой он борется дальше путями, предписанными его способностями, ему хочется ответить: «В том, что я бессмертная душа, наделенная этими способностями мудрым и благим Богом, под чьим правлением я живу во вселенной, которая есть Его завершенное дело». Этот ответ, по Платону, как я его понимаю, есть естественное и законное выражение «сладкой надежды, что правит блуждающей мыслью смертного человека»; и выражение обратно воздействует на то, что оно выражает, — придает ему силу и устойчивость. Это «истинный ответ» в том смысле, что жизнь человека пришла бы к ничтожеству, если бы он не поступал и не мыслил *так, как если бы* ответ был истинен. Но душа, космос как завершенная система Блага и Бог не суть частные предметы, данные наряду с другими частными предметами в чувственном опыте. Этого научный рассудок не схватывает. Когда он пытается с ними иметь дело — а на такую попытку он всегда готов, — он вынужден, по своему обыкновению, представлять их так, словно это частные предметы, которые можно подвести под его категории в чувственном опыте. Тогда встает вопрос: «Где же они?» И рано или поздно приходит ответ: «Их нигде не найти». Так «наука» студит «сладкую надежду», которой живет человек, подрывая доверие к ее естественному выражению.

В этом, полагаю я, и состоит причина, по которой Платон прибегает к мифу, а не к языку и методу «науки», когда хочет изложить априорное в том виде, в каком оно выражает себя в идеалах. В постановке «Тимея» или мифа об Эре душа, космос и Бог представлены, правда, конкретно, но в таком призрачном, видении подобном облике, что опасность принять их за чувственные частности, требующие «научного объяснения», невелика. Далее, что до априорных складов, или способностей,

нравственного и умственного устройства человека, посредством которых он в подробностях соответствует своей среде, — их тоже, по убеждению Платона, следует излагать в мифе; ибо излагаются они как должно тогда, когда их «выводят» — возводят к их истоку, который есть исток самого космоса, а это лежит за пределами досягаемости научного рассудка. Потому-то в мифе о *припоминании*, подобном мифу «Федра», нам и следует рассматривать вопрос о «происхождении знания», а в мифе вроде мифа о *золотом веке* в «Законах» — вопрос о «происхождении общества».[15]

[15] Дух «Кратила», да и многое в его подробностях, оправдывают мнение, что и к вопросу о «происхождении языка» Платон подходил *диа мютологиас* — через мифологию.

Эти и другие предельные «вопросы происхождения», поскольку они возводят нас к природе Бога и устройству космоса, не для «науки». Платон нашел миф облеченным в умах современников авторитетом древнего предания и новым очарованием, которое придали ему Пиндар и трагики; быть может также, если мое предположение[16] чего-нибудь стоит, миф был связан в его собственном уме и в умах других мужей-сократиков с личным влиянием Учителя — там, где это влияние было всего внушительнее и таинственнее. Так он нашел миф готовым под рукой, взял его и употребил по-своему для философской цели — и преобразил его, как гений ваяния преобразил *ксоаны* Дедала.

[16] См. выше.

Дальнейшие замечания об априорном в поступках и знании, как оно излагается посредством мифологической дедукции способностей, лучше отложить до мифа «Федра»; но некоторые общие наблюдения об априорном, как оно излагается

посредством мифологического представления идеалов — «обличий надежды»,[17] «предметов веры», — могут пригодиться уже на этой вводной ступени. Рассмотрим же в общих чертах сперва то, как Платон обращается с «идеей Бога», а затем — как он обращается с «идеей души». Рассмотрение того, как он обращается с «идеей космоса», можно отложить до «Тимея».

17

Вреда еще ни разу не бывало
В том, чтоб наметить вероятья и обличья надежды.

«Генрих IV», ч. II, I, 3.

6. Как Платон обращается с идеей Бога

Для религиозного сознания — проявляется ли оно в той вере, которую «нерелигиозные люди» порой обретают про себя и за которую держатся в беде, или выражено перед миром в символах веры и мифологиях различных религий — идея Бога есть идея личного Бога или, быть может, личных богов. Бог религиозного сознания, чем бы еще он ни был, прежде всего — отдельная особь, один среди других особей, человеческих, а может быть, и сверхчеловеческих, к которым он стоит в отношениях, его определяющих, или ограничивающих. Он — Творец, Царь, Судия, Отец, Друг. Пусть даже в некоторых символах веры ему приписываются свойства, логически несовместимые с тем, что он конечная, особая личность; но несовместимость, когда ее замечают, всякий раз устраняют так, что всеважная идея его личности остается в неумаленной силе. Идея отдельной особности, или личности, «я» не более существенна для нравственного сознания, чем идея отдельной особности, или

личности, Бога для сознания религиозного; и в религиозном сознании, во всяком случае, заключены обе эти идеи: особое «я» стоит в личном отношении к другой особи — к Богу.[18]

[18] Ср.: Э. С. Прингл-Паттисон, «Гегельянство и личность», с. 217–218.

Но логическое мышление — в естественной ли науке или в метафизике, — когда оно занимается, как слишком уж любит, «идеей Бога», приходит к выводу (этого нельзя сказать слишком прямо), прямо противоположному убеждению религиозного сознания. Аристотелева «деятельность без возможности», *энергейя анеу дюнамеос*, — не личность; не личность и «Бесконечная Субстанция» Спинозы; не личность и Абсолют позднейших систем, хотя его подлинная логическая природа порой и бывала прикрыта; не личность и «природа» новой науки. Логическое, или научное, мышление предполагает и делает явной идею упорядоченной вселенной, органического целого, с необходимостью определяющего поведение своих частей, единой системы, вполне осуществляющей себя в каждый миг и в каждом месте в событиях, которые по большей части повторяются, а повторяясь, сохраняют однородный характер или меняют его лишь постепенно. Нас бы здесь не было, уверяет нас наука, — живых существ, действующих и мыслящих, — если бы перемены в нашей среде были катастрофическими, а не упорядоченными и постепенными. Но хотя вселенная должна быть упорядоченной, *если* нам суждено жить, отсюда не следует, что она упорядочена *для того*, чтобы мы жили. Логическое, или научное, мышление как таковое отвергает телеологию в том виде, в каком ее лелеет религиозное сознание, — веру в частное провидение; логическое, или научное, мышление *как таковое*, то есть когда его не отклоняет с пути, как порой бывает, притяжение религиозного

убеждения, — подобно тому как, с другой стороны, и религиозное сознание порой бывает смущено наукой. Телеология, когда за нее берутся всерьез, а не просто играют ею, есть метод, который предполагает намерения личного Правителя вселенной и объясняет средства, употребляемые им для исполнения своих намерений.[19] Логическое, или научное, мышление как таковое находит немыслимым, чтобы часть — а личный Бог, особь, отличная от других особей, есть часть — так правила целым. Если наука и религиозное сознание пытаются, как порой бывает, прийти к согласию на почве таких выражений, как «бесконечная личность» или «вселенское сознание», то этим лишь яснее обнаруживается в самопротиворечивом выражении несовместимость их точек зрения, и разрыв, который так пытаются уврачевать, становится еще шире. Мудро признать раз и навсегда, что научный рассудок, работая в своей собственной области, не находит места для личного Бога, а религиозное сознание требует личного Бога — части, которая правит целым. Научное представление о целом, правящем частями, и в самом деле настолько неприятно религиозному сознанию, что оно всегда склоняется скорее к многобожию, нежели к единобожию.

[19] Говоря, что «наука» отвергает телеологию, которая по душе «религиозному сознанию», я, думаю, не противоречу взгляду, столь искусно отстаиваемому проф. У. Джеймсом, что «телеология есть сама сущность разумности», — что перевод перцептуального порядка в концептуальный, в котором и состоит «наука», «всегда совершается ради какого-нибудь субъективного интереса… и понятие, с помощью которого мы обращаемся с частицей чувственного опыта, на деле есть не что иное, как телеологическое орудие. *Вся эта функция образования понятий, закрепления значений и удержания их не имеет никакого смысла помимо того обстоятельства, что образующий понятия есть существо с частными целями и собственными задачами*». — «Основания психологии», т. I, с. 482.

Что несовместимость научного понятия с убеждением религиозного сознания была ясна Платону, доказывается, как мне

кажется, тем обстоятельством, что идею личного Бога и соотнесенную с ней идею личного бессмертия души он излагает именно в мифе.

Чтобы нам не возразили, будто «неисторично» приписывать Платону хоть какое-то понимание того вопроса, в котором расходятся религия и «современная наука», уместно будет напомнить, что ученик Платона, Аристотель, этот вопрос сознавал и встретил его со свойственной ему прямотой. Всякий, кто прочтет «Метафизику», «О душе» и «Этику» в их связи, будет поражен тем, как логик, по-видимому без всяких колебаний, отказывается от идеи личного Бога и от соотнесенной с ней идеи личного бессмертия души.

Нам, быть может, легче будет понять, чего ждет Платон от того, что излагает эти соотнесенные идеи в мифе перед взрослыми читателями своих диалогов, если мы вспомним, что он устанавливает во второй книге «Государства» о религиозном наставлении маленьких детей, на котором, по его мысли, должно строиться все умственное и нравственное воспитание.

Воспитание детей, говорит он нам, не должно начинаться с наставления в «фактах» или «истинах». Оно не должно начинаться, как сказали бы мы, с «элементарных истин науки» и «фактов обыденной жизни», заучиваемых по букварю. Маленькие дети еще не в силах понять, что истинно как факт. Начинать, следовательно, надо с того, что как факт ложно, — с вымыслов, со сказок. Единственная их способность — способность увлекаться сказками. Потому чрезвычайно важно иметь для них хорошие сказки — сочинять мифы доброй направленности. Им следует рассказывать то, что *буквально ложно*, чтобы они усвоили то, что *духовно истинно*, — великую основную истину, что Бог «благ» и «правдив»; оба эти прилагательных приложимы к личности, и

притом к *конечной* личности, ибо дети должны верить, что Бог — виновник одного лишь блага.

Итак, что Бог есть такая конечная личность, это *истинно*, сказал бы нам Платон; истинно, конечно, не в том смысле, в каком может быть *истинным* описание явлений или данных опыта, но истинно как единственное или наилучшее возможное выражение — по крайней мере для детей — того правила, или руководящего начала, без которого человеческая жизнь обратится в ничто. Если дети будут верить, что Бог — виновник не одного лишь добра, но и зла, они вырастут недовольными и лишенными надежды — без веры в благое провидение, которое помогает тем, кто сам себе помогает, — всегда готовыми винить в своих бедах и неудачах Бога или злую судьбу, а не самих себя. Если они не будут верить, что Бог правдив, они вырастут небрежными наблюдателями и отвлеченными умствователями, пренебрегая, как ничтожными и «случайными», теми так называемыми мелочами, в которых внимательный истолкователь природы узнает важные знаки и признаки. Они вырастут без тех начал, на которых держатся соответственно Поведение и Наука. С одной стороны, у них не будет той «надежды, что правит блуждающими помыслами людей», — веры (которую, впрочем, предполагает всякая борьба за существование) в то, что честное усилие в общем и целом достигнет блага; вместо этого они будут верить — насколько живое существо вообще способно в это верить, — что «жизнь не стоит того, чтобы жить»; а поскольку последовательными пессимистами они не являются и быть не могут, они станут себялюбивыми гражданами-индивидуалистами. С другой стороны, если их в детстве не научили верить, что «Бог правдив», они вырастут без первого постулата науки — веры в упорядоченность мира и в то, что его можно истолковать. Одним

словом, «ложь в душе» — дух пессимизма в поведении и скептицизма в науке — обратит в ничто всех, кто в детстве не верил, что Бог есть Личность, благая и правдивая. *В детстве*: а могут ли они, станут ли они впоследствии отказываться от веры в его личность, когда она сделает свое дело?

Большинство из них, продолжая жить «чувством и воображением» — пусть и проживая, при добром руководстве, полезную жизнь, — без труда сохранят веру своего детства; но немногие станут столь «логичны», что едва ли смогут ее удержать.

Именно в связи с нуждами этих последних и следует рассматривать мифы, излагающие идею личного Бога и соотнесенную с ней идею личного бессмертия души, которые Платон ввел в свои диалоги. В этих мифах перед ними *представлено* то, во что некогда они без всяких вопросов верили *как в факт*. Они видят мир детства — тот мир сновидений, что был некогда столь действителен, — выведенный для них на сцену великим Творцом Мистерий и Чудес.

Но зачем его *представлять*? Затем, чтобы дать им живо ощутить непрерывность их жизни, — чтобы привести их к сочувствию тому, чем они были, а сочувствуя, к пониманию того, что нынешние они обязаны собою тому, чем были прежде. Именно потому, что непрерывность жизни упускают из виду, религиозное убеждение и научная мысль оказываются друг другу противопоставлены. Научный мыслитель, оглядываясь на свою жизнь, склонен резко делить ее на время, когда он верил в неистинное, и время, когда он познал истину.

Так не сочувствовать собственному детству, и счастливому состоянию большинства мужчин и женщин, и тем чувствам, которые еще могут вернуться, чтобы утешить его, когда

приблизится час его смерти, — это, сказал бы Платон, обнаруживает серьезный изъян в «философии жизни» человека. Такой человек отвлекает «настоящее время» от того места, которое оно занимает во всей его жизни. Он срывает со стебля «познание истины» и думает, что оно и дальше живет. «Познание истины», сказал бы нам Платон, приходит лишь к тому, чей характер был сформирован, а разумение направлено в детстве и юности беспрекословной верой в благость и правдивость личного Бога. И эту веру он должен чтить всю свою жизнь, оглядываясь назад на свое детство и глядя вперед на свою смерть. Говорить о ней как о чем-то ложном, как о деле прошлого, не захочет ни один Мыслитель. Мыслитель — «созерцатель всего времени и всего бытия» — не дробит органическое единство своей жизни на отвлеченности Прошлого, Настоящего и Будущего — Прошлого, которого нет, Настоящего, которое есть лишь воображаемая точка, Будущего, которого нет. Вся его жизнь — одно Настоящее, конкретное, непрерывное, неделимое.[1]

[1] Он в высшей степени осуществляет то, что, по-видимому, составляет опыт всех нас, ибо «наше „настоящее“ — всегда протяженное время», а не неделимая точка: см. «Логику» Бозанкета, т. I, с. 351.

Человек, дробящий жизнь на Прошлое, Настоящее и Будущее, делает это с намерением присвоить что-нибудь для собственного частного пользования. Мыслитель же, видящий Жизнь ясно и видящий ее целиком, будет смотреть и на религиозную веру, и на научное знание как на средства ради поведения, или совместного действия. Свою преданность этой цели он покажет тем, что неуклонно восстанет против индивидуализма в стремлении к знанию и в исповедании веры — против идеала ученого-специалиста, бесконечного накопления знаний, — против учения жреца об *opus operatum*, действенном, как полагают, в

обеспечении единственного истинного блага — частной выгоды отдельного человека, — и, всего труднее, против той утонченной формы индивидуализма, которой искушаем он сам, — против индивидуализма схоласта, или доктринера, который замыкается в своей логической способности и тешит себя там построением «Системы», — «речей, нарочно подогнанных одна к другой».

В аллегории[2] пещеры Платон показывает нам победу Мыслителя над индивидуализмом. Мыслитель вышел наконец на дневной свет и, хотя мог бы остаться в нем навсегда и наслаждаться им, не остается, а возвращается в пещеру, чтобы уплатить свои *трофейа* — долг за полученное им воспитание, — продолжая, в воспитании нового поколения, тот порядок, которому он обязан тем, что увидел свет. «Мы заставим его вернуться», — говорит Платон и добавляет: «Мы не совершим по отношению к нему несправедливости». Принуждение это нравственное, а не внешнее.[3] Это обязанность, которую совершенно воспитанный человек чувствует возложенной на себя сознанием своей сопричастности непрерывной жизни своего города, — обязанность позаботиться о том, чтобы у его собственного поколения были достойные преемники.

[2] — и в мифе; см. ниже.

[3] «Государство», 520.

Как же важно, следовательно, поддерживать в старших сочувствие той вере, в которой им необходимо воспитывать молодое поколение! Больше всего поддержит это сочувствие сознание того, чем они обязаны в уплату *трофейа*, и горячее желание передать Государство достойным преемникам; но, с другой стороны, логический рассудок всегда будет напоминать им, что «по истине» (хотя, быть может, и не «на деле») учения

науки и убеждения религиозного сознания «несовместимы»; и именно здесь, как я полагаю, в виду этой *апории*, порожденной отвлеченной мыслью, Платон надеется на благо от мифа — как от некоего великого обряда, на котором мыслители могут присутствовать и почувствовать, что есть таинства, которых научному рассудку не постичь.

Итак, что научный рассудок, действуя в своей собственной области, должен отвергнуть идею личного Бога, было, как я полагаю, так же ясно Платону, как и Аристотелю.

Сказал бы, стало быть, Платон, что положение «Существует личный Бог» *не истинно*? Он сказал бы, что то, во что следует учить верить детей, — «что некогда Бог или боги сделали то или это», — не истинно как исторический факт. Там, где речь идет об историческом или научном *факте*, научный рассудок находится в своей собственной области и правомочен сказать: «это *истинно*» или «это *не истинно*». Но научному рассудку нельзя позволить критиковать свое собственное основание — то, что все способности живого человека, включая и сам научный рассудок, принимают как данность, — «что *хорошо* продолжать жить той человеческой жизнью, в которой я рожден, и что стоит прилежно употреблять мои способности в устроении моей жизни, ибо они меня не обманывают». Это основное допущение Жизни — «Жить хорошо, и мои способности заслуживают доверия» — Платон облекает в положение: «Существует личный Бог, благой и правдивый, хранящий меня на всех путях моих». Он желает, чтобы дети понимали это положение буквально. Он знает, что отвлеченные мыслители скажут: «оно не истинно»; но он доволен, если люди, которых дарования и воспитание сделали влиятельными в своем поколении, прочтут его в том смысле, что события происходят *так, как если бы* ими распоряжался личный

Бог, благой и правдивый. К этому «как если бы» — к признанию «личного Бога» «регулятивным принципом» — людей, по мысли Платона, как я ее понимаю, приводят два средства. Одно из них — миф, который врывается в логику диалога, *представляя* религиозный опыт детства и почтенной старости, подобной старости Кефала. Другое средство — обряд.[4] Платон признает его весьма важным; и миф можно считать его литературным соответствием. Одна из самых знаменательных черт «Государства» — почтение, оказываемое Дельфам. Философия — то есть устройство платоновского государства — действительно устанавливает «каноны правоверия», *тюпой пери теологиас*, «образцы для речей о богах»,[5] — определяет религиозный догмат; но обряд должен определяться извне, Дельфами.[6] Религия должна быть одновременно разумной и преданной, — одновременно преобразованной и хранящей вселенский обычай. Платон не был в положении, позволявшем ему осознать трудность, заключенную в таком устроении. Что обряд воздействует на догмат, а в иных случаях даже его порождает, — это открытие новое. Платон, по-видимому, принимает как само собой разумеющееся, что чистый религиозный догмат его государства со временем не испытает на себе влияния жреческого обряда. Во всяком случае, он предполагает, что его государство как гражданская глава объединенной Эллады[7] и Дельфы как глава церковная будут, подобно Империи и Церкви в трактате Данте «О монархии», жить в согласии друг с другом.

[4] «Обряд — это совокупность символов, сгруппированных вокруг религиозной идеи или религиозного действия и призванных усилить их торжественный характер или раскрыть их смысл, — точно так же, как миф есть группировка мифических элементов, связанных в драматической форме… Таковы обряд крещения, погребальные обряды, обряды жертвоприношения». Ревиль, «Пролегомены к истории религий» (англ. пер. Сквайра), с. 110.

[5] «Государство», 379 a.

[6] «Государство», 427 b: «„Что же, — сказал он, — остается нам еще из законодательства?“ И я ответил: „Нам — ничего, а вот Аполлону Дельфийскому — самые великие, прекрасные и первые из узаконений“. — „Какие же?“ — спросил он. — „Учреждение святилищ, жертвоприношения и прочее служение богам, демонам и героям, а также погребение умерших и все то, чем надлежит угождать тамошним, чтобы были к нам милостивы. Ведь сами мы в таких делах не сведущи и, основывая город, если есть у нас разум, никому иному не доверимся и не обратимся ни к какому толкователю, кроме отеческого. Ибо этот бог для всех людей — отеческий толкователь в подобных делах: он изъясняет их, восседая посреди земли, на ее пупе“».

[7] См. ниже, где доказывается, что платоновский «прекрасный город» (*каллиполис*) понимают неверно (как отчасти Аристотель), если считают, что его устройство задумано для обособленной городской общины, а не для города-державы (подобного допотопным Афинам мифа об Атлантиде), под властью которого как гражданской главы (церковной же главой были бы Дельфы) Эллада объединилась бы против варваров ради распространения свободы и просвещения в мире.

Ясно, следовательно, из места — если я верно указал это место, — которое Платон отводит обряду в повседневной жизни, а мифу в философской словесности,[8] какое место он отводит научному рассудку.

[8] Или, вернее, в философской *беседе*; ибо платоновские диалоги с их записанными рассуждениями и мифами предлагаются, в конце концов, лишь как образцы, которым надлежит следовать в живой беседе, — а *живая* беседа необходима для продолжения жизни Философии.

Научный рассудок, который составляет лишь малую и поздно развившуюся часть целого человека в его отношении ко всей его среде, склонен — главным образом потому, что наделен даром речи и может объясниться, тогда как наши глубже заложенные способности немы, — тешить себя самомнением, будто он мера всех вещей, будто то, что для него непостижимо, невозможно. Он

не может постичь, как Часть правит Целым, — и потому говорит, что положение «Миром правит личный Бог» *не истинно*.

У Платона, насколько я могу судить, есть два ответа на этот приговор научного рассудка. Первый гласит: «Жизнь обратилась бы в ничто, если бы мы поступали *так, как если бы* научный рассудок был прав, отрицая существование личного Бога»; и Платон полагается на обряд и миф (наряду с другими средствами), чтобы помочь людям это почувствовать. Его позиция здесь очень близка к позиции Спинозы:

> Бог не требует от людей через пророков никакого иного познания о себе, кроме познания своей божественной справедливости и любви, то есть таких атрибутов Бога, которым люди могут подражать определенным образом жизни; этому самыми ясными словами учит Иеремия (22:15, 16)… Евангельское учение не содержит ничего, кроме простой веры, а именно: верить в Бога и почитать его, или, что то же самое, повиноваться Богу… Отсюда, наконец, следует, что вера требует не столько истинных, сколько благочестивых догматов, то есть таких, которые подвигают душу к повиновению… Вера требует не столько истины, сколько благочестия.[9]

[9] Спиноза, «Богословско-политический трактат», главы 13 и 14.

Второй ответ Платона идет глубже. Он состоит в том, чтобы показать, что «Целое», или всеобъемлющее Благо, нельзя постичь научно, но можно лишь несовершенно увидеть в подобии.[10] Логический рассудок, представленный Главконом, не довольствуясь знанием того, *на что* всеобъемлющее Благо *похоже*, желает знать, что оно *есть*, — словно это предмет, данный познанию. Но Благо не есть предмет, данный познанию. Оно есть условие познания. Оно подобно Свету, который не есть

одна из видимых вещей, но есть условие видения. Предполагать, что Целое, или Благо, есть предмет познания среди других предметов, — вот ошибка, в которой Платон, как я его понимаю, упрекает логический рассудок; и платонику, я думаю, позволительно развить критику Учителя так: то понятие «Целого», или «Вселенной», которым логический рассудок будто бы обладает и которым он орудует, доказывая несуществование личного Бога, вовсе не есть «понятие». Рассудок *не может* помыслить Вселенную как законченное Целое. Его «целое» всегда есть также «часть» чего-то неопределенно большего. Довод, будто «Правитель Вселенной не есть личный Бог, ибо Часть не может править Целым», — жонглирующий, как он это делает, этим мнимым понятием, понятием «Целого, которое не есть также Часть», — ничего не доказывает.

[10] «Государство», 506.

7. Как Платон трактует идею души

Обратимся теперь к «идее души». Душа представлена в трех собственно эсхатологических мифах — «Федона», «Горгия» и «Государства» — и в других мифах, не собственно эсхатологических, как Личность, сотворенная Богом и ответственная перед ним за деяния, в которых она свободна в пределах, положенных *ананке*, — ответственная перед Богом на протяжении всего существования, которое началось прежде ее воплощения в этом теле и будет длиться вечно после смерти этого тела, — существования, в котором она подвержена периодическим перевоплощениям, чередующимся со сроками бестелесности, когда она получает воздаяние за дела, совершенные во плоти; пока наконец — если она не неисправима

— она не очистится вполне покаянием и не вступит в покой нескончаемого бестелесного состояния, подобного тому, каким она наслаждалась на своей собственной звезде, прежде чем начала круговорот воплощений.

Целлер,* признавая, что многие подробности в платоновском учении о предсуществовании и посмертной судьбе бессмертной души носят мифический характер, полагает, что само это учение в основных своих чертах Платон держит догматически и излагает как научную истину: предсуществование, припоминание, воздаяние, перевоплощение, окончательное очищение и нескончаемое бестелесное существование очищенной души. Гегель,[11] напротив, считает платоновское учение о душе целиком мифическим. Из одного места во Введении к «Критике чистого разума»[12] я заключаю, что Кант думал бы заодно с Целлером против Гегеля. Там, где расходятся такие авторитеты, можно бы и остаться в стороне; но я не могу не сказать, что склоняюсь к мнению, будто само по себе учение о бессмертии (не говоря уже о подробностях его обрамления) мыслится Платоном в мифе, а не догматически, — или, пожалуй, мне следовало бы сказать: мыслится *по преимуществу* в мифе; ибо догматический способ мыслить бессмертие на платоновских началах формально не исключен, как он исключен на началах кантовских; хотя одно то обстоятельство, что у Платона есть иной способ его мыслить — мифологический, не говоря уже о той великой притягательности, которую мифологический способ явно для него имеет, — показывает, что Платон был недоволен научным доказательством бессмертия, — питал по меньшей мере сомнение в том, следует ли считать положение «душа бессмертна» научной истиной.

* Целлер, «Платон», англ. пер., с. 397–413. Тиманн («Платоновская эсхатология в ее генетическом развитии», 1892, с. 27) соглашается с Целлером.

[11] Гегель, «Сочинения», т. XIV, с. 207 и сл. С Гегелем согласен Кутюра («О мифах Платона», Париж, 1896, с. 84–88). Грот («Платон», т. II, с. 190, прим.) выражает согласие с оговорками: «В этом взгляде Гегеля, — говорит он, — есть остроумие, и многие отдельные выражения Платона получают от него свет; но, по-моему, он слишком многое утончает до исчезновения. У Платона в уме и в вере была и душа как отдельная вещь, и душа как всеобщее. Язык его подразумевает иногда одно, иногда другое». Что Кольридж одобрил бы взгляд Гегеля, ясно из следующего места в «Литературной биографии», гл. 22. Говоря об оде Вордсворта «Отголоски бессмертия по воспоминаниям раннего детства», он пишет: «Ода предназначалась лишь для тех читателей, которые привыкли следить за приливами и отливами своей сокровеннейшей природы, отваживаться порой входить в сумеречные области сознания и испытывать глубокий интерес к таким образам сокровеннейшего бытия, к которым, как им известно, свойства времени и пространства неприложимы и чужды, но которые, однако, нельзя передать иначе, как в символах времени и пространства. Для таких читателей смысл достаточно ясен, и они будут столь же мало склонны обвинять господина Вордсворта в том, что он верит в платоново предсуществование в обычном толковании этих слов, как я склонен верить, что сам Платон когда-либо его подразумевал или ему учил».

[12] См. ниже, где это место приведено.

Не должно удивлять нас сомнение Платона, если принять во внимание состояние умов в Афинах его времени. Вера в личное бессмертие сильно ослабела у большого числа образованных и даже полуобразованных афинян.[13] О вере обычного полуобразованного человека лучше всего свидетельствуют аттические ораторы в своих частых упоминаниях о культе умерших. Они, по-видимому, принимают как данность веру, весьма похожую на ту, которую Аристотель кладет в основу своих замечаний в «Никомаховой этике», I, 10 и 11; и, подобно ему, заботятся главным образом о том, чтобы избежать *то лиан афилон* — высказываний, способных ранить нежное чувство. «Продолжение существования души после смерти, — говорит Роде,[*] — ораторами не оспаривается; но ее сознание того, что происходит в этом мире, утверждается лишь с намеренной

неуверенностью. Часто встречаются оговорки вроде: „если только кто-нибудь из умерших каким-то образом ощущает то, что ныне происходит“. Помимо приношений его родственников, умершего мало что связывает с этим миром, кроме его славы среди оставшихся в живых. Даже в возвышенном языке торжественных надгробных речей мы не находим среди утешений, предлагаемых скорбящим, никакого упоминания о высшем состоянии — о вечной жизни сознательного блаженства, достигнутой прославленными умершими». Здесь ораторы согласны с тем великим мастером искусства эпитафии, Симонидом, о котором Роде[**] хорошо говорит, что у него «нет ни слова, которое отводило бы умершим страну вечного блаженства»: Симонид всецело полагает их бессмертие в памяти об их деяниях, которая живет и будет жить в этом мире:

Умерши, не умерли они: их доблесть, прославив,
Ввысь возводит их вновь из Аидова дома.[***]

Подобным же образом Тиртей[†] прямо отождествил *атанасию*, бессмертие, с *клеосом*, славой:

Не погибает вовек ни добрая слава его, ни имя,
Но и под землею лежа, становится он бессмертным.

Тело его погребено в мире, а имя его живет вовеки.

---

[*] «Психея», т. II, с. 202–203; см. также важные примечания автора к этим страницам, где он ссылается на Х. Мойса («О представлениях о посмертном бытии у аттических ораторов», «Ежегодник филологии», 1889, с. 801 и сл.), Вестерманна (к речи Демосфена «Против Лептина», 87) и Лерса («Популярные статьи», с. 329 и сл.) о взглядах аттических ораторов на состояние умерших.

[**] «Психея», т. II, с. 204.

[***] Симонид, «Эпиграммы», 99, 3–4; приводится у Роде, «Психея», т. II, с. 204, прим. 1.

† Тиртей, 12, 31 и сл.; приводится у Роде, «Психея», т. II, с. 201, прим. 3.

[13] См. Джоуэтт, «Диалоги Платона», т. I, с. 419 (Введение к «Федону», § 12).

Много сделали и драматурги, чтобы приучить свою публику смотреть на умерших так же; ибо драматический интерес требовал, чтобы на первый план выступало посмертное влияние умерших здесь, а не их личное состояние в ином мире. Когда драматурги вывели на сцену древние народные сказания, внимание, как указывает Роде,[14] обратилось от одних лишь событий повествования к характерам и побуждениям прежде смутных легендарных лиц, которые теперь впервые представали отчетливо перед чувствами. Сюжеты были хорошо известны, и публика следила за ними не так пристально, как за характерами лиц, двигавшихся теперь перед ее глазами. Побуждения стали важнее событий. Драматургу приходилось сочетать предание сказания с побуждениями действующих лиц, у которых должно было быть сердце современных людей, иначе публика их не поняла бы. Отсюда трагическое столкновение событий и побуждений. Судьбой назначено, чтобы добрый человек совершил злое дело. Как может он быть ответствен за такое дело и заслужить возмездие, которое возмутило бы нравственное чувство публики, если бы он его не заслужил? Такова трагическая *апория*, которую драматурги разрешили, осмелюсь предположить, приняв за нравственную единицу Род, а не Личность.[15] Потомок свободен, потому что он *сознает*, что совершает родовое, назначенное судьбой, — учение, которое Роде,[16] приписывая его в особенности Эсхилу, сравнивает со стоическим учением о *синкататесисе*, согласии.[17] Человеческий интерес трагедии требует, чтобы кара за грех была уплачена здесь, на земле, а не в Аиде. Вот почему у греческих драматургов так мало говорится о

наказании нечестивых в ином мире за их собственные грехи. Грех должен быть наказан *в этом мире*, если драма хочет иметь хоть какой-то человеческий интерес. А раз нравственная единица — Род, а не Личность, то не важно, что грех, караемый здесь, — родовой. Более того, трагическое действие усиливается, когда дети страдают за грехи отцов. Умершие отцы живут в своих детях: это, насколько мы вообще можем знать, единственная жизнь, какая у них есть:

Захочешь ли ты мертвым благо сотворить
Иль зло, — все то же будет:
Ведь мертвым ни радости не ведать, ни скорбей.[18]

[14] «Психея», т. II, с. 225.

[15] См. Плутарх, «О позднем возмездии божества», 16, о непрерывности Рода и о справедливости наказания детей за грехи отцов.

[16] «Психея», т. II, с. 229.

[17] Цицерон, «О судьбе», 18, где *синкататесис* передан латинским словом *adsensio*.

[18] Эсхил, фрагм. 266, приводимый у Роде, «Психея», т. II, с. 232. «При всех обстоятельствах, — говорит доктор Уэсткотт („Религиозная мысль на Западе", изд. 1891 г., с. 91, 92), — взгляд на состояние умерших, который Эсхил выводит на самый ясный свет, описывая состояние виновных, последователен. Полнота человеческой жизни — на земле. Роль человека, со всей его энергией и способностью к страсти и действию, доигрывается здесь; а когда падает занавес, остается ненарушимый покой, или слабый отблеск прошлого, или страдание, причиняемое служителями неумолимого правосудия. Красота и сила жизни, многообразные служители чувства ушли. О них можно сожалеть, но их нельзя заменить. Скорбь возможна, радость — нет. Как бы ни отличалось это учение от учения мифов Платона и от смутной народной веры, о которой они свидетельствовали и которую питали; как бы ни отличалось оно даже от учения Пиндара, которое Эсхилу не могло не быть знакомо, — оно греческое по преимуществу. Платон облек в греческие одежды общие инстинкты человечества; Эсхил разрабатывает чисто греческий взгляд на жизнь. Потому-то его учение так явно гомеровское. Как грек, он чувствует, подобно Гомеру,

благородство наших нынешних сил, величие мощи и богатства, многообразные радости нашего сложного существа; и что значила „тесно набитая урна с пеплом, уцелевшая от погребального костра“, в сравнении с героями, которых она представляла? Этот „омытый слезами прах“ был свидетельством того, что человек — весь человек — не может жить снова. Поэтому поэт был вынужден разработать замысел божественного правосудия на земле, и Эсхил это сделал, хотя летопись его — песнь печали».

Итак, если умершие лишены сознания или едва сознают, то *живые* должны быть наказаны за грехи умерших, дабы удовлетворено было правосудие богов![19] Аристотель лишь сформулировал широко распространенное мнение, поддержанное ораторами и драматургами, когда определил душу как «деятельность тела»; да и сам Платон свидетельствует о распространенности этого мнения, когда заставляет Главкона выразить удивление, услышав от Сократа, что душа бессмертна.[20] Главкону никогда не приходило в голову, что учение о бессмертии души можно принимать всерьез. Тогда Сократ предлагает «научное» доказательство ее бессмертия — доказательство, которое он предлагает, осмелюсь предположить, лишь или главным образом для того, чтобы затем заменить его мифом об Эре.[21]

[19] О необходимости удовлетворить правосудие богов см. Роде, «Психея», т. II, с. 232.

[20] «Государство», 608 d; см. об этом месте Роде, «Психея», т. II, с. 264, 265, и Адам, комментарий к этому месту.

[21] См. ниже.

Вот соображения, которые делают разумным предположение, что Платон, подобно многим другим в Афинах его времени, испытывал по меньшей мере серьезное сомнение в том, можно ли что-либо знать научно о сознательной жизни души после смерти, — если только он не доходил до того, чтобы держаться, как его ученик Аристотель, мнения, что душа как сознательная особь

погибает вместе с телом, деятельностью которого она является. Что, питая это серьезное сомнение, Платон все же не зашел так далеко, как Аристотель, показывает, мне кажется, то, как он позволяет себе поддаться влиянию другого рода мнений, противоположных агностицизму его времени. Я имею в виду мнения, связанные с мистериями и орфическим возрождением по всей Греции, и особенно в Афинах. Элевсинские мистерии были в Греции главным оплотом учения о будущей жизни;[22] и то же учение в определенной форме преподавали орфические общества, появившиеся в Италии и Сицилии (в иных случаях в тесной связи с распространением пифагорейства) еще до конца второй половины шестого века. По мере того как Афины все более становились средоточием греческой жизни, туда тяготел и орфический культ. Мы находим его представленным Ономакритом при дворе Писистратидов; и, отвечая потребности в «личной религии», которая особенно ощущалась в бедствиях, причиненных Пелопоннесской войной и Великой чумой,[23] он ко времени Платона прочно укоренился в городе. Встревоженным и скорбящим, которые надлежащим образом соблюдали предписанные орфические обряды, сулили твердую надежду на спасение — для них самих и для дорогих им людей — в будущей жизни, подробности которой описывались до мелочей. Надежда была тем тверже, что основывалась на сознании, что человек сам что-то сделал; тем тверже она была и потому, что утешение, которое она несла, обращалось не к себялюбивому, а к сочувственному чувству, — ибо даже давно умершим предкам можно было помочь в их очистительном состоянии молитвами и обрядами благочестивых потомков.[24]

[22] См. Гарднер, «Новые главы греческой истории», с. 397, а также Гарднер и Джевонс, «Руководство по греческим древностям», с. 275.

[23] См. Роде, «Психея», т. II, с. 105, 106.

[24] См. важное примечание (5) у Роде, «Психея», т. II, с. 128, где приводится «Государство», 364 b, c, e — 365 a, особенно 365 a: «…убеждая… будто существуют разрешения и очищения от неправд посредством жертвоприношений и приятных забав — и для еще живущих, и для умерших; их и называют посвящениями: они избавляют нас от тамошних бед, а тех, кто не приносил жертв, ждет страшное», — что показывает, будто умершим предкам можно было помочь молитвами и обрядами потомков. Хотя орфический фрагмент 208 (ср. Муллах, «Фрагменты греческих философов», т. I, с. 188): «Они совершат таинства, ища избавления от беззаконных предков; а ты, обладая над ними властью, кого пожелаешь, избавишь от тяжких трудов и от беспредельного неистовства», — приводимый Роде в том же примечании, по-видимому, вполне ясно показывает, что потомки могли помочь умершим предкам, я думаю, что место из «Государства», 365 a, оставляет вопрос открытым; см. статью Поля Таннери о *телетай* (посвящениях) в «Филологическом обозрении», октябрь 1901 г. («Орфика», фрагм. 221, 227, 228, 254), который толкует слова «есть для еще живущих, есть и для умерших» в «Государстве», 365 a в том смысле, что очистительные обряды очищают самого посвященного: одни — на время его земной жизни, другие — на его жизнь после смерти. Эти последние и суть те, «которые называют посвящениями». Посвящения не могут подействовать ни на кого, кроме самого посвященного (которому они дают наставления о его пути в ином мире): очистить предка они не могут. Согласно этому толкованию, слова в «Государстве», 364 c, «если совершена какая-нибудь неправда им самим или его предками», относятся не к предкам, на которых влияют обряды потомков, а к греху, унаследованному от предка, от которого человек может себя очистить. Я не думаю, однако, что слова «избавление от беззаконных предков» в орфическом фрагменте, приводимом Муллахом (т. I, с. 188) и Роде, могут иметь в виду это.

Каково же отношение Платона к этому орфическому культу? На этот вопрос можно без труда ответить, по крайней мере отчасти. Главное учение своих эсхатологических мифов, а вместе с ним и большую часть подробностей — учение о предсуществовании души, о ее покаянии, новых воплощениях и окончательном очищении, — он взял из орфических источников, прямо и через Пиндара. Главным из этих источников, если принять тщательно обоснованное мнение Дитериха, было ходовое орфическое руководство — *катабасис эйс Аиду*, «Нисхождение в Аид», где

описывались превратности, которые терпит бессмертная душа, пока покаянием не освободится из круга рождений. Это сочинение легло в основу богословия Пиндара, было осмеяно Аристофаном в «Лягушках», послужило в конечном счете источником для *некюйай* — сказаний о царстве мертвых — у Плутарха и Вергилия и сильно повлияло на неоплатоническое учение.[1]

[1] См.: Дитерих, «Некийя», с. 116–158; ср.: Джевонс, «Введение в историю религии», с. 353, 354. Орфей спускался в Аид; поэтому его стали считать автором стихов, описывающих Аид, которые ходили в *фиасах* или распространялись странствующими *агиртами*. В «Государстве», 364 e, слова «и предъявляют кучу книг Мусея и Орфея» относятся, без сомнения, к этому и другим орфическим путеводителям для мертвых. Эти орфические книги можно сравнить с египетской «Книгой мертвых» — путеводителем для Ка, или «двойника» (о нем см.: Бадж, «Египетские представления о загробной жизни», с. 163), который уходит из тела и может сбиться с дороги; ср.: Питри, «Египетские сказки», вторая серия, с. 124; см. также: граф Гобле д'Альвьелла, «Элевсинии» (1903), с. 73 и сл., о связи между греческими и египетскими путеводителями для мертвых. К перечню эсхатологических мест в литературе, вдохновленной орфическим учением, который дает Дитерих, следовало бы, пожалуй, прибавить путешествие Одиссея в Аид («Одиссея», XI); см.: фон Виламовиц-Меллендорф, «Гомеровские исследования», с. 199, — он полагает, что этот отрывок вставил Ономакрит, когда Гомера редактировали в Афинах во времена тиранов.

Пиндар, поэт и богослов по сердцу Платону, которого тот всегда приводит с глубоким почтением, соприкоснулся, надо думать, с орфическим культом в Сицилии, где этот культ, наряду с пифагорейским учением, нашел себе родственную почву.[2] Разница между взглядом Пиндара и взглядом афинских ораторов и драматургов и их неверующей публики очень разительна. Правда, в некоторых местах он говорит о мертвых как об ушедших, от которых осталась лишь земная слава. Но не это его главный тон. Не только немногие избранные — герои вроде Амфиарая — были чудом перенесены «с душою и телом» в бессмертные обители; но

и когда умирает любой обыкновенный человек, душа его переживает тело — и не бедной исчезающей тенью, а ответственным лицом, которому суждена бессмертная жизнь. *Псюхе*, как понимает ее Пиндар, — это не «совокупность телесных отправлений», как понимали ее философы и неверующая афинская публика, а двойник, который живет в теле. Этот двойник приходит от богов и бессмертен:

> *Тело всякого следует*
> *за всесильною смертью, но живым*
> *остается еще образ жизни,*
> *ибо он один — от богов.*[3]

Будучи от Бога, душа по необходимости бессмертна, но погружена в тело из-за древнего греха — *палайон пентос*.

---

[2] См.: Роде, «Психея», II, 216, 217; а о распространении орфической религии: Бьюри, «История Греции», гл. VII, разд. 13.

---

[3] Пиндар, фрагмент у Плутарха, «Утешение к Аполлонию», 35.

Со смертью своего первого тела душа уходит в Аид, где ее судят и воздают ей за дела, добрые или злые, совершенные во плоти. Но грех ее не вполне очищен. Она снова появляется на земле во втором теле, по смерти которого во второй раз уходит в Аид, где грех ее очищается дальше. Затем она возвращается, чтобы одушевить третье тело на земле (см.: Пиндар, «Олимпийские оды», II, 68 и сл.). И вот если эти три жизни на земле, а равно и два срока пребывания в Аиде, прошли без вины и если, вернувшись в третий раз в Аид, душа и там живет без вины, то Персефона на девятый год этого третьего пребывания в Аиде принимает полную меру удовлетворения за *палайон пентос* и отсылает душу обратно на землю, чтобы та родилась в лице философа или царя

(см. Пиндара, приведенного в «Меноне», 81 b), который по смерти становится святым героем, или демоном, — окончательно бесплотным духом: душа наконец вышла из *кюклос генесеон*, круга рождений.[4] Таково учение Пиндара — явно орфическое учение, которому гений великого поэта придал красоту и благородство.

[4] Существом этого очерка эсхатологии Пиндара я обязан Роде («Психея», II, 207–217). В последнем абзаце я попытался соединить учение «Олимпийских од», II, 68 и сл., и фрагмент из «Менона», 81 b. Жизнь философа или царя — это, конечно, телесная жизнь на земле, но она не входит в число тех трех телесных жизней, которые нужны (вместе с тремя пребываниями в Аиде) для окончательного очищения души. Душа окончательно очищена еще до того, как вернется в эту четвертую и последнюю телесную жизнь, которая непосредственно предшествует ее окончательному освобождению от тела. У душ, которые не проводят трех безупречных жизней здесь и в Аиде, число новых воплощений было бы больше. Пиндар, по-видимому, называет срок, потребный при самых благоприятных обстоятельствах. Можно полагать, что это срок, который орфические жрецы обещали тем, кто исполнял обряды с наибольшим усердием. Однако, согласно «Федру», 249 a, выходит, что душа должна трижды подряд воплотиться философом, прежде чем вступить в бесплотное состояние; см.: Целлер, «Платон», англ. пер., с. 393; и ср. «Федон», 113 d и сл., где различаются пять разрядов людей по их участи после смерти, — о чем см.: Роде, «Психея», II, 275, прим. 1. «*Эстрис хекатеротхи*, — пишет профессор Гилдерслив в примечании к Пиндару, „Олимпийские оды“, II, 75, — естественно было бы понимать как „шесть раз“. *Эстрис* может означать „трижды в общей сложности“. Душа спускается в Аид, затем возвращается на землю, затем спускается снова для последнего испытания». Я не думаю, что это последнее толкование можно принять.

Эсхатологические мифы Платона, как и стихи Пиндара, тоже явно воспроизводят содержание орфического учения. Не будет ли слишком смело, памятуя о благоговении Платона перед гением Пиндара, предположить, что именно форма Пиндара помогла сделать для Платона привлекательным то содержание, которое он воспроизводит в своих эсхатологических мифах, — что тонкая обработка орфического *мютоса* у поэта помогла философу, который и сам был поэтом, увидеть, как этим *мютосом* можно

воспользоваться, чтобы образно выразить то, что поистине требует какого-то выражения, — надежду человека на личное бессмертие, — но не может без риска смертельно ему повредить быть выражено языком науки? Именно Пиндара как первого среди божественных провидцев приводят в «Меноне» (81) в подтверждение предсуществования, переселений, ответственности и бессмертия души; но платоновский «Сократ» осторожно оговаривается, что не отстаивает буквальной истины учения, воплощенного в мифе Пиндара, а настаивает на его практической ценности: оно дает нам надежду и мужество в поисках знания («Менон», 86 b). И опять же Пиндара приводят в начале «Государства» (331 b) ради той *глюкейа элпис*, «сладостной надежды», которая в конце диалога, в величайшем из эсхатологических мифов Платона, предстает зримо, в орфических очертаниях и красках. Орфическое учение, облагороженное поэтическим гением для философского употребления, — вот материал, из которого Платон ткет свои эсхатологические мифы. И он, кажется, чуть ли не нарочно стремится нам об этом сказать. Не только миф «Менона» вводится с особым упоминанием жреческого источника, из которого он взят («Менон», 81 b), но и краткие намеки на заключенное в нем учение, встречающиеся в других местах, вводятся сходным образом: так, в «Федоне», 70 c, учение о переселениях души возводится к *палайос логос*, древнему сказанию; в «Федоне», 81 a, оно связывается с тем, что говорится *ката тон мемюеменон*, о посвященных; а в «Законах», 872 e, ссылаются на *палайой хиерейс*, древних жрецов, в подтверждение учения о том, что если человек убьет свою мать, то он должен родиться снова женщиной, которую убьет ее сын. Но в конце концов самое убедительное свидетельство того великого влияния, какое орфическое учение имело на Платона, следует

искать в том, как охотно он описывает саму философию словами, заимствованными из орфического культа и мистерий.[5] Так, в «Федоне», 69 c:[6]

> И похоже, что те, кто учредил для нас таинства, были люди не пустые, но и вправду издавна намекали, что всякий, кто придет в Аид непосвященным и не принявшим таинств, будет лежать в грязи, а очищенный и посвященный, придя туда, поселится с богами. Ведь, как говорят причастные к таинствам, «много тирсоносцев, да мало вакхантов». А эти последние, по моему мнению, не кто иные, как те, кто правильно занимался философией.

Опять же в «Горгии», 493 a, заимствуя орфическое выражение, он уподобляет тело с его похотями гробнице — «тело есть для нас могила», — из которой одна лишь мудрость может освободить душу (ср. также «Кратил», 400 b); а в «Федре», 250 b, c, он описывает философию — созерцание душою вечных идей — как своего рода посвящение:

> А красоту можно было видеть сияющей тогда, когда вместе со счастливым хором — мы в свите Зевса, другие в свите иного из богов — видели блаженное зрелище и созерцание и посвящались в то таинство, которое по праву можно назвать блаженнейшим из всех; мы справляли его, будучи сами целостными и не изведавшими зол, что ожидали нас в последующее время, и, посвящаемые, созерцали в чистом сиянии целостные, простые, неколебимые и счастливые видения, будучи сами чистыми и еще не погребенными в том, что теперь носим с собою и зовем телом, скованными с ним, как устрица со своей раковиной.

Опять же в «Тимее», 44 c, он говорит о душе, пренебрегшей *орте трофе пайдеусеос*, правильным питанием воспитания, что она

возвращается в Аид «непосвященной» и «не познавшей истины» — «непосвященной и неразумной вновь уходит в Аид»; а в «Пире», 209 e, в речи Диотимы об *эросе*, высшая философия описывается как *та телеа кай эпоптика*, высшие таинства и созерцание, ради которых мы ищем посвящения в *та эротика*, таинства любви.[7]

[5] См.: Роде, «Психея», II, 279.

[6] См. примечание Арчер-Хинда к «Федону», 69 c.

[7] См.: Кутюра, «О мифах Платона», с. 55.

Не будем думать, что это «мистицизм» — «схоластика сердца»,[8] — какой мы находим позднее в неоплатоническом учении. Напротив, это следует считать свидетельством того нешкольного, живого и конкретного взгляда, который Платон имеет на философию. Философия для Платона — не *софия*, не просто система установленных истин, а в строгом смысле *фило-софия* — *эрос*, дитя *пороса* и *апории*, как изложено его происхождение в мифе Диотимы в «Пире». Философия — не то, что окончательно насыщает или пресыщает ум: это органическая игра всех человеческих сил и отправлений, это человеческая жизнь, снаряженная для непрестанной борьбы, пылкая и полная надежды и успешная в меру своей надежды, — а надежда ее естественно облекается в зримые образы в мечтах о будущем состоянии. Из этих мечтаний род человеческий никогда не вырастет — так держится платоник, — никогда в конце концов не отбросит их как *неистинные*; ибо в каждом поколении молодые будут в них верить, усталые и осиротевшие — лелеять их, а люди гения — поэты, философы, святые — всегда будут вставать, чтобы изобразить их заново. О философии всякой эпохи во многом следует судить по тому, как она их «изображает». Сколь великую силу находит Платон в «изображении» — философском и

поэтическом, — видно из того, что, придавая высочайшую ценность орфическому учению, которое сам заимствует для философского употребления, он приписывает самое дурное нравственное влияние действительному учению орфических жрецов.[9]

[8] «Мистицизм — это схоластика сердца, диалектика чувства». Гете, «Изречения в прозе»: «Максимы и размышления», третий отдел.

[9] «Государство», 364 е. У Аристофана в «Лягушках», 159, и у Демосфена в речи «О венке», 259 и сл., выставляются на посмешище повадки *агиртов*, странствующих совершителей посвятительных обрядов.

Я сказал, что разумно предположить, будто Платон был затронут неверием, царившим в Афинах, и, несмотря на некоторые «доказательства», которые решился предложить, испытывал серьезное сомнение в том, является ли предметом научного знания хотя бы голый факт сознательного бессмертия.[10] Теперь, однако, можно прибавить, что его сочувствие той личной религии, в которой многие искали прибежища от неверия, было глубоким и побудило его касаться — в мифе, открыто заимствованном у религиозных учителей, — таких предметов, которых Аристотель не трогал. Официальная религия (в отличие от личной) не дает надежного прибежища от неверия. Сознавая это, Платон почти целиком взял содержание своих собственно эсхатологических мифов из орфического учения, которое представляло религию путем спасения, на который все, без различия пола и гражданского положения, просто как люди, по своему свободному выбору, могут вступить и идти по нему.[11]

[10] Но см.: Целлер, «Платон», с. 408 (англ. пер.). Целлер полагает, что факт бессмертия и будущего воздаяния Платон считал установленным вне всякого сомнения; неясны были лишь подробности. Кутюра («О мифах Платона», с. 112) думает, что все учение о бессмертии у Платона «мифично». Джоуэтт (введение к «Федону») замечает, что по мере того как Платону удается заменить

мифологическое рассмотрение бессмертия души философским, «созерцание идей „под образом вечности“ занимает место прошлых и будущих состояний бытия». Г-н Адам («Государство», т. II, с. 456) говорит: «В том, что душа бессмертна, Платон твердо убежден; переселение душ он считает по меньшей мере вероятным».

---

[11] См.: Гарднер и Джевонс, «Руководство по греческим древностям», кн. III, гл. IV, «Оргиастические культы», и Джевонс, «Введение в историю религии», с. 327–374. «Главная черта возрождения в VI веке до н. э., — говорит д-р Джевонс (указ. соч., с. 339), — как в семитской области, так и в пересаженном виде в Греции, — это противодействие взгляду на жертву как на дар и возврат к более древнему, таинственному пониманию приношения и жертвенной трапезы как дающих действительное общение с богом, чью плоть и кровь вкушали его почитатели… Объединяющая сила (с. 331) жертвенной трапезы позволила образовать круг почитателей… Перед нами начало добровольных религиозных союзов, открытых для всех. Членство зависело не от рождения, а создавалось причастием к божественной жизни и крови священного животного». Эти добровольные союзы, созданные с религиозными целями, — *фиасы*, или *эраны*, — «отличались (с. 335) от культа народных богов тем, что в них принимали всех — женщин, чужеземцев, рабов, — а не только граждан государства». Короче говоря, правом на доступ к религиозным благам вместо гражданства стало посвящение (*мюесис*). Профессор Гарднер заканчивает упомянутую выше главу об «Оргиастических культах» следующими словами: «В некоторых отношениях фиасы были предтечами христианства и открыли дверь, через которую оно вошло. Если они и стояли на более низком умственном уровне, чем лучшая религия Греции, и были полны пошлости и обмана, в них все же были некоторые зачатки прогресса и было нечто общее как с будущей, так и с прошлой историей человечества. Всякая собственно эллинская религия была делом племенным, принадлежала государству и роду, не искала новообращенных и даже не допускала обращенных чужеземцев; и потому, когда были снесены преграды, разделявшие города, она пала и пришла в упадок. Культ Сабазия или Кибелы по крайней мере не был племенным: он искал обращенных во всех сословиях и, найдя их, ставил их перед богом наравне. Рабов и женщин допускали к членству и к должностям. Мысль об общем человечестве, которую греческие философы почти не признавали до времен стоиков, нашла опору среди этих презираемых сектантов, научившихся верить, что люди низкого рождения и чужеземного происхождения могут в божественных делах стоять выше богатых и образованных. За этот великий урок мы можем простить им много глупости и много суеверия». Профессор Гарднер развивает этот предмет дальше в своем «Исследовании Евангелия», с. 325 и сл., в главе «Христианство и фиасы»; см. также: Грот, «История Греции», ч. I, гл. I (т. I, с. 19, 20, изд. 1862).

8. Итог вводных замечаний в виде защиты Платона от обвинения, выдвинутого против него Кантом

Позвольте мне закончить это Введение подведением итога его смысла — в виде защиты Платона от обвинения, которое Кант выдвинул в одном известном месте.[12]

> Легкий голубь, в вольном полете рассекая воздух и чувствуя его сопротивление, мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы еще лучше. Точно так же и Платон покинул чувственный мир, потому что он ставит рассудку столь тесные пределы, и отважился выйти за них на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что при всех своих усилиях не продвинулся ни на шаг.

[12] «Критика чистого разума», Введение, § 3.

Здесь Кант обвиняет Платона в «трансцендентальном применении, или, вернее, злоупотреблении категориями рассудка»[13] — в том, что он предполагает сверхчувственные предметы — душу, космос, Бога, — соответствующие «идеям», у которых нет адекватных предметов в возможном опыте, а затем определяет эти предполагаемые предметы посредством понятий — категорий, — применение которых должно было бы ограничиваться чувственными предметами.

[13] См.: «Критика чистого разума»: Трансцендентальная диалектика, Введение, 1.

Выдвигая это обвинение, Кант, как мне кажется, упускает из виду то назначение, которое миф выполняет в платоновской философии. Я утверждаю, что предметы, которые Платон предполагает для «трансцендентальных идей»,[14] построены им силою воображения, а не представлены как предметы, которые можно определить научными категориями; что Платон, пользуясь

явно ненаучным языком мифа, остерегается тех самых иллюзий, от которых Кант остерегается посредством «критики»; или, говоря иначе, что то, как Платон прибегает к мифу, когда имеет дело с идеалами души, космоса и Бога — тремя Идеями Разума у Канта, — показывает, что его позиция «критическая», а не догматическая. Роль, которую миф об Эре играет в философском действии «Государства», можно взять как образец свидетельств в пользу такого взгляда на позицию Платона. На мой взгляд, ничто в «Государстве» не исполнено такого значения, как глубокое созвучие его конца с настроением его начала. Начинается оно надеждой престарелого Кефала — «сладостной надеждой, что правит переменчивой мыслью» смертного человека; кончается великим мифом, в котором эта надежда предстает зримо. Как надежды довольно для Кефала, который удаляется от собеседников к своим жертвоприношениям, так и изображение ее — видение Эра — дается в конце как довольное и для самих собеседников. Пытаться здесь рассуждать — приводить умозрительные доводы за такую надежду или против нее — значило бы забыть, что она есть основание всех наших особых способностей, в том числе и способности научного объяснения, а наука не может ни объяснить свое собственное основание так, чтобы оно исчезло, ни подкрепить его. Попытку, предпринятую во второй половине десятой книги «Государства», подвести «научное основание» под естественное выражение этой надежды — веру человека в бессмертие души, — определить «душу» посредством «категорий рассудка», я считаю задуманной великим философом-художником для того, чтобы подвести к мифу об Эре и усилить его действие контрастом, — чтобы дать читателю «Государства» живое ощущение тщетности рационализма в той области, где надежда подтверждает сама себя «дивным видением».[15]

[14] «Идеи» в смысле Канта, а не платоновские *идеай*.

[15] «Рассуждение о бессмертии („Государство“, 608 c — 612 a), — говорит Р. Л. Неттлшип („Философские лекции и посмертные труды“, II, 355), — по-видимому, не находится в органической связи ни с тем, что на деле ему предшествует, ни с тем, что на деле за ним следует. Похоже, что у Платона было в уме два замысла того, как закончить „Государство“». Я не могу думать, что у Платона было в уме два замысла. Довод в пользу бессмертия души в «Государстве», 608 c — 612 a, формально столь неубедителен, что невозможно предположить, будто Платон относился к нему всерьез. Двусмысленное употребление слова «смерть» (*танатос*) в этом рассуждении не могло ускользнуть от столь острого логика, как Платон. Рассуждение таково: раз несправедливость (*адикиа*), собственный порок (*какиа*) души, не причиняет «смерти» (*танатос*) в смысле отделения души от тела, то ничто иное никогда не может причинить «смерти» (*танатос*) — понимаемой теперь, однако, в смысле уничтожения самой бесплотной души.

Я, разумеется, не отрицаю, что можно найти места, где Платон рассматривает идеи души, космоса и Бога без мифологии — как имеющие предметы, которые следует определять под научными категориями причины и субстанции; так, например, в «Федре», 245 e, и в «Федоне», 105 c,[16] мы, по-видимому, имеем серьезное научное доказательство бессмертия души. И было бы удивительно, если бы таких мест не было, ибо различие между категорией и идеей, как понимал его Кант, не было ясно осознано Платоном; но я утверждаю, что такие места меркнут и теряют значение рядом с великими мифами. Во всяком случае, мы можем с уверенностью сказать, что если Платон порой и впадает в логическое рассмотрение этих идеалов, или «Идей Разума», то он хорошо знает, что есть и другой способ их рассматривать — в мифе, — и явно отдает предпочтение этому последнему способу.

[16] У Грота («Платон», II, 190) есть любопытное примечание к «Федону», 105 c: «Немесий, христианский епископ Эмесы, заявляет, что доказательства бессмертия души, приводимые Платоном, запутанны и трудны для понимания, так что за ними едва могут уследить даже искушенные в философских занятиях. Его собственная вера в бессмертие покоится на вдохновении христианского Писания (Немесий, „О природе человека“, гл. 2, с. 55, изд. 1565)».

Итак, платоновский миф достигает своей цели — упорядочить трансцендентальное чувство на службу поведению и науке — двумя путями, которые полезно различать, признавая вместе с тем, что различие между ними не было ясно осознано Платоном: (1) *изображая идеалы* и (2) *возводя способности к их истокам*. Каким бы из этих двух путей ни шел платоновский миф, он уносит нас в «места» и «времена», которые лежат, правда, за пределами чувства и науки, но которые, как мы *чувствуем*, заключены в конкретных «здесь» и «теперь» обыденного опыта.

Порядок, в котором я намерен рассматривать мифы, едва ли можно назвать разделением их на два класса по тому, изображают ли они идеалы или возводят способности к истокам, ибо большинство мифов делает и то и другое. Начну я, однако, с мифов, которые заняты главным образом идеалами, а кончу теми, которые заняты главным образом истоками. Первые, можно заметить, приблизительно соответствуют так называемым эсхатологическим мифам — но лишь приблизительно, ибо некоторые из них правильнее назвать этиологическими; вторые соответствуют этиологическим мифам.

Первыми я возьму мифы «Федона» и «Горгия» и миф об Эре в «Государстве» — мифы в строгом смысле «эсхатологические», — которые представляют душу бессмертной, свободной в пределах, положенных *ананке*, и ответственной под Божьим промыслом.

Затем я перейду к «Тимею»,[17] в котором три идеала, или «Идеи Разума», — душа, космос и Бог — изображены в одном огромном творении.

[17] Кутюра, «О мифах Платона» (Париж, 1896), с. 32: «Сам „Тимей“ мифичен целиком»; и Целлер, «Платон», с. 160 (англ. пер.): «Все облачение „Тимея“ мифично — Демиург вместе с подчиненными богами и вся история сотворения мира».

Рассмотрев эти мифы, интересные *главным образом* как изображения идеалов, или «Идей Разума», я рассмотрю три мифа, которые *главным образом* заняты выведением категорий, или добродетелей. Это мифы «Федра», «Менона» и «Пира». Они в основном показывают, как человек — познающий субъект и нравственно действующее лицо — обусловлен своим прошлым. Хотя «эсхатологический» взгляд с его надеждой на будущее спасение отнюдь не чужд и этим трем мифам, главный их интерес в том, что как «этиологические» мифы они представляют работу рассудка и нравственной способности как случаи *анамнесиса*, припоминания, которое, оживленное *эросом*, толкует частные впечатления и узнает частные обязанности нынешней жизни в свете припоминаемого видения вечных идей, некогда созерцавшихся в Занебесном месте.

Рассмотрев мифы, излагающие идеалы и категории отдельного человека, я закончу свой обзор рассмотрением двух мифов, излагающих соответственно идеалы и категории народа: один из них являет нам зрелище народа, ведомого видением своего будущего, а другой показывает, как жизнь «общественного организма» обусловлена его прошлым. Это миф об Атлантиде, начатый в «Тимее» и продолженный в отрывочном «Критии», и миф о рожденных землей в «Государстве». Миф об Атлантиде (задуманный, чтобы дополнить описание идеального государства, данное в «Государстве») следует считать эсхатологическим мифом; но от эсхатологических мифов другого класса, уже рассмотренных, он отличается тем, что изображает не будущий удел отдельной души, а идеал, который стоит перед народом в этом мире, — идеал объединенной Эллады во главе с новыми Афинами, отстаивающей цивилизацию от натиска внешнего варварства.

После мифа об Атлантиде я возьму миф о рожденных землей в «Государстве» — этиологический миф, который отличается от уже рассмотренных этиологических мифов другого класса тем, что выводит не категории — способности и добродетели — отдельного человека, а глубоко врезанные черты «общественного организма». И все же и здесь, наряду с выведением категорий, изображается идеал — идеал упорядоченной жизни *каллиполиса*, прекрасного города. Да и вообще это более или менее верно для всех платоновских мифов. Все они рассматривают нынешнюю жизнь человека с точки зрения вечности — в Боге; представляют ее частью великого замысла Провидения — одним звеном непрерывного движения вперед, которое надлежит обозревать разом и в прошлое, и в будущее. Особенно в «Тимее» видим мы, как «Бытие» и «Апокалипсис» платоновской мифологии слиты в одно видение.

I

МИФ «ФЕДОНА»

✦

Связь с диалогом

В «Федоне» ученик, по имени которого назван диалог, рассказывает друзьям о том, что говорилось и делалось в темнице в день смерти Учителя.

Беседа шла о бессмертии души и продолжалась до последнего часа.

Кебет и Симмий, главные собеседники, выдвинули доводы, из которых следовало: даже если признать, что тождество познания и припоминания говорит в пользу орфического учения о предсуществовании души, то ее существование после смерти, не говоря уже о ее бессмертии, этим еще не доказано.

Тогда Сократ обратился к учению о вечных идеях — учению, которое собравшиеся уже готовы были принять, — и показал на его основании, что жизнь (а душа и есть жизнь) исключает смерть.

Так было доказано бессмертие души.

Затем встал вопрос практический: как должен жить человек, чтобы ему было хорошо и в этом мире, и в мире вечном?

И тогда Сократ, стоя перед самым лицом смерти, исполнился пророческого духа и обрел силу помочь друзьям, прежде чем их

покинуть: *если, сказал он, они примут к сердцу миф, который он им расскажет, то будут знать, как жить, и будет им хорошо и ныне, и впредь, во веки веков.*

Окончив рассказ и предостерегши друзей от слишком буквального его толкования, он сделал распоряжения о своей семье и некоторых других личных делах; затем вошел служитель с чашей.

Миф

«Федон», 107 c — 114 c

«Подобает, друзья мои, помыслить вот о чем: душа, будучи бессмертна, нуждается в попечении не только ради времени сей нынешней жизни, но ради времени, которому нет конца; и ныне, сегодня же, велика опасность, если человек и впредь будет нерадив о своей душе. Будь смерть избавлением от всего, удачей было бы для злого человека умереть и избавиться разом и от тела, и от души, и от своей порочности; но поскольку душа явно бессмертна, нет ей иного спасения от зла и иного избавления, кроме одного — достичь совершенства в праведности и мудрости. Ибо ничего не уносит она с собою в обитель Аида, кроме своего воспитания и вскормления, — того самого, от чего, как говорят, умершему бывает величайшая польза или величайший вред с самого начала его пути туда. Ибо когда человек умирает, его собственный демон-хранитель, которому он был вверен при жизни, берет и ведет его в некое место, где должны собраться умершие; оттуда, получив свой приговор, они должны идти в обитель Аида с тем, кто назначен провожать туда здешних; а когда получат они там должное и пробудут положенный срок, другой вожатый приводит их обратно сюда по прошествии многих долгих

кругов времени. Путь же, надо думать, не таков, как говорит Телеф у Эсхила: ибо тот утверждает, что в обитель Аида ведет одна-единственная тропа. Но, мнится мне, будь она простой и единой, не нужны были бы вожатые, ибо никто не сбился бы с пути. Нет, что у пути этого много развилок и извивов, заключаю я по жертвам, какие люди обыкновенно приносят умершим.

«Душа, что держит себя в порядке и обладает мудростью, хорошо разумеет свое нынешнее положение и следует за своим демоном. Душа же, вожделеющая к телу, долгое время порхав вокруг него и вокруг видимого места и с великой борьбой и мукою противившись назначенному ей демону, наконец бывает им одолена и уведена; и когда приходит она туда, где собраны прочие души, то, поскольку она нечиста и творила нечистое — проливала невинную кровь или совершала иные подобные дела, какие обыкновенно творят души, ей подобные, — все ее бегут и сторонятся, и никто не хочет быть ей ни спутником, ни вожатым; потому скитается она одна в великой тесноте, доколе не исполнятся определенные времена; тогда по необходимости отходит она в подобающее ей жилище. Душе же, что все дни свои прожила в чистоте и трезвении, даются в спутники и вожатые боги, и она поселяется в подобающем ей месте.

«Земля имеет много дивных мест, и по виду своему и величине она такова, что те, кто обыкновенно рассказывает о Земле, не имеют о ней верного мнения. Есть некто, кто меня в этом убедил».

«Сократ, — молвил Симмий, — как это ты говоришь? Ведь и я слышал о Земле многое, но не то, в чем убежден ты. Потому я охотно бы это услышал».

«Что ж, Симмий, — молвил он, — мнится мне, не нужно искусства Главка, чтобы изложить то, что я слышал; но истины этого, отыскать которую, я знаю, превыше искусства Главка, я,

пожалуй, не сумел бы достигнуть; да если бы и знал ее, жизнь моя, мнится мне, слишком уже на исходе для той долгой речи, которая бы ее изъяснила; но поведать тебе мое убеждение касательно Земли и мест, какие на ней есть, ничто мне не мешает».

«Довольно и этого», — сказал Симмий.

«Итак, я убежден, — сказал он, — прежде всего в том, что если Земля, будучи шаром, находится посреди неба, то не нужно ей ни воздуха, ни иной подобной силы, чтобы удержаться от падения, но довольно для удержания ее того, что небо повсюду однородно и что сама она в равновесии: ибо то, что само пребывает в равновесии и помещено посреди однородного, не будет иметь никакой причины склониться в какую-либо сторону, но пребудет тем же и без наклона. В этом я убежден прежде всего».

«И справедливо», — сказал Симмий.

«Сверх того, я убежден, что Земля весьма велика и что мы, живущие от реки Фасиса до Геракловых столпов, населяем малую ее часть, словно муравьи или лягушки вокруг пруда, селясь вокруг этого моря; и что много других людей живут во многих других подобных местах; ибо по всей Земле есть впадины, многие, разные видом и величиной; в них стекаются и собираются вода, и густые облака, и воздух; сама же Земля поднята, чистая, в чистое небо, где пребывают звезды. Это небо те, кто обыкновенно рассуждает о таких вещах, называют эфиром, а осадок его — та муть, что непрестанно стекается во впадины Земли. Мы же, живя во впадинах и не ведая того, думаем, что живем наверху, на Земле, — подобно тому как живущий внизу, на дне моря, думал бы, что он на поверхности его, и, видя сквозь воду солнце и звезды, почитал бы море небом, ибо по медлительности и слабости никогда не поднимался к поверхности моря, не высовывал головы и не выглядывал в наше место, не видел, насколько оно превосходит

чистотой и красотой то, что в его месте, и не слыхал о том от другого, кто это видел. Таково и наше положение: живя во впадине Земли, мы думаем, что живем на самой Земле; и воздух зовем небом и думаем, что это и есть то небо, по которому совершают свой ход звезды; меж тем по слабости и медлительности мы не можем выйти за пределы воздуха; но если бы кто мог дойти до края его или, обретя крылья, взлететь, то случилось бы, что, как здешние рыбы, поднявшись из моря, видят здешнее, так и он, выглянув, увидел бы тамошнее и, если бы силы его вынесли это зрелище, узнал бы, что там — истинное небо, и истинный свет, и истинная Земля. Ибо здешняя Земля с ее камнями и все место, где мы находимся, испорчены и изъедены, подобно тому как изъедено солью все, что в море, где не рождается ничего ни прекрасного, ни совершенного, а лишь пустые скалы, да песок, да глина без меры, да топкая грязь всюду, где есть и земля, — вещи, вовсе недостойные сравнения со здешними прекрасными вещами; а тамошнее еще гораздо более превосходит красотою здешнее.

«Посему, если вы желаете от меня сказания, внемлите сказанию о том, что пребывает там, на Земле под небом».

«Поистине, Сократ, — молвил он, — мы охотно послушали бы это сказание».

«Итак, начало сказания, друг мой, таково: сама Земля, если взглянуть на нее сверху, с неба, подобна мячу, сшитому из двенадцати кожаных лоскутов, каждый своего цвета. Это те цвета, образцами которых служат здешние краски, что в ходу у живописцев; но там вся Земля из таких цветов, и даже гораздо ярче и чище здешних: одна часть пурпурная и дивной красоты, другая подобна золоту, а вся белая часть белее мела или снега; и так же распределены по другим частям прочие цвета, — да еще и

цвета сверх того, больше всех, какие мы здесь видели, и прекраснее; ибо даже сами эти впадины Земли, полные до краев водой и воздухом, являют особый цвет, которым они блистают посреди разнообразия прочих цветов, так что лик Земли кажется как бы единой картиной из многих цветов, сплошной, без единого пятна.

«Какова Земля, таково и то, что на ней растет, — ее деревья, и цветы, и плоды; таковы же и горы ее, и камни, гладкие, прозрачные и прекраснейших цветов; их осколки — здешние драгоценные камни: сердолик, яшма, смарагд и все подобные; а в том месте нет камня, который не был бы таков, как эти, и еще прекраснее. Причина же та, что тамошние камни чисты и не изъедены и не испорчены, как здешние, гнилью и солью того осадка, что стекается сюда, от которого камням, и земле, а равно и зверям, и травам бывают уродства и болезни. Итак, истинная Земля имеет все это, а также золото, и серебро, и иное подобное им себе в украшение; ибо там они не сокрыты, но явны, и в изобилии, и огромной величины, и во многих местах той Земли; так что созерцать ее — зрелище, достойное очей блаженных. А на той Земле есть звери многих родов и люди, из коих одни живут во внутренних краях, другие — вокруг воздуха, как мы вокруг моря, а иные — на островах, омываемых воздухом, близ материка; ибо чем служат у нас для нашего обихода вода и море, тем в том краю служит воздух, а чем у нас воздух, тем у них эфир. Сверх того, времена года у них так умерены, что болезнь вовсе их не поражает, и живут они гораздо долее меры наших дней, а зрением, и слухом, и разумением, и всеми подобными способностями отстоят от нас настолько же, насколько воздух отстоит чистотою от воды, а эфир от воздуха. Есть у них и рощи богов, и храмы, в которых боги поистине обитают; и люди приходят пред самое

лицо их, слышат их голоса и пророчества и видят их лицом к лицу. Сверх того, солнце, и луна, и звезды видны там такими, каковы они поистине; и во всем прочем удел этих людей блажен.

«Такова, стало быть, сама Земля и то, что ее окружает. Но сказание повествует также, что в Земле по всей ее окружности много впадин, из коих одни глубже и шире раскрыты, чем это место, где мы живем, другие глубже, но с более узким устьем, а иные мельче и шире; все они соединены между собою, имея протоки, просверленные под Землей от одной к другой во многих местах, одни узкие, другие широкие, — и ими дан проход, так что много воды перетекает из одной в другую, словно из чаши в чашу, и безмерные потоки неиссякающих рек текут под Землей, и струи горячие и холодные; течет также много огня, и есть великие огненные реки, и много рек текучей грязи, где почище, где погуще, как в Сицилии текут перед огненным потоком реки грязи, а затем приходит и сам огненный поток. Этими потоками и наполняется каждое место, смотря по тому, как всякий раз доходит до каждого обтекающая струя. И все эти воды движет вверх и вниз нечто в Земле, что колеблется, словно качели. Колеблется же оно вот каким образом. Есть в Земле пещера, величайшая из всех и к тому же пронзающая насквозь всю Землю, о которой упоминает Гомер, говоря: „Далеко, где глубочайшая бездна под землею разверзта“, — и которую он в других местах, и многие другие поэты, называют Тартаром. В эту пещеру стекаются все реки и из нее вытекают вновь, и каждая становится такою, какова та часть Земли, по которой она течет. Причина же того, что все потоки вытекают и втекают, в том, что у этой влаги нет ни дна, ни основания. Потому она колеблется и вздымается вверх и вниз, и воздух и ветер вздымаются вместе с нею; ибо ветер следует за нею, когда она устремляется к дальней стороне Земли,

и с нею же возвращается сюда; и как дыхание живых существ непрестанной струею выдыхается и вдыхается, так и там ветер, колеблясь вместе с влагой, входит и выходит и порождает страшные, могучие бури. И когда вода устремляется назад в место, которое люди называют „нижним“, то, достигнув области потоков, текущих по той части Земли, она втекает в них и наполняет их, как люди наполняют водоемы насосами; когда же она отливает оттуда и устремляется сюда, то вновь наполняет здешние потоки, и они, наполнившись, бегут по своим руслам и сквозь Землю, приходя каждый в те места, куда им лежит путь, и образуют моря, и озера, и реки, и источники. Оттуда они вновь уходят под Землю и, одни описав круг подлиннее, другие покороче, снова низвергаются в Тартар, одни гораздо ниже того русла, по которому были подняты, другие немного ниже; но все втекают в Тартар ниже мест своего истечения. Есть воды, что, выходя из Земли с одной ее стороны, втекают с противоположной; есть такие, что входят и выходят с одной и той же стороны; а есть и такие, что обходят всю Землю и обвиваются вокруг нее единожды, а то, быть может, и многократно, подобно змеям. Эти реки изливают свои воды обратно в Тартар так низко, как только может пасть вода. Пасть же она может до середины с каждой стороны, но не далее: ибо каждая половина Земли — гора против потока, текущего со стороны другой половины.

«Итак, много есть великих рек разного рода, но среди них четыре главнейшие: из них та, что всех больше и течет по самому внешнему кругу, — это так называемый Океан, а напротив него — Ахеронт, что течет в обратную сторону и, протекая пустынными местами, а также под Землей, приходит к Ахерусийскому озеру, куда приходят души большей части умерших и, пробыв там определенные сроки, одни подольше, другие покороче, вновь

отсылаются родиться во плоти. Третья река исходит между этими двумя и вблизи места своего истока низвергается в великую область, горящую сильным огнем, и образует озеро больше нашего моря, кипящее водой и грязью; оттуда она идет кругом, мутная и грязная, и, обвиваясь вокруг Земли, приходит наконец к берегам Ахерусийского озера, не смешиваясь с его водою. Затем, после многих извивов под Землей, она изливается в нижнюю часть Тартара. Это та река, которую именуют Пирифлегетоном, и от нее же ответвляются огненные потоки, что извергаются в разных местах Земли. Напротив него исходит четвертая река, сперва, как рассказывают, в страшное и дикое место, все цвета синей стали; и называют его Стигийским местом, а озеро, которое река образует своим потоком, называют Стиксом; впадая в него, эта река обретает в своей воде могучие силы, а затем уходит под Землю и вьется кругом, идя навстречу Пирифлегетону, и приходит к Ахерусийскому озеру с противоположной стороны; и вода ее не смешивается ни с какой иной; но и она обходит кругом и низвергается в Тартар напротив Пирифлегетона. Имя этой реки, как повествуют поэты, — Коцит.

«Когда же умершие приходят в то место, куда приводит каждого его демон, прежде всего их судят, и смотря по тому, жили ли они праведно и благочестиво или неправедно, их разделяют. Затем все, кого признают прожившими посредственно, отправляются к Ахеронту, всходят на приготовленные для них ладьи и так достигают озера; и, пребывая там, очищаются и, платя за свои злые дела, получают отпущение вины, а за добрые дела получают каждый подобающую награду. Тех же, кого признают неисцелимыми по великости их грехов, — святотатцев, и тех, кто многократно беззаконно проливал кровь, или творил иные великие беззакония, — тех назначенный ангел ввергает в Тартар,

и оттуда они не выходят вовсе. А тем, кого признают совершившими грехи великие, но исцелимые, — кто во гневе поднял руку на отца или мать и потом раскаивался в том все дни своей жизни, или кто подобным же образом стал человекоубийцей, — тем надлежит пасть в Тартар; но когда они пробудут там год, волна выбрасывает их: человекоубийц — по Коциту, а поднявших руку на отца или мать — по Пирифлегетону; и когда их несет вниз и они достигают Ахерусийского озера, там они громко взывают к тем, кого убили или кому нанесли обиду, и зовут их, и молят, чтобы те позволили им выйти в озеро и приняли их; и если умолят, то выходят и избавляются от мук; если же не умолят, их уносит обратно в Тартар, а оттуда опять в реки, и не прекращается эта мука, доколе не умолят они тех, кого обидели; ибо таков приговор, назначенный им судьями. Те же, кого признают прожившими жизнь благочестивее прочих, освобождаются от этих мест в Земле и уходят из них, как из темницы, и приходят в чистые обители, что наверху, и живут на Земле. А из них те, кто вполне очистил себя мудростью, живут без плотских тел во веки веков и приходят в обители еще прекраснее, о которых нелегко поведать, да и времени теперь не достает для рассказа. Однако же сказанным мы наставлены сделать все, чтобы в этой жизни стяжать праведность и мудрость; ибо прекрасна награда и велика надежда».

ЗАМЕЧАНИЯ

✦

I

Начнем с того, что Платон здесь, как и в других местах, придает мифу правдоподобие тем, что заставляет его объяснять факты — или то, что сам он принимает за факты, — и, насколько возможно, приводит его в согласие с «современной наукой» своего времени. Шарообразность Земли во дни Платона была уже установлена — или угадана[1], — и география мифа согласована с этим фактом, а также с мнимым «фактом» срединного положения Земли в космосе — положения, которое она сохраняет по достаточной причине, излагаемой Платоном «научно». Миф «Федона», исходя из «научных истин» о шарообразности Земли и ее срединном положении, дает последовательную географию, благодаря которой читателю легко представить себе «Земной рай» и Тартар как действительные места, непрерывно связанные с той частью мира, где живут люди. География в этом мифе трактуется так, как, по Платону, можно или даже должно трактовать древнюю историю, — романтически: общая схема по возможности верна фактам, но пробелы заполняются *мютологией*.[2] Границу между некритической «наукой» и *мютологией* провести трудно, и Платон умеет обратить эту трудность на пользу художественную и, более того, философскую. Воспользоваться ею софистически у него, к счастью, нет соблазна: он не выступает поверенным,

обязанным отстаивать буквальную истинность значительной части тех традиционных мифов, которые он заимствует.

[1] См.: Целлер, «Платон», англ. пер., с. 379, 380.

[2] См. «Государство», 382 d: «И в тех сказаниях, о которых мы сейчас говорили, — раз мы не знаем, как обстоит истина о делах древних, — не делаем ли мы ложь полезной, уподобляя ее истине, насколько это возможно? — Именно так, сказал он». Ср. «Законы», 682 и далее, где ранняя история человечества предстает мифом, основанным на факте, но приукрашенным: «всякий раз касаясь, с помощью неких Харит и Муз, многого из того, что совершалось поистине»; ср. также: Кэмпбелл, «Политик», введение, с. xxxi.

Далее, миф «Федона» располагает к себе «научный ум» тем, что объясняет происхождение горячих и холодных источников, вулканической деятельности, ветров и, как я думаю, приливов Атлантического океана. И мысль о том, что драгоценные камни — предметы, на которые всегда смотрели с изумлением как на обладающие таинственными силами, — суть обломки, попавшие в нашу часть мира со скал «Земного рая», есть черта тонкого воображения, которая помогает связать обе области — нашу часть мира и «Земной рай» — физически.[3] Тартар и Истинная поверхность Земли, или Земной рай, — и вправду действительные места, к которым для призрачных странников из нашей *ойкумене* ведут действительные пути. Забота, наполовину шутливая, наполовину серьезная, с какой Платон доказывает это научно, исходя из наблюдаемых следствий — вулканов, приливов, драгоценных камней, — находит параллель в методе Данте и других великих мастеров мифа. Искусное пользование «современной наукой» — и впрямь один из признаков великого мастера. Но прежде чем обратиться за этим к Данте, позвольте мне сопоставить тонкое обращение Платона с «наукой» в мифе «Федона» с трудом человека, который заведомо не принадлежит к великим мастерам мифа, — кембриджского платоника Генри

Мора; а его «мифу» я предпошлю несколько слов, поясняющих ту «науку», что служит основанием его «мифологии».

[3] Ср. Данте, «Пир», IV, 20, с. 323 оксфордского изд.: «И так определена эта наша Благость, которая нисходит в нас подобным же образом от высшей и духовной Силы, как сила нисходит в камень от благороднейшего небесного тела».

Дух природы, по учению Мора и его школы, есть бестелесная субстанция, лишенная чувства, разлитая по всей вселенной, обладающая *пластической силой* и производящая те явления, которые нельзя объяснить механически.[4] Этим пластическим началом в природе объясняются «симпатические исцеления»; «астральные тела» ведьм (выражение это Мор заимствует у парацельсианцев), в которых они являются в виде зайцев, кошек, ласок (так что если ранить зайца или иное животное, то и у ведьмы обнаруживается такая же рана, — Мор твердо во все это верил и мог привести своей вере «научные» основания); рост растений и зародышей; а также инстинкты животных — например, инстинкт, побуждающий птиц вить гнезда, а шелковичных червей — прясть коконы.[5] Душа человека причастна этому пластическому началу и с его помощью строит себе тело земное, воздушное или эфирное (то есть небесное) — смотря по тому, в какую жизненную связь с носителем из земли, воздуха или эфира привела ее ступень ее развития. «Подобно тому как мы видим, — говорит он[6], — что *чувствующая* часть Души жизненно поражается тем, в чем нет жизни, так разумно полагать, что и *пластическая* ее часть может быть такова же; что может существовать Гармония между *материей*, так-то и так-то видоизмененной, и той Силой, которую мы зовем *пластической*, — силой, вовсе лишенной всякого *восприятия*. И в этом одном состоит то, что мы называем *Жизненным Сродством* в приуготовленной материи, которой предстоит либо быть

организованной, либо уже оформленной в совершенный облик Животного». Затем он устанавливает как «аксиому»[7], что «в Душе есть тройное *Жизненное Сродство*, а именно: *Эфирное*, *Воздушное* и *Земное*», и продолжает: «Что таково общее мнение *платоников*, я уже намекнул выше („О бессмертии души“, II, 14). Что мнение это истинно и само по себе, явствует из предыдущей аксиомы. В *Земном Сродстве* не может быть никакого сомнения; и столь же мало может быть сомнения в том, что по меньшей мере одно из двух других надлежит признать, — иначе Душа после Смерти была бы освобождена от всякого *жизненного союза с материей*. Посему она имеет *жизненную способность* по меньшей мере соединяться с *Воздухом*. Но *Воздух* есть общее вместилище злых и добрых духов (как *Земля* — всякого рода людей и зверей), и даже скорее тех, что так или иначе злы, нежели добрых, как оно и на Земле. Но Душа человека способна к весьма высоким очищениям, вплоть до состояния *чисто ангельского*, откуда Разум заключит, что подобает — и вся Древность за то подала голос, — чтобы души людей, достигшие должной степени очищения, обретали наконец *Небесные* носители».

[4] Мор, «О бессмертии души», кн. III, гл. 12.

[5] Мор, указ. соч., III, 13.

[6] Мор, указ. соч., II, 14.

[7] Мор, указ. соч., III, 28.

Душа своей пластической силой придает носителю — земному, воздушному или эфирному — любую форму, какую пожелает; но, приученная сперва к человеческому облику в земном теле, она естественно лепит по тому же облику и воздушный, и небесный носитель. Вот почему призраки (в которых Мор твердо верит)[8],

будучи душами усопших в их воздушных телах, легко узнаются по чертам лица, когда возвращаются в места своей земной жизни.[9] Но, спросят, каково же будет действие Окончательного истребления мира огнем в Последний день на те человеческие души, у которых тогда будут еще только земные тела, и на те души людей и души демонов (или ангелов), у которых будут еще только воздушные тела? Эти тела, если их не спасет чудо, сгорят, а их души, лишившись носителей, перестанут жить жизнью деятельного сознания.[10] Поэтому, рассуждает Мор[11], пользуясь стоическими терминами, *апокатастасис* и *палингенесия*, наступающие *после анастасиса* и *экпюросиса*, не помогли бы их беде: ведь душа, чье тело сгорело, перестала бы сознавать, и *палингенесия* лишь вернула бы ее к сознанию уже другим существом. Потребуются сверхъестественные средства, чтобы спасти души добрых людей и демонов (или ангелов) во время Последнего пожара или даже прежде того — когда наступит угасание солнца, предвещаемое пятнами на нем, недавно открытыми неким Шейнером.[12] Ни земные, ни воздушные тела без вмешательства чуда не пережили бы ни такого жара, ни такого холода. Но лишь в этой низшей части вселенной могут действовать подобные губительные силы. Эфирной области они не коснутся; и души, достигшие ступени эфирного, или небесного, воплощения, останутся невредимы.

[8] См. «О бессмертии души», II, 16, — удивительно хорошо рассказанную историю о том, как Марсилио Фичино явился (по уговору) в день своей смерти другу своему Микеле Меркати. Он подъезжает к окну Микеле на белом коне и говорит: «Микеле, Микеле, все это истина». Микеле посылает во Флоренцию и узнает, что Марсилио умер в тот самый час, когда его призрак явился у окна.

[9] Ср. «Философские поэмы» Мора, с. 260 (изд. 1647):

Обличьем ходят почти таковы, каковы были
На Земле: ибо легкий шар воздуха,
Что они одушевляют, вечно покорствует
Мановенью Фантазии; и когда души видят
Себя живыми, какими некогда были,
Так-то одетыми, в таком-то месте живущими,
Внутренние очи Фантазии туда направляют
Скользящий их носитель, несущий лицо
Того, кто жил, — чтобы люди узнали, кто это был.

Сходным образом Данте («Чистилище», XXV, 91–99) объясняет воздушные тела душ в Чистилище:

И как воздух, напоенный дождем,
От чужого луча, отраженного в нем,
Многоцветным убором бывает украшен, —
Так здесь соседний воздух ложится
В тот образ, какой силою своей
Запечатлевает в нем остановившаяся душа;
И, подобно огоньку,
Что следует за огнем, куда бы тот ни двинулся,
Новый облик следует за духом.

См. также «О бессмертии души» Мора, III, 1, § 8, с. 149, где сказано, что хотя Душа обладает дивной силой — повелением своей воли — изменять состав и облик своего воздушного носителя и уплотнять его так, что он отражает свет и становится видимым, над своим эфирным носителем она властна гораздо больше. Душа в эфирном теле может умерять плотность своего носителя (см. «О бессмертии души», с. 233) так, чтобы подниматься или опускаться и переходить из одного «вихря» в другой. Мор ожидает («Защита нравственной каббалы», гл. II, с. 165) Тысячелетнего царства как времени, когда вместо редких сношений между душами в земных и в эфирных телах установится тесное и постоянное общение.

---

[10] «Самая природа Души, поскольку она Душа, есть *способность образовывать или приводить в действие Тело*». — Мор, «Защита нравственной каббалы», гл. II, с.

167, изд. 1662.

[11] Мор, «О бессмертии души», III, 18.

[12] Мор, «О бессмертии души», III, 19.

Вот и все о «науке», которая служит для придания правдоподобия следующему мифу — как вполне можно его назвать:

> Величайшая трудность — дать разумный отчет, откуда берут пищу злые *гении* на своих мерзостных пиршествах, столь чинно разложенную по блюдам. Что вещество ее есть *парообразный воздух*, явствует как из слабости и пустоты в тех, кого потчевали на оных пиршествах, так и из того, что там запрещено употреблять соль, ибо она имеет свойство растворять всякие водянистые вещества, равно как и препятствовать их сгущению. Но как *воздух* лепится в такую форму и плотность, понять весьма трудно: делается ли это одной силою Воображения над собственными их носителями, сперва омоченными в каких-либо влагах, наиболее пригодных для их замысла, которые они превращают в сии виды яств, а затем удаляются, придав им такой облик, цвет и плотность, с легким оттенком того или иного вкуса или настоя; или же это преимущество сих *воздушных тварей* — острым Желанием и пылким Воображением проникать в *Дух природы* так, чтобы пробудить его деятельность и склонить его довершить как бы в единое мгновение весь замысел их желаний, но в такой материи, какую может дать стихия, в которой они пребывают, а это сырой и парообразный воздух; отчего пища их должна быть весьма жидкой и пресной и скорее насмешкой, нежели сколько-нибудь существенным насыщением и удовольствием.
>
> Но тем высшим *демонам*, что населяют ту часть воздуха, куда не досягает ни буря, ни непогода, нет нужды прибегать к подобным уловкам, хотя они, быть может, и столь же искусны в них, как и те.

Ибо в тишине оных верхних областей сей ключник и кладовщик *вселенной, Дух природы*, может безмолвно выводить целые сады и рощи прелестнейших плодов и цветов, по весу уравновешенных с теми частями *воздуха*, в коих они растут; а их очертаниям и краскам прозрачность сих растений может придавать особый блеск, как видим мы это в драгоценных камнях. И *химики* не знают покоя, доколе жар их Фантазии не прокалит и не остеклит Землю до кристальной прозрачности, воображая, что тогда-то она станет вещью весьма изрядной, а с нею и все, что из нее тогда произрастет; каковым желанным зрелищем они, быть может, насладятся совершеннее, когда будут допущены в те *высшие области* воздуха. Ибо там самая почва под ними будет прозрачна, и они смогут проследить глазами самые корни деревьев сего *Высшего рая*, а если это их не смутит, — увидеть сквозь нее эту непрозрачную Землю, ограничивающую их взор таким белым слабым сиянием, какое замечается в Луне, с тем различием в яркости, какое произойдет от различия суши и воды; а если пожелают усладить свой вкус, — могут вкусить таких плодов, чей природный сок поспорит с благороднейшими их экстрактами и квинтэссенциями. Ибо таковы, без сомнения, найдут они там кровь винограда, рубиновые вишни и нектарины.

И если, ради довершения приятности сих обиталищ, дабы они не казались безмолвной и мертвой пустыней, они встретят там птиц и зверей причудливых очертаний и окрасок, чьи отдельные звуки весьма приятны уху, а переливы их напевов составляют совершенную музыкальную гармонию, — то весьма любезно было бы с их стороны принести нам весть о достоверности сих вещей и сделать это чем-то большим, нежели *философская догадка*.

Но в том, что в тех высших *воздушных* областях может быть *пища* и *пиршество*, *платоники* сомневаются менее; потому-то *Максим Тирский* и называет Душу, оставившую тело, «эфирным питомцем» (*тремма айтерион*); а приведенный выше оракул

Аполлона описывает блаженство того хора бессмертных любящих, о котором он там упоминает, как пированье вместе с блаженными *гениями*, —

> *чье сердце на пирах*
> *вечно веселием согревается.*

Так что *нектар* и *амброзия* поэтов, может статься, не одна лишь басня. Ибо *Дух природы*, который есть непосредственное орудие Божие, может обогатить плоды сих *воздушных раев* такими соками, которые, будучи приняты в тела сих чистейших *демонов* и разливаясь по их носителям, могут вызывать столь приятные движения, подобные нашему *вкусу*, и возбуждать столь необычайную живость в их умах и благодатную веселость, что это далеко превзойдет изысканнейшее угощение, какое когда-либо изобретали на Земле величайшие эпикурейцы; и притом без всякого пресыщения и отягощения, ибо оно наполняет их не чем иным, как Божественной Любовью, Радостью и Благоговением.[13]

[13] Мор, «О бессмертии души», III, 9, с. 183, 184, изд. 1662. Зависимость «мифа» Мора от платоновской и стоической мифологии околоземных областей (*та пери ген*), населенных демонами (*даймонес*) и человеческими душами, очевидна. Подробнее об этой мифологии см. ниже.

Очень трудно распутать побуждения, ведущие к созданию такого отрывка. Мы без колебаний сказали бы, что автор пожелал украсить свое рассуждение мифом, если бы не знали, сколь мало критичен был его научный метод и сколь охотно принимал он за буквальную истину вещи столь же призрачные, как описанные здесь. В «Противоядии от атеизма» он показывает, сколь безоговорочно верит ходившим в его время рассказам о делах ведьм и привидений (см. особенно кн. III, гл. VII этого сочинения — историю Энн Боденем, ведьмы, казненной в Солсбери в 1653 году), и как высоко ценит эти рассказы в качестве свидетельств

бессмертия души; более того, в предисловии к своим «Философским поэмам» он доходит до того, что выражает желание, чтобы рассказы о колдовстве и видениях «публично записывались в каждом приходе», ибо «такой обычай, будучи продолжаем, оказался бы одним из лучших противоядий от той земной и холодной болезни саддукейства и атеизма, что легко может у нас разрастись, если ее не предупредить, к опасности для всякой религии и лучших родов философии». Следует, однако, заметить, что Кедворт и Смит не так доверчивы, как Мор. О Кедворте можно сказать, что он верит в привидения с осторожностью и опирается на свидетельства Писания о бесовской одержимости, а не, подобно Мору, на свидетельства, доставляемые новейшими рассказами[14]; а Смит в проповеди, произнесенной по случаю, когда, казалось, требовалась безоговорочная вера[15], выражается так, что чувствуешь: он опередил свой век.

[14] «Интеллектуальная система», т. II, с. 640 (изд. Мосгейма).

[15] Рассуждение 10, «О борениях христианина с сатаной и победах над ним», «произнесенное публично в Хантингдоне, где кто-либо из Куинз-колледжа ежегодно 25 марта проповедовал против колдовства, договоров с дьяволом и прочего»; см. предисловие Уортингтона к «Избранным рассуждениям» Смита.

Есть лишь одно общее замечание, которое мне хотелось бы сделать, расставаясь пока с Мором: легкость научного объяснения склонна делать людей равнодушными к тому, установлены ли факты как факты. Легкость научного объяснения, которую давала гипотеза «пластической силы», несомненно облегчала Мору и другим кембриджским платоникам признание достаточными тех свидетельств, что приводились в пользу действительного появления призраков и демонов. Легкость научного объяснения

— опасность, против которой и нам в наши дни надлежит быть настороже.

Истинная цель мифа «Федона» — поистине нравственная и религиозная, а вовсе не научная: его истинная цель — выразить присущее человеку чувство ответственности, и делает он это в форме живой истории, или зрелища, связанных между собой ступеней жизни бессмертной личности. Эта нравственная и религиозная цель, однако, достигается всего лучше, если история, или зрелище, хотя и подаваемая со всей тщательностью как создание фантазии, не делается слишком фантастической, но остается по меньшей мере согласной с «современной наукой».[16] Для изучающего философию платоновских мифов в высшей степени важно научиться ценить условия этого союза между мифом и наукой[17]; и я не знаю, как лучше усвоить этот урок, чем через параллельное изучение «Божественной комедии» Данте, где вся наука эпохи — нравственная и физическая — употреблена на то, чтобы придать правдоподобие великому *мютосу* средневекового христианства. К счастью, лучших примеров искусства, с каким Данте заставляет науку служить мифу, не найти, чем его трактовка предмета, представляющего для нас здесь особый интерес в связи с географией и геологией мифа «Федона». Это подводит меня ко второму разделу замечаний, которые я хочу предложить о мифе «Федона».

[16] Здесь применимо правило Аристотеля: «следует предпочитать невозможное, но вероятное возможному, но неубедительному». — «Поэтика», 1460 a 30.

[17] В этой связи читателю следует обратиться к проницательным замечаниям проф. Дилла о смешении науки с благочестивой аллегорией и мифом в комментарии Макробия к «Сну Сципиона» Цицерона: «Римское общество в последнее столетие Западной империи», кн. I, гл. IV, с. 88–90, 1-е изд.

II

В этом разделе я хочу обратить внимание на параллель между платоновской географией Тартара и Истинной поверхности Земли и географией Данте — Ада и горы Чистилища с Земным раем на ее вершине.

Параллель эта близкая. С одной стороны, миф «Федона» и «Божественная комедия», насколько мне известно, стоят совершенно особняком среди эсхатологических мифов в том, что делают Тартар, или Ад, пропастью, просверленной насквозь через весь земной шар (*диамперес тетременон ди холес тес гес*, «Федон», 111 e; «Ад», XXXIV, в конце), с двумя отверстиями, лежащими друг против друга в антиподах. С другой стороны, если миф «Федона» стоит особняком среди эсхатологических мифов Платона в том, что описывает высокую земную область, поднятую над стихиями воды и воздуха в стихию огня, или эфира, — то и Данте, согласно распространенному средневековому верованию, помещает Земной рай на вершине горы — своей горы Чистилища, — вздымающейся в стихию огня.

«Земной рай» мифа «Федона», вероятно, многим обязан гомеровскому Олимпу; и Земной рай средневекового верования и «Божественной комедии» мог заимствовать из того же источника по меньшей мере свою высоту. Но описание Тартара как просверленного насквозь через Землю — единственное в своем роде в греческой мифологии, никак не поддержанное Вергилием и все же вновь появляющееся в «Аде», который так во многом построен по образцу шестой книги «Энеиды», — это поистине странное совпадение. «Тимей» (в переводе Халкидия) был, по-видимому, единственным сочинением Платона, которое Данте знал непосредственно.[18] Нет ровно никаких свидетельств — если

только не считать свидетельством это совпадение, — что он был знаком с латинским переводом «Федона», сделанным в XII веке.[19] Возможно, однако, — хотя я едва ли считаю это вероятным, — что место в «Метеорологике» (II, 2, 355 b 32 и далее), где упоминается описание Тартара в «Федоне», подало Данте мысль об антиподном выходе из Ада; хотя следует заметить, что Аристотель, критикуя гидростатику мифа «Федона», как ни странно, не приводит и не пересказывает выразительного платоновского *диамперес тетременон*, и св. Фома в своем комментарии к этому месту Аристотеля не восполняет упущения. Не думаю, чтобы кто-либо, прочитав это место у Аристотеля и не читав «Федона», легко понял, что Тартар «Федона» просверлен насквозь через Землю. Аристотелю важно показать, что теория срединной *айоры*, или колебания, дает неверное объяснение происхождения морей и рек; и он, по своему обыкновению, небрежен в описании теории, которую оспаривает. Хотя гидростатика «Вопроса о воде и земле»[20] в основном согласна с гидростатикой «Метеорологики», на «Ад» «Метеорологика» не повлияла. «Ад» следует традиционной мифологии, предполагая подземные реки, и даже сходится с описанием этих рек в «Федоне» по меньшей мере в том, что считает их единой системой вод, как-то связанной с водами на поверхности Земли. Данте мог прийти к этому взгляду с помощью Брунетто Латини, который говорит, во многом так же, как Платон, о водах, циркулирующих по каналам сквозь Землю, подобно крови по жилам тела, и выходящих наружу родниками.[21] Но посмотрите, как Поэт пользуется этой голой гидростатикой, — как его гений превращает физическое отношение между миром живых и Тартаром в нравственное! В реках Дантова Ада текут *слезы* этого мира.[22]

[18] См.: Мур, «Исследования о Данте», первая серия, с. 156, и Тойнби, «Словарь Данте», статья «Платон».

[19] См.: Рэшдолл, «Университеты Европы в Средние века», т. I, с. 37; т. II, с. 744, и Иммиш, «Филологические этюды о Платоне», с. 33, 34. Генрих Аристипп (архидиакон Катании) перевел «Федона» и «Менона» в 1156 году. Рукопись его перевода, написанная в 1423 году, хранится в оксфордском колледже Корпус-Кристи (243); см.: Кокс, т. II, с. 100.

[20] О подлинности этого трактата см.: Мур, «Исследования о Данте», вторая серия, с. 303 и далее.

[21] См.: Шмидт, «О месте Данте в истории космографии», ч. I, «О воде и земле» (1876), с. 7.

[22] «Ад», XIV. Данте, вероятно, воспользовался ранними представлениями предшественников относительно того, чем наполнены адские реки; см. примечание Кэри к «Аду», XII. Пожалуй, стоит здесь отметить, что Дантова река крови («Ад», XII) имеет параллель в шотландской балладе о Томасе Рифмаче:

Темна была ночь, темна, и не видно ни звездочки,
И брели они в алой крови по колено;
Ибо вся кровь, что на земле пролита,
Течет по родникам той страны (то есть страны эльфов).

Позвольте мне закончить это рассуждение о платоновском Тартаре и Дантовом Аде замечанием, что антиподный выход из Ада, вблизи горы Чистилища, почти необходим для движения «Комедии». Если бы такого выхода — заимствован ли он прямо или косвенно из «Федона» или получен из какого-либо иного источника — не было уже среди мифологических данных Данте, ему пришлось бы, по сути, изобрести его и предложить какое-нибудь объяснение, подобное тому, которое он действительно предлагает, — падение Люцифера («Ад», XXXIV).

Теперь перейдем к параллели между платоновской «Истинной поверхностью Земли» и Дантовым Земным раем на вершине горы Чистилища. Гора Чистилища у Данте — определенно часть этой

Земли. Это остров, лежащий в антиподах Иерусалима, посреди океана, покрывающего южное полушарие. Остров этот поднимается рядом кольцевых уступов к единой высокой вершине, на которой находится Земной рай, — где были сотворены наши прародители, — где души, очищенные покаянием во время восхождения на Гору, собираются вместе, прежде чем испить воды Леты и Эвнои, двух потоков этого Рая, и быть перенесенными в Рай Небесный. Что Чистилище — действительное место на поверхности этого шара, которого отважный мореход из нашего полушария мог бы, пожалуй, достичь «на черном корабле» (*неи мелайне*), с совершенным искусством внушается в XXVI песни «Ада», где Улисс рассказывает о своем последнем плавании — как, оставив Сеуту по левую руку и Севилью по правую, он вышел через пролив и плыл на юг по океану пять месяцев, пока звезды северного полушария не опустились за горизонт и в небе не показались новые звезды, и он завидел

> *Гору, темную вдали, высочайшую, мнилось,*
> *Из всех, какие видел я когда-либо,*[23] —

и тут разразилась буря, которая его поглотила.

[23] Перевод Кэри.

Дантова гора Чистилища — ибо то была земля, которую завидел Улисс, — тождественна той высокой горе, на вершине которой средневековое верование помещало Земной рай; но Данте, по-видимому, всецело положился на собственное воображение, расположив Чистилище на ее склонах.[24] Гора Земного рая, согласно средневековому верованию, поднимается до самой Лунной сферы[25], то есть верхние ее части находятся выше воздуха

— в эфире, или огне, подобно платоновской Истинной поверхности Земли. Поэтому, как объясняет св. Фома, Земного рая не достиг потоп.[26] Св. Фома замечает далее, что в нем, как говорят, ныне пребывают Енох и Илия, а также что он, как говорят, находится под равноденственным кругом; но за точное его положение он не ручается и лишь высказывает убеждение, что рай должен быть в «умеренном климате».[27] Арабы, чьи географические трактаты и извлечения из греческих географов Данте знал в латинских переводах[28], говорили о великой горе на крайнем юге. Альберт называет ее горой Кальдик[29], а Роджер Бэкон — горой Мальк и помещает ее в Индии.[30] Мысль о том, что эта гора, которую христианские схоласты отождествили с местом Земного рая, есть остров, лежащий в антиподах Иерусалима посреди Южного океана («Чистилище», IV, 70), была, по-видимому[31], всецело плодом собственного «научного воображения», или «мифотворческой способности», Данте. Согласно учению Орозия, общепринятому во времена Данте, в южном полушарии суши нет вовсе. Будь там суша, ее обитатели были бы отрезаны от жителей известного мира — единства и непрерывности рода человеческого, которых требует заповедь: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари», не существовало бы. Идеал *единой* Церкви и *единой* Империи (и *единой* аристотелевской философии, как прибавляет Данте в «Пире», IV, 6) требует географического условия — *одной сплошной ойкумене*.[32] Антиподный остров Данте, однако, населенный одними лишь душами усопших, ничуть не противоречит телеологической географии Орозия — более того, с совершенным искусством устроен так, что подтверждает ее: ибо та же причина, что произвела одинокий остров Чистилища в южном полушарии, одновременно произвела единую *ойкумене* северного полушария.

Люцифер пал на южное полушарие («Ад», XXXIV), и удар его падения затопил сушу, существовавшую там первоначально, и заставил равное количество суши в северном полушарии вспучиться над морем; а гора Чистилища, единственная ныне суша в южном полушарии, образовалась из вещества, вытесненного наружу, когда Люцифер силой своего падения пробуравил ход до самого центра Земли. Так Данте придает правдоподобие своей мифологии о «мерзостном черве, что точит мир насквозь» («Ад», XXXIV, 108), заставляя ее объяснять физический факт — или то, что наука его времени принимала за факт; и вместе с тем посредством этого объяснения он приводит этот факт — столь важный для учения о единой Церкви и единой Империи — в ясную связь с обширной системой уже принятых верований. Когда мятежные ангелы — примерно десятая часть первоначально сотворенного их числа — были потеряны для Неба, был сотворен род человеческий, чтобы восполнить утрату.[33] Нисхождение князя этих мятежных ангелов единым ударом произвело Ад, и Чистилище, и Единый материк, который есть условие церковного и гражданского единства рода человеческого. Все стройно связано. «Наука» подкрепляет миф, а миф — «науку» в одном последовательном целом.

---

[24] См.: Скартаццини, «Спутник Данте», англ. пер. Батлера, с. 419: «Чистилище, что касается формы и положения, — целиком создание самого поэта». Оно, думаю, может быть связано с «крутым холмом добродетели», на который взбирались стоики; см.: Лукиан, «Правдивая история», II, 18, — стоиков не было видно на Острове блаженных, потому что они взбирались на этот холм: «Из стоиков же никого там не было: говорили, что они все еще восходят на крутой холм добродетели».

---

[25] См.: Фома Аквинский, «Сумма теологии», I, 102, 2.

---

[26] Ср.: Шмидт, «Космография Данте», с. 23.

[27] «Сумма теологии», I, 102, 2.

[28] См.: Лелевель, «История географии», т. I, с. lxxxv, и Тойнби, «Словарь Данте», статьи «Альфергано» и «Толомео».

[29] «Метеоры», II, 2, 7. Ср.: Шмидт, «Космография Данте», с. 28.

[30] «Большое сочинение», с. 192, 195, первое изд. Джебба, Лондон.

[31] См.: Скартаццини, «Спутник Данте», с. 419, англ. пер. Батлера. Остров, однако, есть в «Эксетерской книге» (собрании англосаксонской поэзии, подаренном библиотеке Эксетерского собора Леофриком, первым епископом Эксетерским, 1050–1071): см. «Эксетерскую книгу» под ред. Израэля Голланца для Общества раннеанглийских текстов, 1895, поэму «Феникс», с. 200 и далее: «Земной рай — в восточных краях… он весь — равнина… это остров… Там часто отворяется дверь Небесного Царства… Он зелен и цветущ. Нет там ни дождя, ни снега, ни мороза, ни огня. Там ни слишком жарко, ни слишком холодно. Равнина (совершенно гладкая) выше любой горы на двенадцать саженей. Она избежала потопа… Она пребудет вечно цветущей до Судного дня. Вода не падает там, но каждый месяц года поднимается из дерна посреди леса и орошает рощу [нам вспоминаются Дантовы Лета и Эвноя]. В прекрасной роще обитает Феникс», — которого поэт далее описывает.

Следует упомянуть, что и Клавдиан («Идиллии», I, «Феникс») делает «Земной рай» островом:

> *Роща, омытая водами на дальнем краю Океана,*
> *За индами и за Евром зеленеет…*

Мистер Тойнби, впрочем, сомневается, был ли Данте вообще знаком с Клавдианом (см. «Словарь Данте», статья «Клавдиан»). Бенвенуто да Имола в своем комментарии к «Божественной комедии» несколько раз цитирует Клавдиана, ошибочно называя его флорентийцем; см. «Указатель авторов, цитируемых Бенвенуто да Имола в его комментарии к „Божественной комедии“» мистера Тойнби (годовой отчет Дантовского общества, Кембридж, штат Массачусетс, 1901).

[32] Орозий, «История против язычников», I, 2, §§ 87–89; VI, 22, § 1; VII, 1; VII, 3, 4; ср.: Мур, «Исследования о Данте», первая серия, с. 279 и далее.

[33] См. «Пир», II, 6: «Говорю, что из всех этих чинов некоторые были потеряны, едва были сотворены, — числом, быть может, в десятую часть; для восполнения

же ее была затем сотворена человеческая природа». Так и Спенсер («Гимн небесной любви»):

Но тот предвечный Источник Любви и Благодати,
Всем неизменно являющий свою благость,
Увидев, что пусто и голо осталось место
В его обширном Чертоге после падения тех Ангелов,
Замыслил восполнить его и водворить там
Новое, неведомое поселение,
Чей корень должен начаться от низменного основания Земли.

В этом гимне в общих чертах намечена вся драма, разработанная Мильтоном в «Потерянном рае» и «Возвращенном рае».

Далее, в «Чистилище» (XXVIII) распространение растений в нашем полушарии из общего средоточия творения объясняется так, что существование Земного Рая оказывается единственной гипотезой, согласной с «наукой». Ветер, который Данте с удивлением замечает среди деревьев Земного Рая, порождается, как ему объясняют, вращением с востока на запад Перводвижимого, или кристального, неба — девятой сферы, если считать от сферы Луны. Вращаясь, Перводвижимое увлекает за собой чистый воздух, или эфир, которым омыт Земной Рай; этот эфир напоен семенами деревьев Земного Рая и разносит их по кругу до нашего полушария, где они прорастают, смотря по тому, какие почвы и климаты подходят к их различным свойствам. Вот перед нами «миф», в котором вера, фантазия и наука слиты воедино подлинно по-платоновски.

Близкое сходство между «Истинной поверхностью Земли» у Платона и Земным Раем Данте, надеюсь, стало очевидным из того, что я сказал о последнем. «Истинная поверхность Земли» у Платона — действительное место в этом мире, физически связанное с областью, где обитаем мы. От нашей области она

отличается по существу своей высотой. Основание ее, подобно основанию дантовского острова Чистилища, омывают грубые стихии воды и воздуха, а сама она поднимается в область, занятую стихией огня, или эфира, — в область, которая, напомним, для Платона и Данте столь же определенно принадлежала к ведению «науки», как и области воды и воздуха, знакомые людям из прямого опыта. При достаточной высоте место воздуха займет эфир, а под эфиром воздух будет тем же, чем для нас вода. Это «научно» верно. Согласно с «наукой» и думать, что обитатели эфирных высот живут дольше, бодрее и счастливее, чем мы, бедные лягушки, внизу, в туманах у вод нашей впадины. «Наука» нашла — или почти нашла — место, где души добродетельных могут жить, наслаждаясь наградами за свою добродетель и готовясь к еще более блаженному существованию в ином месте. Нет сомнения, думаю я, что высокий земной рай мифа «Федона» соответствует «Островам блаженных» в мифе «Горгия», «околоземным краям» (*та пери ген*) мифа «Федра»[1] и «небу», или *уранос*, мифа об Эре, откуда души добродетельных, еще не завершивших своего очистительного пути, возвращаются после тысячелетнего пребывания на «луг», чтобы оттуда идти на равнину Леты, испить воды реки и снова родиться в земных телах. «Острова блаженных» Гесиод и Пиндар, несомненно, представляли себе островами в обычном смысле, окруженными водой, где-то далеко в Западном Океане[2]; Платон в «Федоне» единственный делает их воздушными, а не океанскими. С очаровательным искусством он не только приводит прямые «научные» доводы в пользу существования своих эфирных высот земной поверхности (строение Земли в ее оболочках из воздуха и эфира — где глубоким впадинам поверхности отвечают высокие возвышенности — естественным образом порождает такие

блаженные высоты), но и умеет присоединить к доводам «науки» авторитет поэтов, описывая эти высоты так, что они напоминают не только гомеровский Олимп[3], но и Острова блаженных, какими их описывали Гесиод и Пиндар.

[1] «Федр», 257 a; ср. также 248 b — 249 a, где «некое место на небе» (*турану тис топос*), по-видимому, соответствует «околоземным краям» (*та пери ген*), в противоположность «подземным» (*та хюпо гес*) в 257 a.

[2] Гесиод, «Труды и дни», 167:

> *Им же Кронид, отец Зевс, вдали от людей даровав*
> *Жизнь и жилища, велел обитать у пределов земли.*
> *Там и живут они, сердцем не зная печали,*
> *На Островах блаженных, у Океана глубоководного, —*
> *Счастливые герои; для них трижды за год*
> *Медвяные плоды приносит щедрая пашня.*

[3] См. Тиман, «Платоновская эсхатология в ее генетическом развитии» (1892), с. 20.

Первоначальное представление об Островах блаженных в греческой, как и в кельтской[4], мифологии было представлением об Элизиуме, или Рае, где-то на поверхности Земли, населенном богами; там же некие избранные герои, перенесенные туда, вкушают *во плоти* вечное блаженство. Это представление встречается у Гомера[5], Гесиода, Пиндара и в гимне Гармодию и Аристогитону. Но с течением времени первоначальное представление видоизменилось ради нравственности и религии, особенно религии орфического культа, и Острова блаженных стали считать обителью *душ* добродетельных вообще. С этим взглядом мирится «Горгий», где Тартар, правда, предстает Чистилищем, местом временного пребывания для большинства душ, попадающих туда после суда; но нам остается предполагать,

что добродетельные души, отправляющиеся после суда прямо на Острова блаженных, остаются там с тех пор навеки. В «Федоне» же понятие постепенного очищения господствует во взгляде как на Острова, или «эфирные высоты», так и на Тартар. Ибо для «философов» последним пристанищем указаны жилища еще прекраснее эфирных высот. Быть может, нам следует думать о родных звездах «Тимея». Наконец, в «Государстве», где понятие перевоплощения, остающееся в тени в «Горгии» и «Федоне»[6], выступает так заметно, область, куда добродетельные души идут после суда, — по крайней мере для многих из них — лишь место временного пребывания. Они возвращаются оттуда, как другие души возвращаются из Тартара, чтобы снова родиться во плоти. Этот взгляд на Элизиум как на место приятного пребывания, откуда души, в целом добродетельные, но еще не вполне очищенные, переходят к реке Лете, а затем, испив ее воды, вступают в новые земные тела, мы находим в шестой книге «Энеиды». Взгляд же на Элизиум, представленный в «Лягушках» и в «Аксиохе», — это скорее взгляд на конечную обитель блаженства, куда обрядовые соблюдения обеспечивают душе посвященного (*мюстес*) скорый доступ сразу после смерти. Такой подмене личной борьбы за очищение, длящейся через эту жизнь и, быть может, через многие иные жизни, действием обряда самого по себе Платон нисколько не сочувствует. Взгляд на Элизиум, или *уранос*, как на место, где испытание еще продолжается, — вот что он хотел бы предложить нам как взгляд, который в целом лучше всего направит нас в нашей земной жизни.

[4] См. Мейер и Натт, «Плавание Брана», т. 1, с. 329.

[5] См. Роде, «Психея», т. 1, с. 69.

[6] В мифе «Федона»; в самом диалоге оно появляется: 81 e — 82 b.

Итак, принимая «Острова блаженных» мифа «Горгия», *уранос* мифа об Эре и «Истинную поверхность Земли» мифа «Федона» за имена одной и той же области, мы, пожалуй, можем решиться согласовать рассказы о ней в трех мифах, сказав, что души добродетельных после суда идут туда — одни, чтобы пребывать там вечно («Горгий»), другие на тысячу лет, пока не вернутся снова во плоть («Государство»), а немногие — философы («Федон») — до тех пор, пока не очистятся вполне и не будут перенесены в жилища еще прекраснее этих («Федон», 114 c) на истинном небе, подобно тому как очистившиеся возносятся из Земного Рая Данте в Рай Небесный.

Несомненно, важно отметить, что место, куда идут души добродетельных в трех платоновских мифах, — называемое то «Островами блаженных», то «Истинной поверхностью Земли», то *уранос*, «небом», — есть, по крайней мере для некоторых из этих душ, обитель временная, ступень их очистительного пути, так же как Тартар есть Чистилище для всех, кроме совершенно неисправимых.

В какой же части мира находятся платоновские «Острова блаженных», или «Высоты Истинной поверхности Земли»? Миф «Федона» этого не говорит; но нам позволено предполагать, что они далеко от нашей ойкумены, в другой части мира. Быть может, Платон, когда писал миф «Федона», и не представлял себе для них определенного места. Мы обязаны допускать такую возможность, но, допуская ее, можем без смущения рассмотреть некоторые свидетельства, которые, как можно подумать, ведут к выводу, что он все же отводил им место — и притом в антиподах, там, где стоит дантовская гора Чистилища. «Аксиох», псевдоплатоновский диалог[7], прямо отождествляет мир усопших с полушарием

антиподов. Автор «Аксиоха», вероятно, полагал, что это отождествление согласно с географией и космографией Платона; во всяком случае, так должны были думать те, кто принимал эту вещь за сочинение Платона. Мы смело можем сказать по меньшей мере, что такое отождествление не было бы для Платона невозможным, поскольку дело касается его взгляда на положение и форму Земли. Он держится, вместе с автором «Аксиоха», мнения, что Земля — шар в средоточии космоса. Место в «Аксиохе» таково (371 a и далее): «подземное жилище, где царский дворец Плутона, не меньший, чем чертог Зевса, — ибо земля занимает середину космоса, а небесный свод шарообразен, и одно его полушарие досталось в удел богам небесным, а другое — подземным (*хюпенертен*)», — то есть «Дворец Плутона», помимо своих подземных, или собственно «преисподних», частей, включает все полушарие Земли антиподов с его небом, освещенным солнцем, когда в нашем полушарии ночь: «им сияет внизу сила солнца, пока здесь у нас ночь» (Пиндар, фрагм. 129); «Сын Латоны, храни ты детей средь героев, вечно обходя край благочестивых» (Кайбель, «Греческие эпиграммы на камнях», 228 b, 7, 8)[8]. В этот «нижний мир» мертвые идут на суд. Одних отправляют в подземные части, другие же наслаждаются дневным светом в краю цветов и потоков, по-видимому все еще в полушарии «подземных богов» (*хой хюпенертен теой*) — богов антиподов, как мы можем их назвать. Ясно сказано, что среди этих блаженных «посвященные» занимают первое место: «там посвященным принадлежит некое первенство», 371 d.

[7] См. Тиман, «Платоновская эсхатология», с. 26, и Роде, «Психея», т. 1, с. 314; т. 2, с. 247, прим. 1, и с. 422. Роде говорит, что диалог вряд ли может быть старше III века до н. э. Это утешительная речь (*парамютетикос логос*), содержащая выражения, которые указывают на прямое влияние орфического учения и обряда. Аксиох назван (371 d) «сородичем богов» (*геннетес тон теон*) — то есть посвященным

(*мемюеменос*) и потому «родным богам по усыновлению» (*сюнгенес тон теон ката тен поиесин*), а с усыновлением обычно и отождествляли посвящение (*мюесис*). Вместо *генустес* в «Филебе», 30 d (на это место, думается мне, проливает свет Плутарх, «О демоне Сократа», 22, где единица, *монас*, названа предшествующей уму, *нус*), следует, по-моему, читать *геннетес*; но см. примечание Р. Г. Бери к этому месту. Апельт («К „Филебу“ Платона», «Рейнский музей», т. 55, вып. 1, с. 18, 1900) полагает, что *генустес* значит «родитель ума (*нус*)», — производя слово каламбуром!

[8] Приводится у Роде, «Психея», т. 2, с. 210, прим. 1.

Итак, мы смело можем сказать, что в платоновском учении о форме и положении Земли нет ничего, что противоречило бы этому «нижнему миру» «Аксиоха». Но можно ли сказать больше? Осмелюсь указать на два обстоятельства. Во-первых, судилище Платона в мифе об Эре, между отверстиями «неба» и Тартара, находится над землей; над землей и область, через которую странники идут к столпу света; и (как, мне кажется, во всех греческих рассказах) над землей же и река Лета[9]. Именно с равнины Леты, на поверхности Земли, души взлетают *вверх* (*ано*, «Государство», 621 b), чтобы родиться вновь в земных телах, — то есть, осмелюсь предположить, вверх из нижнего полушария антиподов в наше полушарие. Во-вторых, впадина, или пещера, Тартара, как мы видели, проходит сквозь весь земной шар — «пробуравлена насквозь через всю землю» («Федон», 111 e), — то есть имеет отверстие и в нижнем полушарии, как и в нашем. Не заходя так далеко, чтобы предполагать, будто незримый мир Платона расчерчен с определенностью дантовского, мы можем принять, что Платон с его поэтическим даром зримого воображения непременно ясно рисовал себе отверстие Тартара в «нижнем» полушарии антиподов и страну, в которую попадаешь, выйдя из него. Отверстие у антиподов, можно предположить, было воображено Платоном не напрасно. Те души, что после суда

(над землей или под землей — в «Федоне» не видно, но, вероятно, под землей) идут не на Острова блаженных, а вниз по реке Ахеронту к Ахерусийскому озеру (которое, несомненно, подземное), вошли, как вполне можно предположить, в преисподнюю через отверстие в нашем полушарии, а выйдут после своего искупления через другое отверстие — у антиподов — и оттуда пустятся в путь, все время по земле, к реке Лете. Что Платон и впрямь представлял себе, как души входят в Тартар и выходят из него через разные отверстия, мы знаем из мифа об Эре. Но если в мифе «Федона», тщательно учитывающем условия космографии и геологии, вход и выход расположены на противоположных сторонах Земли, то в мифе об Эре целям живописной композиции служит то, что они помещены бок о бок, напротив входа и выхода «неба»; «луг», место суда и вместе с тем исходная точка пути к равнине Леты, лежит между Тартаром и «небом». Нетрудно было бы привести из греческой вазописи примеры подобного сжатия в живописной композиции. Я обращаю внимание на это расхождение между мифом «Федона» и мифом об Эре, чтобы показать, как нелепо было бы пытаться построить для эсхатологических мифов Платона единую топографическую схему, столь же жесткую, как та единая схема, которой так верен Данте в «Божественной комедии». Осмелюсь, однако, предположить, что в мифе «Федона» Платон, возможно, — или сказать «вероятно»? — мыслит мир усопших, поскольку тот не подземный и не небесный, где-то в другом полушарии земного шара, — где-то, но как во сне, где несообразности принимаются как естественные; ибо «Истинная поверхность Земли», хоть она и где-то в полушарии антиподов, под нами, есть все же область над нами, откуда драгоценные камни попали вниз, в нашу впадину!

[9] См. Тиман, «Платоновская эсхатология», с. 18. Я вернусь к этому предмету в замечаниях о мифе об Эре. Положение Леты у Вергилия неясно; но Данте следует всеобщему греческому преданию, делая Лету рекой на поверхности Земли.

Я задержался на сходстве между географией мифа «Федона» и географией «Божественной комедии» не затем, чтобы прояснить частные трудности мифологической географии, а чтобы подсказать способ, каким можно лучше понять назначение мифа в философии Платона, — способ закреплять впечатление, произведенное на нас мифом одного великого мастера, изучением мифа другого великого мастера, который нам, быть может, ближе по духу. Службу, которую миф и поэтическая обработка вообще могут сослужить вере, на которой в конечном счете покоятся и поведение, и наука, мы, думается мне, легче и тоньше оцениваем у Данте, чем у Платона; ибо мы живем, пусть и в поздние дни, в той же христианской эпохе, что и средневековый поэт.

III

Позвольте мне закончить эти замечания о мифе «Федона», обратив внимание на слова Сократа в конце рассказа (114 d): хотя неразумно было бы утверждать, будто все, что сказано в мифе о душе и о том свете, совершенно истинно, однако, раз *душа явно бессмертна*, следует отважиться на благочестивую веру, что этот миф или иной, подобный ему, если и не совершенно истинен, то недалек от истины, и «напевать его себе», словно песнь заклинателя:

> Утверждать, что все обстоит именно так, как я рассказал, не подобает человеку здравомыслящему; но что так или примерно так обстоит дело с нашими душами и их обителями, коль скоро душа, как оказалось, бессмертна, — это, мне кажется, и подобает

думать, и стоит рискнуть поверить, что так оно и есть: ведь риск этот прекрасен. И такое нужно как бы напевать самому себе, вот почему я и растягиваю так долго свой миф.

Здесь тщательно подчеркнуто различие между догмой и мифом, а также практическая ценность мифа как выражения нравственного и религиозного чувства. Здесь подсказано, что мифу можно придать такую форму, что он благотворно подействует на выраженное в нем чувство и сделает его более верным проводником к доброму. Обратное действие выражения на то, что им выражено, — стиля на человека — предмет, над которым Платон размышлял глубоко, как видно из всего его замысла воспитания — умственного, нравственного и телесного — в «Государстве». Если же чувство ответственности и сопутствующее ему чувство себя как непрерывно существующего Я естественно выражают себя, как полагает Платон, через мифотворчество (*диа мютологиас*), образно, в видениях бессмертной жизни, то из общего закона обратного действия выражения на чувство следует, что, очищая и облагораживая мифотворчество, мы сможем очистить и облагородить нравы и веру. Вот на какую «службу» ставит Платон миф — не только в воспитании малых детей, но и в диалогах, предлагаемых зрелым читателям как образцы, по которым они могут строить собственные беседы о высочайших предметах. Такова же «служба» великой поэзии, как «Комедия» Данте, или великой живописи, как фреска на левой стене Испанской капеллы — «благороднейшее во всей Италии творение живописной философии и богословия»[10]. Как философия и живописная композиция слиты воедино в этой фреске — философия *видна* там как целое, во всей красоте ее величия и стройности (*мегетос кай таксис*), — так слиты воедино философия и поэзия там, где Платон на своей высоте, — в его

мифах. В мифе «Федона» поэт-философ взял темой своего произведения нравственную ответственность. Нравственную ответственность, он знает, нельзя объяснить научно, как объясняют явление, ставя его на подобающее место среди других явлений; ибо нравственная ответственность прямо принадлежит субъекту всех явлений — непрерывно существующему Я. Но если ее нельзя объяснить, ее можно изобразить — изобразить в мифе, представляющем непрерывность ответственного Я в образах предсуществования, припоминания, суда, искупления, свободного выбора, перевоплощения, — в мифе, который не следует понимать буквально, но над которым следует задерживаться («такое нужно как бы напевать самому себе»), пока очарование его не тронет глубоко — так глубоко, что, когда «непосвященные» говорят: «это неправда», ты можешь ответить, поступая так, как если бы это было правдой.

[10] Рескин, «Утра во Флоренции», гл. IV, «Сводчатая книга»; ср. Ренан, «Аверроэс и аверроизм», с. 245, 246.

II

МИФ «ГОРГИЯ»

✦

Связь с диалогом

Горгий, прославленный учитель красноречия, и его юный ученик Пол встречаются с Сократом в доме Калликла, знатного афинянина; и беседа обращается к различию между риторикой и путем истинного знания и истинного устроения жизни.

Что такое риторика? — спрашивает Сократ. Ни Горгий, ни Пол не могут дать вразумительного ответа; и Сократ отвечает *за них*, описывая ее как подделку под справедливость, как искусство заставлять людей верить в то, во что хочет заставить их верить учитель этого искусства и во что они сами хотят верить, без оглядки на истину или справедливость. Это искусство лести. Оно не признает различия между удовольствием и Благом — различия, подлинность которого засвидетельствована самой человеческой природой, — ибо все люди, дурные так же, как и хорошие, желают Блага, и дурные люди, делая то, что считают для себя наилучшим, делают то, чего не желают. Стремиться к Благу — сама суть жизни; лучше терпеть зло, чем творить зло; а если человек сотворил зло, лучше ему понести наказание, чем избежать его.

Тут Калликл, говоря как человек светский, подхватывает рассуждение и утверждает, что государственное искусство не признает проводимого Сократом различия между удовольствием и Благом. Удовольствие и есть Благо. Сила есть право.

После долгих речей Калликл умолкает, и Сократ показывает, что есть два рода государственного искусства: одно пользуется риторикой как орудием, льстит людям и обманывает их, держа перед ними приманку удовольствия; другое, всегда имея в виду Благо, делает их лучше.

На Судном дне, о котором возвещает миф, рассказываемый теперь Сократом, не будет места искусству лести. Притворство не поможет. Никаких побочных вопросов тогда не будет. Вопрос будет один: праведен этот человек или нечестив?

Мифом о Судном дне «Горгий» и завершается.

Миф

«Горгий», 523 a — 527 c

Внемли же теперь прекрасному правдивому сказанию: ты, мнится мне, сочтешь его басней, я же не почитаю его басней, ибо твердо убежден, что истинно то, о чем я сейчас поведаю. Что повествует Гомер, то и я поведаю: Зевс, Посейдон и Плутон разделили меж собою царство, когда приняли его от отца своего Кроноса. И при нем был у богов о людях такой закон, что стоит твердо и поныне, как встарь: человек, проживший жизнь праведно, в страхе перед богами, по смерти отходит на Острова блаженных и живет там во всяком блаженстве, недосягаемый для зла; а человек, проживший неправедно, не имея пред очами страха богов, отходит в темницу справедливого возмездия, которую люди называют Тартаром.

Судьями во времена Кроноса, а также когда Зевс только что воцарился, были живые люди; и живыми же были те, кого они судили, — каждого в тот самый день, когда ему предстояло умереть. И суды, творимые так, творились дурно; и Плутон и надзиратели с Островов блаженных пришли и говорили Зевсу, жалуясь, что многие приходят в то и в другое место не по достоинству. Потому Зевс сказал: Воистину я положу этому конец; ибо ныне суды творятся дурно, потому что судимых судят в одеждах, ибо судят их живыми. Многие, сказал он, имея души порочные, облачены вместо одежд в прекрасные тела, и знатный род, и богатство; и когда их судят, приходит множество свидетелей свидетельствовать за них, что жили они праведно. Этим судьи бывают сбиты с толку; и к тому же сами они сидят на суде в одеждах: глаза, и уши, да и все тело служат им покровом, которым окутана их душа. Все это им мешает — и их собственные одежды, и одежды судимых. Итак, прежде всего, сказал он, надобно лишить их предведения дня своей смерти: ибо ныне они его предведают. Потому Прометею уже велено лишить их этого. Затем судить их надлежит нагими, совлекши с них все; ибо судить их должно мертвыми. И судья также должен быть наг и мертв, самой душою созерцая самую душу каждого, едва тот умрет, лишенного всей родни, оставившего на земле все свое тамошнее убранство. Так будет суд справедлив. Я же, рассудив обо всем этом прежде, чем вы пришли ко мне, поставил судьями сыновей моих — двоих из Азии, Миноса и Радаманта, и одного из Европы, Эака. Они, когда умрут, будут судить на Лугу у Распутья, откуда ведут два пути — один на Острова блаженных, другой в Тартар. И пришедших из Азии будет судить Радамант, а пришедших из Европы — Эак. Миносу же я дам старшинство, чтобы он выносил

окончательный приговор, если двое других усомнятся в чем-либо. Так суды о переходе людей будут справедливейшими.

Вот что, о Калликл, я слышал, и верю, что это истинно; и отсюда я заключаю вот что: смерть есть не что иное, как разлучение двух вещей, души и тела, друг с другом. Когда же они разлучились друг с другом, состояние каждой из них почти то же, каким было при жизни человека. Тело сохраняет свой природный облик и явные следы всякого ухода за ним и всего, что с ним случалось. Ибо если кто при жизни был велик телом — от природы, или от воспитания, или от того и другого, — то и труп его велик, когда он умер; и если он был тучен, то и труп его тучен по смерти; и если кто носил длинные волосы, то и у трупа его длинные волосы; и если кто был битым псом и носил на теле знаки побоев — рубцы от бича или рубцы от иных ран, — пока жил, то, когда он умрет, увидишь и труп его с теми же знаками; и если у кого при жизни были переломаны и вывихнуты члены, то и по смерти это явно. Итог же всему таков: каковы бы ни были состояния тела у человека при жизни, они явны и по смерти — все или большая их часть — еще некоторое время.

И вот, о Калликл, что бывает с телом, то же, мнится мне, бывает и с душою: явны в душе, когда она совлечена с тела, и ее природные свойства, и те склонности, какие человек от навыка в каком-либо деле стяжал в своей душе.

Потому, когда пришедшие из Азии предстанут пред лицом Радаманта, своего судьи, он велит им стать и смотрит на душу каждого, не ведая, чья это душа; но, быть может, взяв душу Великого царя или иного какого царя или властителя, видит, что нет в ней ничего здорового, но она исполосована следами многих бичей и полна рубцов клятвопреступлений и неправды, смотря по тому, какие знаки оттиснули на душе дела каждого; и все в ней

искривлено от лжи и похвальбы, и нет ничего прямого, потому что вскормлена она без истины; и от гордыни, и роскоши, и распущенности, и невоздержности в жизни душа его вся обезображена и мерзка. Эту душу судья видит и, увидев, тотчас с бесчестием отсылает в темницу, куда ей должно идти и претерпеть назначенные ей муки. И назначено всякому, кто несет кару, если его карает другой по справедливости, либо стать лучше и самому получить пользу, либо быть выставленным в пример другим, чтобы они, видя его муки, устрашились и стали лучше. А получают пользу, пока платят богам и людям пеню за свои грехи, те, чьи грехи исцелимы. Через скорби и боли приходит к ним польза и здесь, и в обители Аида; ибо иначе никто не может избавиться от неправедности.

Те же, кто согрешил до крайности и по великости грехов своих неисцелим, — они-то и суть те примеры, о которых я говорил; ибо сами они уже не могут получить пользы, поскольку неисцелимы, но получают пользу другие люди, видя, как они за грехи свои терпят муки превеликие и страшные во веки веков, будучи поистине примерами, вывешенными в обители Аида, в темнице, на позорище и вразумление всякому грешнику, что туда приходит.

Из этих, выставленных в пример, говорю я, будет и Архелай, если Пол говорит правду, и всякий иной владыка, подобный ему. Большинство же их, мнится мне, были владыками, и царями, и правителями, и первыми людьми в своих городах; ибо они по причине своей власти грешат тяжелее прочих людей. Тому свидетель Гомер, ибо он повествует, что в обители Аида вечно мучаются цари и правители — Тантал, и Сизиф, и Титий. А о Терсите или ином каком простолюдине, что был злодеем, ни один поэт не поведал, будто он терпит великие муки как неисцелимый: нет, мнится мне, у такого не было возможности много грешить.

Потому-то он и был счастливее тех, у кого возможность была. Воистину, о Калликл, из имеющих власть выходят величайшие грешники, хотя и среди них могут явиться люди добрые; и когда такие находятся, их всего более подобает чтить, ибо трудно, о Калликл, и достойно всякой хвалы, чтобы человек, имеющий великую возможность творить неправду, прожил праведно все дни свои. Немного таких находится; но все же некоторые находятся; ибо и здесь, и в иных местах являлись и, мнится мне, будут являться вновь люди благородной доблести и праведного поведения в тех делах, какие когда-либо бывают им вверены; из них был Аристид, сын Лисимаха, муж, прославленный по всей Элладе; но говорю тебе, друг мой, из имеющих власть в городах большая часть всегда дурны.

Итак, когда один из этих дурных людей стоит, как я сказал, пред Радамантом-судьей, тот ничего иного о нем не знает — ни кто он, ни чей сын, — а только то, что он из нечестивых; и, усмотрев это, отсылает его в Тартар, наложив на него знак, показывающий, исцелим он или нет; и тот, придя туда, терпит должное.

Но, быть может, судья видит душу, прожившую в святости и истине, — может статься, душу простого человека или иного кого, но вероятнее всего, говорю я, Калликл, душу философа, который занимался своим делом и не суетился в жизни по чужим делам. Эта душа приятна очам Радаманта, и он отсылает ее на Острова блаженных.

Подобным же образом судит и Эак. И каждый из них восседает на суде, держа в руке жезл. Минос же восседает над ними как председатель; и он один имеет золотой скипетр, как повествует у Гомера Одиссей, что видел его „с золотым скипетром в руке, дающего законы мертвым“.

Я убежден, о Калликл, что повествуемое это истинно. Потому и помышляю, как бы мне явить свою душу пред судьей наиболее непорочной. Я распрощаюсь с почестями, что в ходу меж людьми, и, взирая на истину, буду ревностно стремиться к праведности — и жить в ней, насколько смогу, и, когда умру, в ней и умереть. И призываю всех людей, насколько могу, а тебя особенно призываю и умоляю вступить в эту жизнь и бежать это поприще, которое, говорю тебе, превыше всех поприщ, на каких состязаются люди; и говорю тебе в укор, что ты не сумеешь помочь себе, когда придет к тебе тот Судный день, о котором я говорил; но когда ты предстанешь пред судьей, сыном Эгины, и он схватит тебя, чтобы увести, ты будешь стоять разинув рот, и голова у тебя закружится там, как у меня здесь; да еще, быть может, кто-нибудь ударит тебя по щеке, чтобы обесчестить, и всячески надругается над тобою.

Быть может, это покажется тебе бабьей сказкой, и ты ее презришь; и неудивительно было бы ее презреть, если бы, поискав, мы могли найти что-нибудь лучше и вернее. Но, как обстоит дело, ты видишь, что вас трое, мудрейших из ныне живущих эллинов, — ты, и Пол, и Горгий, — и вы не можете указать никакой иной жизни, которою должно жить человеку, кроме той, о которой я сказал и которая явно полезна и для той, иной жизни; нет, из всех речей одна эта речь не опровергнута, но пребывает твердо: что человеку должно остерегаться творить неправду более, чем терпеть ее, и прежде всего заботиться не о том, чтобы казаться, а о том, чтобы быть праведным в своих делах и в делах города; и что если кто окажется в чем-либо дурен, его должно исправлять; и что второе благо после того, чтобы быть праведным, — стать праведным через исправление и справедливое воздаяние; и что всякой лести — себе ли самому или другим людям, немногим ли или многим, — он должен

избегать; и что красноречием и всеми прочими орудиями деятельности он должен пользоваться всегда ради справедливости.

ЗАМЕЧАНИЯ

✦

I

Здесь, как и в мифе «Федона», Платон изображает в картине Ответственность — в картине, которая показывает непрерывность Я на протяжении всего ряда ступеней его жизни. Именно в сознании Ответственности — в сознании того, что он есть причина поступков, за которые принимает похвалу и порицание, — человек впервые осознает Я как нечто постоянное в опыте. Сознание деятельного — ответственного, или нравственного, — Я по своей сути предшествует сознанию Я страдательного, чувствующего, которое мыслится как единое зеркало, где одно за другим отражаются впечатления чувств. Поэтому миф «Горгия» дает вполне естественное изображение Идеи Души, когда в видении Суда, Покаяния и Очищения являет непрерывность и тождество Я деятельного в отличие от страдательного — ответственного, или нравственного, в отличие от чувствующего. Лишь в видении — в мифе, — а не научным путем, Идею Души, или Субъекта, вообще можно изобразить, представить созерцанию как Объект; и лучше всего, то есть всего уместнее не только для нашего сознания ответственности, но и для нашей надежды и нашего страха, она изображается тогда, когда предстает в видении Суда, Покаяния и Очищения, где ушедшие из жизни не страдательные жертвы мщения, *тимориа*, а деятельно развивают свои природные силы под водительством

исправления, *коласис*.[1] В таком видении зрелище кары вызывают сознание содеянного зла и страх (тот страх, о котором говорит Кефал в «Государстве»[2]); но надежда, рожденная из чувства собственного стремления к благу, утешает сердце и говорит: «Если только человек будет неуклонно бороться со злыми страстями в этой жизни и в будущих жизнях, то в конце концов все с ним будет хорошо. Самая кара, которой он страшится, послужит к его конечному благу, ибо кара обращена к будущему, которое еще можно изменить, а не к прошлому, которого не воротишь». Прощение — ибо так мы можем приблизить к себе глубинный смысл платоновского *катарсиса*, — Прощение, таким образом, заключено в Каре. Эту мысль нельзя изложить путем Науки. Прощения нет в царстве Природы, которое описывает Наука. Оно «от благодати Божией». Его получают по иному устроению, чем устроение Природы, — по такому, при котором человек приходит к «Вере», к Вере, которую Наука может лишь остудить, а Миф — укрепить. «Такими вещами должно как бы заговаривать самого себя».

1

То, что зовем мы грехом,
Я мог бы счесть мучительным раскрытием
Путей для большей добродетели.
Клаф, «Дипсих».

О счастливая вина, что удостоилась
Иметь такого и столь великого Искупителя!
Пасхальный гимн, приводимый Лейбницем, «Теодицея», с. 507, изд. Эрдмана.

---

2 «Государство», 330 e.

Помимо этого замечательного учения о Каре и Прощении, миф «Горгия» примечателен тем, с какой силой воображения передает он удивление, с которым человек взирает на смерть, — и эту

передачу лучше всего рассматривать рядом с другой, которую мы находим в «Кратиле», 403–404. Аид, бог Смерти, говорит Сократ в «Кратиле», назван не так, как полагает большинство людей в своем страхе, — не от «невидимого», *апо ту аидус*: он не страшный Незримый, который держит мертвых в преисподней против их воли, скованных цепями необходимости. Скорее, он назван от «ведать все прекрасное», *апо ту панта та кала эйденай*, — он Всеведущий, Философ, который и вправду держит мертвых в оковах, но не против их воли, ибо его оковы — это оковы того желания, которое в душах, освободившихся от тела, сильнее необходимости, — желания знания. Мертвые прилепляются к Аиду, как ученики прилепляются к великому учителю мудрости. Мудрейшие из людей идут к нему учиться и не хотят покидать его общества. Он зачаровывает самих чародеек — Сирен,[3] — так что и они не хотят его оставить. Он по праву зовется Плутоном, ибо обладает истинным богатством — мудростью. Перед нами, в сущности, миф, предложенный во утоление того глубокого удивления, с каким человек взирает на ту неведомую страну, из пределов которой не возвращается ни один путник. Платон открыто призывает в поддержку своего «мифа» «науку этимологию» и, осмелюсь предположить, молча призывает также и древний культ: Аид дает истинные прорицания тем, кто сходит в его пещеру уснуть сном смерти, — прорицания вернее тех снов, которые Трофоний посылает живым, спящим в его пещере в Лебадее.[4] Лишь с душой, освободившейся от тела, станет Аид вести свои диалектические беседы, ибо лишь такая душа, избавленная от смуты телесных страстей, может испытать то непобедимое желание знания, тот *эрос*, без которого *диалектика* тщетна, — эрос, заставляющий ученика оставить все и прилепиться к своему Учителю. Тем, что он беседует лишь с

душой, освободившейся от тела, Аид являет себя истинным Философом. Именно в этом месте и обнаруживается связь между мифом «Кратила» — ибо и его мы вправе назвать мифом — и мифом «Горгия». Судьи в мифе «Горгия» — нагие души (выражение «душа, обнаженная от тела», *хе псюхе гюмне ту соматос*, встречается и в «Кратиле», 403 b), нагие души, без слепоты и пристрастия плоти, которые видят нагие души насквозь и судят их истинным судом:

> *Должна быть мудрость у великой Смерти:*
> *Умершие увидят меня насквозь.*

Удивленная мысль о том, что смерть, быть может, разрешает загадку жизни, никогда не находила более впечатляющего выражения, чем в этих мифах-близнецах — о Смерти-Философе и о Мертвых Судьях мертвых.

---

[3] Сирены, хотя впоследствии они стали попросту Музами, первоначально были хтоническими божествами и как таковые изображались в скульптуре на гробницах и в росписи на лекифах: см. мисс Гаррисон, «Мифы „Одиссеи“», с. 156–166; ее же «Мифология и памятники древних Афин», с. 582 и сл.; и ее статью в «Журнале эллинских исследований», т. VI, с. 19 и сл. («Одиссей и Сирены. — Дионисийские состязания лодок. — Килик Никосфена»), 1885. «Как надгробные памятники, — пишет мисс Гаррисон („Мифология и памятники“, с. 584), — Сирены, по-видимому, исполняли двоякую службу: они были сладкоголосыми певицами, достойными стоять на могиле поэта или оратора, и были плакальщицами, оплакивающими красоту юноши и девы. Несколько любопытно, что на аттических надгробиях их никогда не изображают в той единственной роли, которая делает их связь со смертью вполне понятной, — то есть в роли ангелов смерти. Сирена аттических могил, несомненно, как-то связана с птицами — ангелами смерти, которые являются на Гробнице гарпий, но ее служба в этом качестве, по-видимому, была присвоена в Аттике ангелами мужского пола — Смертью и Сном». Эпитафия Эринны —

Стелы, и Сирены мои, и ты, скорбная урна,
Хранящая малую горсть праха, отданную Аиду, —

связывает Сирен с Аидом точно так же, как «Кратил», 403 d и сл.: «Не скажем ли поэтому, Гермоген, что никто из тамошних не пожелал прийти сюда, даже сами

Сирены, но и они, и все прочие зачарованы — столь прекрасные речи, по-видимому, умеет говорить Аид». По мнению г-на Дж. П. Постгейта («Филологический журнал», т. IX, с. 109 и сл., «Филологическое исследование мифа о Сиренах»), они суть певчие птицы, то есть души, окрыленные для отлета отсюда.

[4] Ср.: Роде, «Психея», т. I, с. 115 и сл.

II

Еще одно замечание — и я покончу с «философией» мифа «Горгия». Я спешу покончить с ней, потому что знаю: «философия мифа» слишком легко становится «догматическим учением, которое он тайно в себе несет»; но я надеюсь, что в предыдущих замечаниях избежал — и в последующих буду избегать — ошибки, при которой с мифом обходятся так, словно он аллегория. Замечание же вот в чем. Неисцелимо порочные, которые терпят вечную кару, — по большей части тираны, люди вроде Архелая и Тантала, имевшие возможность совершить величайшие преступления и воспользовавшиеся ею. Хвала тем немногим, кто имел такую возможность и не воспользовался ею. Но Терсита, простого частного злодея, ни один поэт никогда не осудил на вечную кару. У него не было возможности совершить величайшие преступления, и в этом он счастливее тех злодеев, у кого она была. Здесь явлена тайна. Человек, у которого есть возможность совершить величайшие преступления и который поддается особому искушению, коему он подвержен, признается достойным вечного осуждения, а его избегает злодей, не властный совершить такие преступления и никогда по-настоящему не искушаемый ими. Сначала величину преступления оценивают так, будто это простое количество, никак не связанное с качеством того, кто действует; а затем качество действующего определяют по

количеству преступления; и потому порок при широкой возможности оказывается бесконечно хуже порока при узкой возможности: первый получает вечную кару, второй лишь претерпевает исправление в течение ограниченного времени. Эту тайну бесконечного различия между пороком при широкой возможности и пороком при узкой возможности — тайну, которая выражена в словах «не введи нас во искушение», — Платон излагает в мифе «Горгия» как тайну, не пытаясь ее объяснить: «Люди, рожденные для великой власти, начинают не с теми же видами на конечное спасение, что люди, рожденные для частной доли». На этом миф «Горгия» нас и оставляет. В видении Эра, однако, предложено объяснение — но и объяснение, не менее чем объясняемая тайна, изложено мифически: не для того, чтобы удовлетворить рассудок, а для того, чтобы дать чувству облегчение в образном выражении. Объяснение, предложенное в видении Эра, состоит в том, что душа перед каждым воплощением свободна в известных пределах выбрать — и действительно выбирает — свое место в жизни, будь то место тирана с широкой возможностью творить зло или место частного человека с узкой возможностью. Так тайна мифа «Горгия» «объясняется» — объясняется другим мифом.

Довольно о «философии» мифа «Горгия» — довольно о великих вопросах, которые в нем подняты. Теперь позвольте мне прибавить несколько заметок о некоторых других его сторонах, чтобы лучше оценить самый миф как живое создание творческого воображения.

III

Судимые отмечаются («Горгий», 526 b) как «исцелимые» или «неисцелимые». Так же и в мифе об Эре («Государство», 614 c) у отправленных на небо таблички прикреплены спереди, у отправленных в Тартар — сзади, и на них записаны их деяния и приговоры. Мысль о табличках могла быть заимствована из орфического обычая класть в могилы умерших таблички с описанием пути, которым надлежит идти, и того, что надлежит делать в странствии по иному миру.[5]

[5] См. Компаретти, «Журнал эллинских исследований», т. III, с. 111, и Дитерих, «Некийя», с. 85, о золотых табличках из Фурий и Петелии; ср. также ниже. Самый орфический обычай мог прийти из Египта, где вместе с телом хоронили тексты из «Книги мертвых». «Книга мертвых» была путеводителем для Ка, или Двойника, который склонен отбиваться от тела и сбиваться с пути. См. Джевонс, «Введение в историю религии», с. 323, и Флиндерс Питри, «Египетские сказки», вторая серия, с. 124.

Прежде чем Данте вступает в Чистилище, Ангел у Врат отмечает его «семью P, означающими семь грехов (*peccata*), от которых ему предстояло очиститься на пути через Чистилище»:

> *Семь раз*
> *Ту букву, что внутреннее пятно означает,*
> *Он на моем челе острием тупым*
> *Обнаженного меча начертал. «Смотри, — воскликнул он, —*
> *Как войдешь, смой эти рубцы».*[6]

[6] «Чистилище», IX, 101; см. также примечание Кэри к этому месту.

Судилище Миноса, Радаманта и Эака находится «на лугу, на распутье, откуда ведут две дороги: одна на Острова блаженных, другая в Тартар» («Горгий», 524 a). Местность этого отрывка соответствует местности «Государства», 614 c и сл., где, однако,

прибавлено, что луг, *леймон*, судилища есть также то место, где души, вернувшиеся после тысячелетнего пребывания в Тартаре и на небе (то есть на Островах блаженных), сходятся и отдыхают, прежде чем отправиться к тому месту, где они выбирают себе новые жизни, перед тем как испить воды Леты. В «Горгии» названы два пути: (1) путь в Тартар и (2) путь на Острова блаженных; и луг суда находится «на распутье», *эн те триодо*, причем третий путь, ведущий к престолу Необходимости, а оттуда на равнину Леты, не упомянут. В параллельном отрывке «Государства», 614 с и сл., о путях не сказано, что их три; но их три: (1) путь в Тартар, (2) путь на небо и (3) путь на равнину Леты — и все три расходятся от луга.

«Три пути», как они указаны в мифе об Эре, — один в Тартар, другой на небо, третий к Лете (реке, текущей по поверхности Земли), — постоянно встречаются в литературе, на которой лежит отпечаток орфического влияния.[7] Они являются даже в народном предании, представленном историей о Томасе Рифмаче:

Сойди, сойди же, Томас верный,
Склони главу мне на колени:
Помедли, отдохни немного,
И я тебе три чуда покажу.

Видишь ли ты ту тесную дорогу,
Густо заросшую тернием и шиповником?
То путь праведности,
Хоть мало кто о нем спрашивает.

А видишь ли ту широкую-широкую дорогу,
Что тянется через лилейный луг?
То путь нечестия,

Хоть иные зовут его дорогой на небо.

А видишь ли ту славную дорогу,
Что вьется по склону, поросшему папоротником?
То дорога в прекрасную Страну эльфов,
Куда нам с тобой этой ночью идти.

[7] См. Дитерих, «Некийя», с. 89, 90, и особенно Роде, «Психея», т. II, с. 221, примечание.

Три части «Божественной комедии» в главном соответствуют «Трем путям». Богословское учение о Чистилище, которому Данте дает столь благородное образное выражение, чуждо еврейскому духу и пришло в Церковь главным образом из платоновского учения о *катарсисе* — особенно в том виде, в каком это учение нашло выражение в эсхатологических мифах, отражающих орфическое учение.[8]

[8] См. примечание Томпсона к «Горгию», 525 b.

Теперь мы переходим к мифу об Эре («Государство», 614 a и сл.), величайшему из эсхатологических мифов Платона, будь то по полноте содержания или по великолепию формы.

III

МИФ ОБ ЭРЕ

✦

Связь с диалогом

Предмет «Государства» — справедливость, то свойство человека, которое проявляется в неуклонном исполнении долга; а долг — это то, что человек делает ради сохранения известного строя общественной жизни, благо которого он приучен воспитанием отождествлять со своим собственным благом.

Каков же этот строй общественной жизни, живя ради которого человек исполняет свой долг и обретает истинное счастье?

«Государство» по большей части занято его описанием, а также описанием воспитания, которое делает людей пригодными для него; и по мере того как диалог развертывается, читатель, разделяющий чувства действующих лиц, вместе с ними все более убеждается, что истинное счастье в этом мире обретается только в неуклонном исполнении долга в государстве и ради государства, устроенного согласно духу, если не букве, того государственного устройства, которое описывает Сократ. В этом мире, несомненно, человек, исполняющий свой долг так, как его определяет Сократ, получает великую награду. Он в 729 раз счастливее того, кто, презрев закон долга, попал под тиранию удовольствия. Но еще большая награда ожидает праведного и еще большие муки

уготованы неправедному в мире грядущем. Ибо душа бессмертна; и дается онтологическое доказательство ее бессмертия.

А затем, словно этого доказательства было недостаточно, «Государство» завершается мифом об Эре (его рассказывает Сократ), который, правда, ничего не доказывает рассудку, но делает зримой для воображения надежду сердца.

Миф

«Государство», 613 e — 621 d

«Таковы, стало быть, награды, и платы, и дары, которые справедливый человек получает еще при жизни от богов и от людей, сверх тех благ, о коих я говорил, что их доставляет сама справедливость».

«Воистину прекрасные дары, — молвил он, — и весьма надежные».

«Что ж, — сказал я, — они ничто и по числу, и по величине в сравнении с тем, что ожидает каждого из двоих, а именно справедливого и несправедливого, по смерти. Об этом надлежит тебе услышать, дабы каждый из них сполна получил то, что наша беседа должна сказать о нем».

«Говори, — молвил он, — мало есть иного, что я выслушал бы охотнее».

«Нет, — сказал я, — не повесть для Алкиноя поведаю я тебе, но повесть о муже доблестном, об Эре, сыне Армения, родом памфилийце.

Случилось так, что он пал в битве; и когда на десятый день подбирали тела, уже тронутые тлением, его подобрали нетленным; и когда принесли его домой и уже готовились

похоронить, на двенадцатый день, лежа на костре, он ожил и стал рассказывать о том, что видел там.

Он сказал, что, когда душа его вышла из тела, она отправилась в путь вместе с великим множеством иных, и пришли они в некое чудесное место, где были два зияющих устья земли, близ друг друга, а вверху, насупротив них, — два устья неба; а между ними восседали судьи, которые, произнеся свой суд, повелевали праведным идти дорогою, что ведет направо и вверх через небо, и привешивали им спереди таблички, означавшие приговор; неправедных же посылали дорогою, что ведет налево и вниз, и у этих тоже были привешены таблички сзади, означавшие все, что они совершили. Когда же сам он предстал пред судьями, они сказали ему, что он должен стать вестником к людям о тамошнем и строго наказали ему прилежно слушать и смотреть все, что есть в том месте.

И вот он поведал, как видел души, уходившие — одни через одно из устьев неба, другие через одно из устьев земли, — после того как над ними был произнесен суд; и как видел души, возвращавшиеся через два других устья: одни выходили из земли, покрытые грязью и пылью странствия, другие сходили с неба чистыми. И сказал он, что все они, приходя, словно бы из долгого пути, с радостью сворачивали на луг и располагались там станом, как на праздничном сходе; и знакомые приветствовали друг друга, и расспрашивали друг друга — пришедшие из земли расспрашивали пришедших с неба о тамошнем, и равным образом пришедшие с неба расспрашивали других о том, что с ними приключилось. Так беседовали они друг с другом — одни стеная и плача, когда вспоминали все то страшное, что претерпели и видели в своем странствии под землею, — а странствие их, сказал

он, длилось тысячу лет; другие же, а именно пришедшие с неба, рассказывали о блаженстве и о дивных красотах, ими виденных.

Недостанет мне времени, о Главкон, пересказать все, что он говорил, но вот сумма его речей: сколько неправд кто когда-либо совершил и скольких обидел, за все то он несет наказание в свой черед, по десять раз за каждую; а платит он каждые сто лет, ибо сто лет почитаются сроком человеческой жизни; так совершается, что плата за злодеяние вносится вдесятеро: так, если иные были виновны в смерти многих, предавая города или войска и ввергая людей в рабство, или были соучастниками иного беззакония, то им воздается вдесятеро муками за каждое из сих дел; если же кто творил добро другим людям и был справедлив и благочестив, то и награды получает в той же мере. Говорил он также о младенцах, умерших тотчас по рождении или проживших малое время, но то, что он сказал, не стоит упоминания. О тех же, кто бесчестил богов и родителей, и о тех, кто их чтил, и о тех, кто был убийцей, он говорил, что воздаяние им еще больше; ибо, по его словам, он стоял подле одного, которого другой спросил: где Ардией Великий? А этот Ардией ровно за тысячу лет до того времени сделался царем в одном из городов Памфилии, убив престарелого отца своего и старшего брата и совершив, как говорят люди, много иных злых дел. И вот, сказал он, тот, кого спросили, ответил так: „Он не пришел и никогда не придет сюда, — ибо это было одно из страшных зрелищ, какие мы видели, когда были уже близ устья и готовились выйти наверх после всех наших страданий; внезапно мы увидели его и других — большей частью царей, но были среди них и частные люди из тех, что тяжко согрешили; их, когда они уже думали, что вот-вот выйдут наверх, устье не принимало, но взревывало; а взревывает оно всякий раз, как кто-либо из таких же неисцелимо порочных, как эти, или кто не

уплатил полной цены за свои грехи, пытается выйти наверх. Там, говорил он, стояли наготове люди — дикие люди, видом подобные огненным угольям, — которые, услышав и уразумев глас устья, одних схватывали в охапку и уводили; Ардиея же и других связывали по рукам, и по ногам, и по шее, и повергали наземь, и сдирали с них кожу, и волокли в сторону, на обочину пути, и там драли их о терновник, возвещая всем проходящим, за что их забирают и что их ввергнут в Тартар“. Тогда, сказал он, нашел на него и на его спутников страх, больший всех страхов всякого рода, какие были у них прежде, ибо каждый боялся, как бы глас не раздался о нем самом, когда он станет выходить; и с великой радостью выходил каждый, когда глас молчал.

Таковы, стало быть, были суды и наказания; а блаженства были им под стать.

И вот, когда оба сонмища пробыли на лугу семь дней, на восьмой день, сказал Эр, надлежало им подняться и идти оттуда; и на четвертый день пришли они к месту, откуда могли узреть прямой свет, простертый сверху через все небо и всю землю, как бы столп, цветом более всего подобный радуге, но ярче и чище. К нему пришли они, пройдя еще день пути, и там, посреди света, увидали простертые с неба концы его связей: ибо этот свет есть то, что связует небеса; как подпоясные канаты скрепляют корабли, так скрепляет он весь небесный круг; а от концов его простирается веретено Ананки, которым производятся все небесные обращения; стержень и крюк его из адаманта, а пряслице — из адаманта, смешанного с иными веществами.

Пряслице же таково. Видом оно как наши пряслица, но, по его словам, надобно представлять его как большое пряслице, выдолбленное насквозь, в которое вложено, точно по нему, другое такое же, меньшее, как вкладываются друг в друга ларцы; а в это

вложено третье, а затем четвертое, а затем еще четыре; ибо всех пряслиц восемь, вложенных одно в другое; сверху они являют свои края кругами и образуют тем самым ровную сплошную наружную поверхность единого пряслица вокруг стержня; а стержень пропущен прямо сквозь середину восьмого.

Первое и крайнее пряслице имеет круг своего края самым широким; круг шестого — второй по ширине; круг четвертого — третий; круг восьмого — четвертый; круг седьмого — пятый; круг пятого — шестой; круг третьего — седьмой; круг второго — восьмой. И круг наибольшего — многоцветен; круг седьмого — ярче всех; круг восьмого получает свой цвет от седьмого, который светит на него; круги второго и пятого схожи друг с другом и краснее прочих; третий имеет цвет белейший; четвертый — бледно-красный; а шестой — второй по белизне.

Веретено вращается все целиком одним движением; но в целом, что вращается, семь внутренних кругов медленно обращаются в сторону, противную целому; и из них быстрее всех идет восьмой; за ним, и вместе друг с другом, идут седьмой, и шестой, и пятый; третьим по быстроте идет четвертый; четвертым — третий; и пятым — второй.

А все веретено вращается на коленях Ананки.

Наверху, на каждом из кругов веретена, восседает сирена, которая обращается вместе со своим кругом, издавая один звук на одной высоте; и звуки всех восьми вместе слагаются в единую мелодию.

Вокруг же на равном расстоянии друг от друга сидят три иные, каждая на престоле: это дочери Ананки, мойры — Лахесис, и Клото, и Атропос. Облачены они в белые одежды, и на головах у них венки; и поют они под мелодию сирен: Лахесис поет о бывшем, Клото — о сущем, а Атропос — о грядущем; и Клото

правою рукою время от времени касается наружного обода веретена и помогает вращать его; и Атропос левою рукою делает то же с внутренними ободами; а Лахесис то одной, то другой рукою касается попеременно наружного и внутренних[1].

[1] То есть, как поясняет г-н Адам (примечание к 617 c, d), она берется попеременно за наружный круг (круг Тождественного) и за внутренний (круг Иного), правою рукою — за первый, левою — за второй.

И вот, сказал он, когда они пришли, надлежало им тотчас идти к Лахесис. Посему некий пророк сперва выстроил их по порядку, а затем, взяв с колен Лахесис жребии и образцы жизней, взошел на высокое возвышение и сказал: „Так говорит дочь Ананки, дева Лахесис: Души-однодневки, ныне начинается иной круг земной жизни, несущей смерть. Не о вас ангелы ваши будут метать жребий, но каждый из вас изберет себе ангела. Тот, кому выпадет первый черед, пусть первым избирает жизнь, с которою будет связан по необходимости. Добродетель же не знает над собою господина: сколько кто чтит ее или бесчестит, столько и будет иметь ее, больше или меньше. Избравший сам в ответе. Бог неповинен“.

Эр сказал, что, когда пророк произнес эти слова, он бросил жребии на всех, и каждый поднял тот, что упал подле него, — кроме него самого, ибо пророк ему не дозволил.

И когда каждый поднял свой жребий, явно стало, какой номер ему достался. После того пророк разложил пред ними на земле образцы жизней — гораздо больше, нежели было там присутствующих. Были же эти образцы всякого рода: были там жизни всевозможных тварей, а также всякого звания людей; ибо были среди них царства — одни на всю жизнь, другие клонящиеся к падению и кончающиеся нищетою, изгнанием и попрошайничеством. Были и жизни мужей прославленных —

одни красотою и благообразием, или силою и доблестью, другие родом и добродетелями предков; равно были и жизни людей, никакой такой славы не имевших. Были также и жизни женщин. Но состояний души не было среди образцов; причина же тому та, что душа, избравшая известную жизнь, по необходимости изменяется сообразно с нею; все же прочее, и доброе и худое, было там перемешано — богатство и бедность, здоровье и болезнь, а также состояния промежуточные.

Вот в этом-то, думается мне, милый Главкон, и состоит великая опасность для человека. Посему пусть каждый из нас более всего печется о том, чтобы, не заботясь о познании прочего, искать познания одного: не сможет ли он узнать и найти того, кто сделает его способным и мудрым, дабы он умел различать жизнь добрую и худую и, сколько в его силах, всегда и всюду избирать лучшую жизнь; и, рассчитав, как все только что сказанное, вместе и порознь, относится к жизни добродетельной, мог бы уразуметь, какое добро или зло, при каком состоянии души, производит красота, соединенная с бедностью или с богатством, и какое добро или зло производят благородное рождение и низкое, частное положение и власть в городе, сила и слабость, быстрота ума и медлительность, и прочие подобные им природные свойства души, и свойства, душою приобретаемые, смотря по тому, как они различно смешиваются друг с другом; дабы, приняв все это в расчет, он мог, взирая на природу своей души, выбирать между худшею и лучшею жизнью, называя худшею ту, что поведет его душу к тому, чтобы стать неправеднее, а лучшею ту, что поведет ее к тому, чтобы стать праведнее. Все прочее он оставит в стороне; ибо мы видели и знаем, что для человека это наилучший выбор — и пока он жив, и когда умрет. С этим учением, твердым, как адамант, в себе должен он идти в Аид, дабы и там не прельститься

богатством и подобной мишурой, и не впасть в жизнь тирана или иного такого злодея, и не натворить многих и неисправимых беззаконий, и самому не претерпеть еще худшего; но дабы умел избирать всегда жизнь средней меры меж такими состояниями и избегать крайностей в ту и другую сторону — и в этой жизни, сколько возможно, и во всей жизни грядущей: ибо в этом заключается величайшее счастье человека.

И вот вестник, принесший оттуда эту повесть, продолжал и сказал, что пророк тогда изрек так: „Даже тому, чей черед придет последним, если он изберет с разумением, уготована жизнь, которая, если только человек будет держаться мужественно, сносна, а не бедственна. Да не будет же беспечен в выборе тот, кто приходит первым, и да не унывает тот, кто приходит под конец“.

Он сказал, что, когда пророк произнес эти слова, тот, кому достался первый жребий, едва выступив вперед, избрал величайшее из бывших там царств; и по безрассудству и жадности не рассмотрел всего как должно, прежде чем избрать, и не приметил, что в нем суждено ему роком пожрать собственных детей и что иные беды постигнут его. Когда же он рассмотрел его на досуге, то стал бить себя в грудь и оплакивать свой выбор, не пребыв в заповеди пророка; ибо в бедах этих он винил не себя, но злую участь, и богов, и все что угодно, только не себя. А был он из тех, что пришли с неба, прожив прежнюю свою жизнь в благоустроенном городе и став добродетельным по навыку, без истинного знания: и пришедшие с неба, должно быть, составляли не меньшую часть попавшихся таким образом, ибо не были искушены трудами; большая же часть пришедших из-под земли, поскольку и сами претерпели труды, и видели, как терпят другие, не делали выбора поспешно. По этой причине, а также по случайности жребия, у большей части душ происходит перемена

доброго на злое и злого на доброе (ибо если кто всякий раз, вступая в эту жизнь, всем сердцем ищет мудрости и если жребий выпадет так, что он окажется не из последних избирающих, то, по словам вестника, есть добрая надежда, что не только здесь он будет счастлив, но и путь его отсюда туда и обратно сюда будет не подземным и тернистым, но гладким и небесным).

Поистине, сказал он, стоило посмотреть, как души порознь выбирали себе жизни, — зрелище, право, жалостное, и смешное, и дивное; ибо выбирали они большею частью по обычаю прежней своей жизни. Так, поведал он, видел он, как душа, бывшая некогда Орфеем, избрала жизнь лебедя, ибо, возненавидев женский род за то, что женщины убили его, не желала родиться от женщины. Сказал он также, что видел душу Фамиры, избравшую жизнь соловья; видел и лебедя, который менялся, избирая жизнь человека, и других певчих тварей, поступавших так же. А душа, которой досталось двадцатое место, избрала жизнь льва: то была душа Аякса, сына Теламона, которая избегала стать человеком, ибо помнила суд о доспехах. Следом шла душа Агамемнона; и она тоже из вражды к человеческому роду, оттого что худо ей пришлось, взяла взамен жизнь орла. Душа Аталанты, получившая место посредине между первыми и последними, увидав великие почести, что выпадают на долю мужа, состязающегося на играх, не смогла пройти мимо и взяла ее. После нее увидел он душу Эпея, сына Панопея, переходящую в естество пряхи; а среди последних он увидел душу шута Терсита, облекающуюся в обезьяну. Случилось также, что душа Одиссея, которой выпало последнее из всех место, выступила вперед выбирать и, отрешившись от всякого честолюбия, ибо помнила прежние свои труды, долго ходила кругом, ища, и с великим трудом нашла жизнь тихого частного человека, лежавшую где-то в стороне, пренебреженную

прочими, и, увидав ее, сказала: „Будь я первой, я сделала бы то же самое“, — и взяла ее с великой радостью.

Равным образом и звери переходили в людей и друг в друга: неправедные — в диких, праведные — в кротких; да, всячески перемешивались они между собою.

И вот, когда все души избрали себе жизни согласно месту, доставшемуся каждой, они пошли по порядку к Лахесис; и она посылала с каждым ангела, которого он избрал, быть стражем его жизни и исполнителем избранного им; и ангел, приведя его сперва к Клото, подводит его под ее руку и под вращение кружащегося веретена и утверждает удел, который человек избрал в свой черед; затем от нее ангел вел его к Атропос, где она пряла; так делал он нити жизни человека непреложными.

Оттуда, сказал Эр, каждый, не оборачиваясь, шел прямо под престол Ананки, и когда каждый, до последнего, прошел сквозь него, все они вместе отправились на равнину Леты сквозь страшный палящий зной и стужу; а равнина эта лишена деревьев и всякой травы, какую рождает земля.

Он сказал, что, когда уже настал вечер, они расположились станом у реки Забвения, воду которой не удержит никакой сосуд. И всем надлежало выпить некую меру этой воды; но те, кого не хранила мудрость, пили больше меры; и, по мере того как каждый пил, он забывал все. Затем, сказал он, когда они уснули и настала полночь, раздался гром и сделалось землетрясение, и внезапно их понесло оттуда в разные стороны, рождаться во плоти, — они неслись, как падучие звезды. Сам же он не был допущен пить той воды; но каким образом и как он вернулся в свое тело, он не знал; только вдруг он открыл глаза, и вот — было утро, и он лежал на костре.

Так, о Главкон, повесть эта была спасена от гибели, и она спасет нас, если мы поверим ей; так переправимся мы благополучно через реку Леты и сохраним души наши неосквернеными.

Вот мой совет: будем верить, что душа бессмертна и способна вынести всякое зло и всякое добро, и будем всегда держаться пути, ведущего ввысь, и во всем упражняться в справедливости с разумением, дабы быть нам друзьями и самим себе, и богам — и пока мы пребываем здесь, и когда получим награды за нашу справедливость, подобно победителям на играх, что обходят всех, собирая свои дары; и дабы и здесь, и в тысячелетнем странствии, о котором я рассказал, было нам благо».

ЗАМЕЧАНИЯ

✦

I

Начнем с географии и космографии мифа.

Луг Судилища, лежащий между двумя отверстиями Тартара (входом и выходом) с одной стороны и двумя соответствующими отверстиями неба с другой, служит также местом встречи душ, которые возвращаются после тысячелетнего пребывания в Тартаре и на небе. С Луга они идут, все время по земной поверхности, пока не приходят к «свету, прямому, как столп, многоцветному, как радуга, протянутому с высоты сквозь все небо и всю землю». Этот Свет, как я полагаю, есть ось, вокруг которой обращается вся небесная система, а Земля, неподвижно утвержденная в средоточии системы, есть шар, лежащий на линии оси. Цель душ-странниц — то место на поверхности шара, где в том полушарии, в котором они находятся, ось вступает на свой воображаемый путь сквозь центр Земли, чтобы снова выйти наружу в противоположной точке другого полушария. Души, пришедшие в ту самую точку, где в их полушарии ось космоса входит в Землю, оказываются в месте, единственном из всех мест, где Закон, правящий всем, становится очевиден с первого взгляда: они видят Столп Света как Веретено Ананки. И тут вдруг картина, которую развертывает перед нами миф, меняется, как сцена во сне. Это уже не тот вид на космос изнутри, какой был у нас мгновение назад, когда мы стояли вместе со странниками на

поверхности Земли и смотрели вверх, на Столп Света в небе: теперь мы смотрим на космос снаружи, словно это оррерий — модель из вложенных одна в другую чаш или колец; и сама Ананка держит эту модель на коленях, а три Мойры сидят вокруг и вращают восемь чаш, и на краю каждой из них стоит Сирена, поющая в лад со своими сестрами. Но души-странницы стоят рядом и смотрят на это зрелище. Ведь они, как мы знаем, на пути от Луга к равнине Леты, а оба эти места лежат на поверхности Земли; выходит, что все-таки на Земле поставлен престол, на котором сидит Ананка, держа на коленях модель, которая, как и подобает подлинному созданию сна, есть разом и маленькая модель, и сам великий космос[1]. Здесь, пред лицом Ананки, восседающей на престоле, к душам-странницам обращается со своего возвышения пророк; затем они в очередь, назначенную жребиями, избирают жизни людей или зверей, разбросанные, по-видимому, у их ног в виде маленьких изображений[2]; затем идут к трем Мойрам, которые утверждают избранную каждым участь; затем одна за другой проходят под престолом Ананки, а оттуда все вместе идут через знойный, пыльный край, пока не приходят на равнину Леты, где не растет ничего зеленого, и к реке, воду которой не удержит никакой сосуд. Напившись этой воды — неразумные пьют ее сверх меры, — души засыпают; но в полночь бывает землетрясение и гром, и они внезапно, подобно падучим звездам, взлетают вверх, чтобы снова родиться в земных телах, в нашей части Земли.

[1] Позволю себе пояснить это свойство «создания сна» сновидением из пятой книги «Прелюдии» Вордсворта:

О поэзии и геометрической истине
И высоком их преимуществе — долгой жизни,
Изъятой от всякого внутреннего ущерба,

Я размышлял — о них прежде всего; и наконец,
Когда мои чувства поддались знойному воздуху,
Меня охватил сон, и я перешел в сновиденье.
Я видел простертую передо мной безбрежную равнину
Песчаной пустыни, всю черную и пустую,
И, когда я огляделся вокруг, тревога и страх
Подкрались ко мне, — и тут подле меня,
Совсем подле меня, явился странный образ,
Высоко восседавший на дромадере.
Он казался арабом из бедуинских племен:
Копье он держал, а под одной рукою —
Камень, в другой же руке — раковину
Несравненного блеска.
** * **
Араб сказал мне, что камень этот —
«Начала» Евклида; «А это, — сказал он, —
Нечто более ценное»; и при этом слове
Протянул раковину, столь прекрасную формой,
Столь сияющую цветом, и повелел,
Чтобы я поднес ее к уху. Я так и сделал
И тотчас услышал на неведомом языке,
Который я все же понимал, внятные звуки,
Громкий пророческий раскат гармонии —
Оду, изреченную в страсти…
** * **
Пока это звучало, — как ни странно это покажется, —
Я не дивился, хоть ясно видел,
Что одно — камень, а другое — раковина,
И ни разу не усомнился, что оба они — книги,
Всецело веря всему, что происходило.

[2] Думаю, что Платон мог заимствовать здесь свои «образцы жизней» (*та тон бион парадейгмата*) у обетных изображений ремесел и занятий, а также животных. «В Аргосском Герайоне, — говорит г-н Руз („Греческие обетные приношения“, с. 298), — найдены сотни животных из бронзы и глины: быки, коровы, волы и пастухи волов, козы, овцы, петухи, утки и другие птицы, среди них, быть может, лебедь». Эти животные (к которым можно прибавить лошадей, свиней, голубей) были, как полагает г-н Руз, либо жертвенными животными, либо первинами охотничьей добычи. О человеческих фигурках он говорит (с. 79): «По меньшей мере вероятно, что удачливый охотник, художник, ремесленник, торговец посвящал фигурку в своем обличье как благодарственный дар за успех в своем занятии». Если я верно помню, маленькая фигурка, в которой признали «философа», была найдена в гробнице «Аристотеля», открытой несколько лет назад близ Халкиды.

Рассказ Платона здесь в точности согласуется с народным верованием, которое считает Лету рекой, текущей целиком по земной поверхности, и никогда не причисляет ее к рекам Тартара[3]. Можно подумать, что Вергилий («Энеида», VI, 705, 714) помещает ее под землей; но его описание из-за сжатости страдает неясностью, и маловероятно, чтобы он добровольно отступил от освященного преданием авторитета в столь важном вопросе, как местоположение Леты. Его *некюйя* в целом восходит к источнику (Роде и Дитерих считают им «Нисхождение в Аид» — *катабасис эйс Хаду*), общему для него самого, Пиндара, Платона, Плутарха, Лукиана и (по мнению Дитериха, с которым здесь, однако, не согласен Роде)[4] для сочинителей неких надгробных надписей, которые я опишу в следующем разделе; и там, где Лета появляется у кого-либо из этих авторов, она, насколько я знаю, никогда не выступает как одна из преисподних, или подземных, рек. Впрочем, всякое разумное сомнение в правоверии Вергилия, по-видимому, исключено его указанием, что у равнины, где близ берегов Леты собираются души, которым предстоит родиться вновь, есть свое солнце («Энеида», VI, 641). Очевидно, она лежит

где-то на поверхности земли — автор «Аксиоха», вероятно, сказал бы: в противоположном полушарии Земли.

[3] См.: Тиманн, «Платоновская эсхатология», с. 18.

[4] Дитерих, «Некюйя», с. 128 и сл., 185; Роде, «Психея», т. II, с. 217.

II[5]

Цель этого раздела — указать на одну подробность — два потока, Эвною и Лету, в Земном Раю («Чистилище», XXVIII), — в которой видение Чистилища у Данте воспроизводит, думаю, независимо, отличительную черту того орфического обряда и той орфической мифологии, которым Платон во многом обязан своим изображением *катарсиса* души как процесса забвения и припоминания — как ряда переселений, через которые частности чувственного мира, беды и грехи плоти забываются или остаются позади, а всеобщие идеи, долго затемненные, наконец припоминаются так ясно, что уже никогда больше не могут быть забыты и становятся вечным достоянием души, окончательно освободившейся от тела и вернувшейся на свою звезду.

[5] Следует упомянуть, что этот раздел был написан, а суть его изложена в публичной лекции, а также прочитана в одном частном обществе, до появления «Пролегомен к изучению греческой религии» мисс Харрисон и ее «Вопроса» в «Классическом обозрении» за февраль 1903 г., с. 58.

Присутствие рек, и в особенности Леты, в Земном Раю Данте нетрудно объяснить литературными источниками, доступными ему. С одной стороны, описание Эдема в Книге Бытия могло подсказать общую мысль о реках, опоясывающих Земной Рай[6]; с другой стороны, близость Чистилища к Земному Раю делает естественным, чтобы одной из этих рек была Лета — та, к которой первой приходит поднимающийся из Чистилища. Испить из Леты,

согласно шестой книге «Энеиды» и ходячей мифологии, — это действие, которым завершают срок очистительного искуса души, готовые вновь войти в плоть. Помещая Земной Рай на вершине высокой горы, Данте следовал распространенному средневековому верованию; и хотя, помещая Чистилище на склонах этой горы, он, по-видимому, черпал из собственного воображения, было естественно и согласно с ходячей мифологией поместить его именно там, рядом с Земным Раем, или Элизием; ибо Лета шестой книги «Энеиды», очевидно, находится в той же области, что и Элизий:

Видит Эней между тем в долине укромной
Рощу уединенную, шелест кустов лесных
И Летейский поток, что течет вдоль мирных обителей[7].

[6] См.: Вернон, «Чтения о „Чистилище“», т. II, с. 285–293. Лета опоясывает Земной Рай со стороны Земли, Эвноя — со стороны неба.

[7] Вергилий, «Энеида», VI, 703.

Итак, присутствие Леты, очистительного потока, в Земном Раю Данте легко объясняется ссылкой на доступные ему мифологические авторитеты. Но сочетание Эвнои, потока Памяти, с Летой, потоком Забвения, так объяснить, по-видимому, невозможно. Общепринятая мифология знает одну лишь Лету. Маловероятно, чтобы Данте слышал о двух потоках орфического культа — Лете и Мнемосине; во всяком случае, пока нет свидетельств, что он о них слышал, лучше предположить, что совершенно естественный образ потока Памяти рядом с потоком Забвения пришел ему на ум сам собой, как приходил и другим, кто, подобно ему, глубоко стремился найти выражение своей надежде на *катарсис*.

За двумя потоками орфического культа, которые так близко напоминают Лету и Эвною Данте, мы должны обратиться к надгробным надписям, упомянутым в конце предыдущего раздела. Это наставления о загробном пути, который предстоит совершить посвященным, написанные гекзаметром на золотых табличках, найденных в могилах в Фуриях и Петелии в Южной Италии и хранящихся ныне в Британском музее. Эти таблички описал Компаретти в «Журнале эллинских исследований», т. III, с. 111 и сл., а напечатал Кайбель в своих «Греческих надписях Сицилии и Италии», с. 157. Кайбель относит их к III или IV веку до н. э. Я приведу ту, что была найдена в Петелии[8]. Она дает наставления посвященному, который надеется выйти из круга воплощений — «и выйти из круга, и отдохнуть от зла»[9], — пройдя полное очищение. Такой человек, говорят стихи, должен избегать источника по левую руку, близ которого растет белый кипарис, — очевидно, воды Леты, хотя табличка ее не называет. Очищенная душа *миста* должна повернуть направо, к холодной воде Мнемосины. К стражам источника она должна обратиться с установленными словами: «Я дитя Земли и Неба; я иссохла от жажды; я погибаю; дайте мне испить холодной воды из источника Памяти». И стражи дадут ему напиться из священного источника, и он будет перенесен, чтобы вечно обитать с героями:

Слева от дома Аида найдешь ты источник,
Подле него же стоит кипарис белоствольный.
К этому ты источнику даже близко не подходи.
Также найдешь ты другой: из озера Мнемосины
Хладная льется вода, а пред нею стоят стражи.
Молви: «Дитя я Земли и звездного Неба,
Род же мой — небесный; это знаете вы и сами.
Жаждой иссохла я и погибаю; дайте ж скорее

Хладной воды, что струится из озера Мнемосины».
Сами они тебе дадут испить из божественного источника,
И тогда ты будешь царствовать среди прочих героев.

[8] Дальнейшее описание Петелийской таблички (в Британском музее, Зал золотых изделий, витрина H) и других орфических золотых табличек (например, Элевтернской таблички с Крита, находящейся в Национальном музее в Афинах) читатель найдет в «Пролегоменах к изучению греческой религии» мисс Харрисон, с. 573 и сл., с приложением г-на Г. Г. А. Мюррея, с. 660 и сл.

[9] См.: Лобек, «Аглаофам», с. 800.

Миф об Эре, правда, отличается от Петелийской таблички тем, что говорит о тех, кому еще предстоит пить из Леты и вновь родиться во плоти, а не о тех, кто совершенно очистился, пьет из Мнемосины и так вступает в вечный покой бестелесного состояния; и все же в платоновском мифе есть черта, напоминающая нам, что совершаемый путь — тот же, что и путь, который должен был пройти орфический *мист* с золотой табличкой в руке. Путь к равнине Леты, согласно платоновскому мифу, лежит через сухой, знойный край, и искушение слишком глубоко припасть к воде Леты сильно, и не до конца очищенной душе нужна мудрость, чтобы ему противостоять. Точно так же очищенного *миста* его табличка предостерегает не утолять жгучую жажду из Леты, потому что холодная вода Мнемосины рядом. Испить из Леты — действие, которым заканчивается каждый очередной срок очистительного искуса; испить из Мнемосины — действие, завершающее весь ряд сроков этого искуса. Оба потока, или источника, находятся в том месте — на поверхности земли, а не под землей, — куда души идут для того, чтобы оттуда либо быть перенесенными на Истинное Небо, либо быть посланными назад, чтобы вновь родиться в этом мире. Подобно этому Данте помещает два эти потока рядом на вершине

горы Чистилища: Лета течет на запад и на север по левую руку от того, кто стоит к югу от их общего истока, лицом на север, а Эвноя течет на восток и на север по правую его руку. Данте, которому не нужно было излагать свое учение о *катарсисе* в форме мифа о переселении душ, заставляет очищенную душу, прежде чем она поднимется с горы Чистилища на небо, испить из Леты лишь однажды, по завершении всех ступеней очищения, — чтобы она забыла свои грехи; а затем из Эвнои — чтобы она сохранила память о своих добрых делах («Чистилище», XXVIII, 130). Грехи после покаяния изглаживаются и прощаются так полно, что грешник даже не помнит, что грешил; но, с другой стороны, он не начинает свое небесное существование чистой доской, *tabula rasa*: непрерывность его сознательной жизни сохраняется памятью о добрых делах, которую он удерживает. Здесь Данте излагает ту самую мысль, на которой покоится платоновское учение об *анамнесисе*. Именно плоть с ее грехами забывает философ в «Федре»; но вещи ума — истину и добродетель — он помнит все яснее и яснее, совершая свое очищение как приверженец истинных «таинств»: «Поэтому только разум философа окрыляется: ведь он всегда, по мере сил, памятью пребывает при том, при чем пребывая бог божествен[10]. Лишь человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» («Федр», 249 с). Параллель между философом, который «всегда, по мере сил, памятью пребывает при том, при чем пребывая бог божествен», и очищенным *мистом*, который в конце концов пьет из источника *Мнемосюне*, Памяти, явно присутствует здесь в уме Платона, как заметили Дитерих («Некюйя», с. 113, 122) и другие[11]. Точно так же в «Федоне» (114 с) он говорит: «те, кто достаточно очистился философией, живут впредь вовсе без тел», — говоря о

тех, кто переносится из Земного Рая в Небесный, то есть с Истинной Поверхности Земли, или с Островов блаженных, «в обиталища еще прекраснее этих».

[10] См. примечание Томпсона о конструкции *прос экейнойс*.

[11] Дитерих («Некюйя», с. 122) говорит: «Мифы Платона во всем, что позволяют нам проверить сохранившиеся остатки, согласуются с табличками из Фурий и Петелии: и в тех и в других — небесное происхождение душ, мучительный круговорот, искупление вины за давние грехи, вступление на поля блаженства (Персефона, правда, у Платона совершенно отступает в тень); направо, как в платоновском „Государстве“, так и по надписям, идут те, кого ждет награда, а налево — наказуемые; Лета в обоих преданиях — слева. Не следует ли нам теперь понять намеки Платона на *мнеме*, память блаженных душ философов, — „ибо памятью он всегда пребывает при том“ („Федр“, 249 с), — и тут же рядом наименование учения „совершенными таинствами“? Это то же самое, что сказано о Пифагоре, будто он всегда владел *мнеме* (см. особенно Диоген Лаэртский, VIII, 4). Там лишь отвлеченно сказано то, что источник Мнемы должен означать конкретно, мифически и символически. Воспоминание о том, что душа некогда видела в своей божественной отчизне, помогает ей освободиться; кто его обретает, тот освобожден. Не слишком ли смело было бы находить в этом, очевидно гораздо более древнем, представлении южноиталийских мистерий, которое лишь теперь, через эти таблички времени Платона или несколько более поздние, выходит для нас на свет, один из источников платоновского учения об *анамнесисе*? Здесь это можно лишь наметить, иначе обнаружилось бы, что это учение мистерий вообще имело куда большее влияние на всю психологию, более того — на все учение об идеях, чем можно было бы предположить».

Позволю себе отметить здесь мимоходом любопытную точку соприкосновения между платоновским изображением *катарсиса*, совершающегося через ряд переселений души, и изображением его у Данте как восхождения с уступа на уступ горы Чистилища. В мифе об Эре Платон говорит, что души приходят к Лете вечером, пьют воду и засыпают, а в полночь бывает гром и землетрясение, и они взлетают, как падучие звезды, чтобы снова родиться во плоти. Подобно этому Данте рассказывает («Чистилище», XX и XXI), что, когда душа в ходе своего очищения переходит на более

высокий уступ, гора Чистилища сотрясается и раздается громкий клик духов, славящих Бога. Душа поэта Стация, только что перешедшая на более высокий уступ, так объясняет это Данте («Чистилище», XXI, 58 и сл.). Гора, говорит она,

Дрожит, когда какой-нибудь дух почувствует, что он
Так очистился, что может встать или двинуться,
Чтобы подняться; и следует такой громкий клик.
** * **
И я, что в этой каре пролежал
Пятьсот лет и больше, лишь теперь ощутил
Свободное желание лучших краев. Оттого ты почувствовал,
Как дрогнула гора, и слышал, как благочестивые духи
По всем ее пределам возносят хвалу
Владыке-Господу, которого я молю их радость
Ускорить[12].

[12] «Чистилище», XXI, 58 и сл., в переводе Кэри.

Землетрясение и шум кликов, сопровождавшие переход души Стация на более высокий уступ, сравниваются с сотрясением Делоса, когда Латона «легла, чтобы родить двух близнецов — Очи Неба», и с «песнью, впервые услышанной на поле Вифлеемском». Землетрясение и великий шум — грома или кликов — связаны, таким образом, и у Платона, и у Данте с новым рождением. Восхождение душ с уступа на уступ горы Чистилища есть ряд духовных новых рождений и соответствует у Данте ряду новых воплощений в мифологическом изображении учения о *катарсисе* у Платона.

То, что орфическая мифология двух источников, Леты и Мнемосины, в мире усопших — засвидетельствованная золотой табличкой — возникла из обряда, который совершали те, кто

вопрошал прорицалища мертвых, делается вероятным благодаря месту у Павсания (IX, 39), которого Данте, разумеется, знать не мог, где описан способ вопрошать Трофония в Лебадее. Жрецы Трофония, прежде чем отвести вопрошающего в прорицалище, ведут его к неким источникам, Лете и Мнемосине, которые находятся совсем близко друг от друга — «а они совсем рядом друг с другом». Сначала он должен испить из Леты, чтобы забыть все, о чем думал прежде; затем — из Мнемосины, чтобы получить силу помнить то, что увидит, когда спустится в пещеру Трофония. Связь между мифологией Нисхождения в Аид и обычаем вопрошать прорицалища мертвых, подобные прорицалищу Трофония, очевидна. Эней спускается в Аверн для того, чтобы вопросить своего отца Анхиза; и даже обитатели дантова Ада (например, Фарината, «Ад», X) обладают даром пророчества.

Подытожим достигнутое до сих пор. Данте был верен мифологическим данным, бывшим в его распоряжении, когда поместил Лету в Элизии, или Земном Раю, либо близ него, и сделал ее потоком не подземным, а текущим по поверхности Земли; но нет никаких свидетельств того, что он имел какое-либо понятие об орфической мифологии двух потоков, какой мы находим ее в петелийской надписи. Нельзя предположить и того, что он знал упоминание Павсания (IX, 39) о потоках Леты и Мнемосины у входа в пещеру Трофония[13]. Вернее всего допустить, что Данте, взяв общую мысль о потоках, окружающих Земной Рай, из Книги Бытия, а мысль о Лете как одном из этих потоков — из шестой книги «Энеиды», мог совершенно независимо от мифологического предания прийти к весьма естественной мысли о потоке Памяти в противоположность потоку Забвения, хотя его описание свойств Эвнои как потока Памяти, бесспорно,

напоминает платоновские и неоплатонические места, в которых процесс *катарсиса* отождествляется с процессом *анамнесиса*.

[13] Возможно, он видел Плиния, «Естественная история», XXXI, 15. О знакомстве Данте с Плинием см.: Тойнби, «Словарь Данте», статья «Плиний», а также его «Указатель авторов, цитируемых Бенвенуто да Имола в его комментарии к „Божественной комедии“», в «Ежегодном отчете Дантовского общества» (Кембридж, Массачусетс), 1900, статья «Плиний».

Относительно имени Эвноя (имени, не слишком явно подходящего для потока Памяти) у меня есть предположение, которое, если и ведет в верном направлении, то, быть может, не очень далеко. Предлагаю его, однако, чего бы оно ни стоило, как вклад в трудный вопрос. Мое предположение состоит в том, что употребление Данте имени Эвноя может быть как-то связано с понятием *refrigerium* — прохлады, освежения, — которое, по-видимому, проникло в христианскую литературу[14] из ранних христианских эпитафий, воспроизводящих «холодную воду» (*псюхрон гюдор*) языческих эпитафий. Так, у нас есть языческие эпитафии вроде следующих, изданных Кайбелем и упоминаемых Дитерихом в его «Некюйе» и Роде в его «Психее»: «Да даст тебе холодной воды владыка усопших Аидоней» (Кайбель, «Греческие надписи», 1842); «Будь бодр душою, и да даст тебе Осирис холодной воды» (Кайбель, «Греческие надписи», 1488); «Богам-манам. Юлия Политика. Да даст тебе Осирис холодной воды» (надпись, найденная на Номентанской дороге в Риме, латинскими буквами по-гречески; Кайбель, «Греческие надписи», 1705; ср.: Дитерих, «Некюйя», с. 95); и такие христианские эпитафии (приводимые Дитерихом, «Некюйя», с. 95, и Роде, «Психея», т. II, с. 391), как «в прохладе и мире душа твоя», «Бог да прохладит тебя», «дух твой да прохладит Господь».

Итак, я предполагаю, что имя Эвноя — *эвнойя*, благорасположение, *benevolentia* — было избрано Данте или, вернее, неизвестным авторитетом, у которого он его заимствовал, чтобы показать, что через воду этого потока Бог милостиво ниспосылает дар — дар прохлады, *refrigerium*: «Да даст тебе холодной воды владыка усопших Аидоней», «Господь да прохладит тебя». Эвноя Данте означала бы, таким образом, Поток Милосердия и Благодати Божией.

Принимая во внимание вероятное происхождение христианского *refrigerium* (мысль о котором дает себя почувствовать в строках, которыми кончается «Чистилище») через эпитафии от орфической «холодной воды», я склонен думать, что более непосредственный источник дантовой Эвнои надо искать в христианских эпитафиях. Если бы это слово нашлось там в связи с *refrigerium*, мы могли бы с некоторой уверенностью заключить, что оно встречалось и в орфических эпитафиях[15].

---

[14] Тертуллиан («Апологетик», XXXIX), говоря о вечере Господней, пишет: «этим подкреплением мы помогаем всем неимущим»; а у Данте («Рай», XIV, 27) есть: «прохлада вечного дождя».

---

[15] В «Вопросе» в «Классическом обозрении» за февраль 1903 г., с. 58, о котором говорилось выше, мисс Харрисон предложила конъектуру *Эвнойяс* в надписи Кайбеля, «Греческие надписи Сицилии и Италии», 642. В заметке «Источник дантовой Эвнои» в «Классическом обозрении» за март 1903 г., с. 117, 118, отвечая на «Вопрос» мисс Харрисон, я писал: «Пока не доказано, что *Эвнойяс* мисс Харрисон принадлежит подлинному тексту надписи Кайбеля, „Греческие надписи Сицилии и Италии“, 642, и пока не показано, что речь в этой надписи с несомненностью идет об орфическом Источнике Мнемосины, достаточно будет признать, что орфический писатель III века до н. э. мог весьма естественно сказать о стражах Источника Памяти, что они благосклонны к тем *мистам*, которым даруют холодную воду, или *refrigerium*, и мог весьма естественно назвать самый этот источник „источником Благорасположения“ — Источником Милосердия».

После того как это было написано, ссылка в «Литургии Митры» Дитериха (1903), с. 74, прим. 1, напомнила мне, что Плутарх в сочинении «Об Исиде и Осирисе», гл. 47, говорит, что персидский бог Ормузд создал шесть богов, первый из которых — бог благорасположения, *эвнойи*: «Ормузд, рожденный из чистейшего света, и Ариман, рожденный из мрака, воюют друг с другом. И один создал шесть богов: первого — бога благорасположения, второго — истины, третьего — благозакония, а из остальных одного — мудрости, другого — богатства, третьего — творца радостей, сопутствующих прекрасному; другой же создал им как бы соперников, равных числом». Здесь, как я полагаю, «первый» — первый, если считать от самого Ормузда; так что бог благорасположения был бы последним, которого достигает восходящая душа посвященного на своем пути вверх по митраической «семивратной лестнице» (*климакс гептапюлос*). Странное совпадение: последней ступенью дантовой лестницы очищения — горы Чистилища — также оказывается Эвноя, Благорасположение, пройдя которую его *мист* становится

Чист и готов подняться к звездам.

Мисс Харрисон («Пролегомены», с. 584) ссылается на надгробные надписи со словами «ради благорасположения и памяти». Это, по-моему, значит лишь «с любовью и памятью» и едва ли может дать ключ к загадке дантовой Эвнои, равной Мнемосине.

III

Гора Чистилища у Данте обладает чертами, свойственными Островам блаженных, или обителям «на земле», равнине Леты и Тартару, как эти места описаны в мифах Платона. Земной Рай на эфирной вершине горы Чистилища соответствует обителям «на земле» — «на Истинной Поверхности Земли». Лета, как и Эвноя, находится на вершине горы Чистилища; а очистительное наказание, которое в Тартаре Платона несут те, кто не безнадежно порочен, отчасти соответствует покаянию, совершаемому на различных карнизах, или уступах, дантова Чистилища. Взглянув на строение мифа об Эре в целом, мы можем сказать, что перед нами в этом мифе набросок «Божественной комедии», полной, со

всеми ее тремя частями — «Адом», «Чистилищем» и «Раем». «Ад» написан несколькими штрихами там, где описаны муки Ардиея. «Чистилище» дано подробнее — не только в упоминании о том, что выстрадали за время своего заточения вышедшие из Тартара, но и в рассказе о шествии этих душ к престолу Ананки, о выборе ими новых жизней и о дальнейшем пути к воде Леты: все эти испытания, ведущие, как они ведут, к рождению во плоти, *генесису*, суть части очистительного искуса. Наконец, «Рай» мифа об Эре мы находим в видении оррерия — маленькой модели великой вселенной, с помощью которой астрономическая теория века Платона — по существу та же, что и теория века Данте, — наглядно показана и представлена в форме, которая говорит поэтическому воображению и все же — так думал Платон — научно верна. Эта древняя астрономия, впервые опоэтизированная Платоном, и впрямь сыграла заметную роль в истории поэзии. Ею проникнут «Рай» Данте — он претворяет ее в поэзию и все же оставляет «научной»; и Мильтон, хотя и был знаком с системой Коперника, в «Потерянном рае» держится старой астрономии с ее концентрическими сферами, обращающимися вокруг Земли[16]. Но, говоря, что «Рай» Данте — благороднейший из всех эсхатологических мифов — проникнут древней астрономией, претворяет ее теорию небес в поэзию и все же оставляет ее «научной», мы не должны забывать, что теория эта дошла до Данте уже тронутой поэзией благодаря влиянию, которое обычно не считают поэтическим, но которому, однако, переложение Данте во многом обязано своим поэтическим действием. Я говорю о влиянии Аристотеля. Он вложил поэзию в астрономию, когда объяснил обращения сфер тем, что их движет притяжение Бога — Возлюбленнейшего, Который с сильным желанием влечет все к Себе (см. «Метафизика», XII, 7; «О небе», II,

2; и примечание г-на А. Дж. Батлера в книге «Рай Данте», с. 8). Это Аристотель диктует первую строку «Рая» —

Слава Того, Чьей силой движется все[17],

и именно учением — или поэзией — Аристотеля «Рай» заканчивается:

Здесь изнемогла высокая фантазия;
Но воля все катилась дальше, словно колесо
В ровном движении, движимая Любовью,
Что движет Солнце в небе и все звезды[18].

Аристотелево учение — или поэзия[19] — этих строк полностью изложено в «Пире», II, 4:

> Есть девять движущихся небес, и порядок их расположения таков: первое, которое считается, — небо Луны; второе — то, в котором Меркурий; третье — Венеры; четвертое — Солнца; пятое — Марса; шестое — Юпитера; седьмое — Сатурна; восьмое — небо звезд; девятое — то, которое можно воспринять лишь по упомянутому выше движению и которое называется кристаллическим, или прозрачным, то есть всецело проницаемым для света. Но вне всех этих небес католики полагают небо Эмпирей, что значит то же, что небо Пламени, или светоносное; и полагают его неподвижным, поскольку оно имеет в себе, в каждой своей части, все, чего требует его материя. И вот причина, по которой перводвижимое (*primum mobile*) имеет быстрейшее движение: из-за пламенного желания, которое каждая его часть испытывает, чтобы соединиться с каждой частью этого божественнейшего неподвижного неба, оно вращается внутри него с таким вожделением, что скорость его почти непостижима. И это неподвижное и мирное небо есть место того Высочайшего Божества, Которое одно в полноте созерцает Себя. Это место

блаженных духов, как того хочет святая Церковь, которая не может лгать; и это же, по-видимому, разумеет Аристотель, для того, кто понимает его правильно, в первой книге «О небе»[20].

[16] См.: Мэссон, «Поэтические произведения Мильтона», т. I, с. 89 и сл.

[17] «Рай», I, 1.

[18] «Рай», XXXIII, 142–145.

[19] Против высказанного здесь взгляда — что учение Аристотеля о Боге есть «поэзия» — читатель может обратиться к любопытной статье г-на Ф. К. С. Шиллера «Понятие *энергейя акинесиас*» (деятельности неподвижности) в журнале «Майнд», октябрь 1900 г., перепечатанной в исправленном и расширенном виде под заглавием «Деятельность и субстанция» как очерк XII в книге г-на Шиллера «Гуманизм» (1903).

[20] Перевод А. Дж. Батлера из «Спутника по Данте» Скартаццини, с. 420.

Это *мифос* — такой же подлинный *мифос*, как веретено Ананки в видении Эра; и Данте вполне это признает в «Пире» (II, 3), где говорит, что хотя об истине этих вещей можно знать немногое, но и то немногое, что способен познать человеческий разум, доставляет больше наслаждения, чем все достоверности чувств.

Перейду теперь к другому вопросу. *Нотон*, то есть сплошную поверхность, которую образуют края, или губы, вложенных друг в друга пряслиц планетария («Государство», 616 e), иные отождествляют с *нотон урану* — «хребтом неба» — из «Федра», 247 c, то есть с наружной стороной самой внешней сферы чувственного космоса, на которую выходят души-колесницы и откуда им открываются сверхчувственные идеи. Отсюда делают вывод, что место, где души мифа об Эре собираются перед престолом Необходимости и где они избирают себе новые жизни, прежде чем двинуться дальше, к равнине Леты, лежит вне чувственного космоса.[1] Я не думаю, чтобы этот вывод был

несомненен или хотя бы вероятен. То, что видят души-странницы в «Государстве», — это, по-моему, модель космоса, и притом модель старомодная, с кольцами вместо сфер,[2] а вовсе не наружная сторона действительного космоса. В созерцании этой модели, или планетария, перед нами, собственно, видение внутри более широкого видения, каким является весь миф об Эре. Души-странницы все еще находятся где-то в чувственном космосе — более того, где-то на поверхности Земли. Здесь, на поверхности Земли, им являются Необходимость, три Мойры и все прочее шествие — «в образе призрака», подобно тому как святые являются Данте в низших сферах, где на самом деле они не пребывают.[3] Стоя в этом месте на поверхности Земли — быть может, на противоположной, антиподной ее стороне, — души-странницы видят на коленях Необходимости модель космоса, где губы колец образуют сплошную поверхность. Правда, в «Федре» души, которым предстоит родиться, действительно посещают хребет неба и созерцают оттуда занебесную область (*гиперураниос топос*); но в «Федре» у этих душ есть крылья, и они могут взлетать к «пламенеющим стенам мира», тогда как в мифе об Эре души бредут пешком. Это, как мне кажется, большая разница. Толкуя подробности платоновского мифа, всегда полезно принимать в расчет присущую поэту-философу силу точного зрительного представления, в которой с ним можно сравнить одного лишь Данте. Поэтому я думаю, что в мифе об Эре души, которым предстоит родиться вновь, хребта неба на деле не посещают.

[1] См.: Р. Л. Неттлшип, «Философские лекции и наследие», т. II, с. 361, примеч. 3.

[2] «Государство», 616 d; см.: Бернет, «Ранняя греческая философия», с. 202, и вообще § 78. *Сфондилы*, как указывает профессор Бернет, — не сферы, а кольца, то, что Парменид (усвоив пифагорейскую мысль) называет *стефанами*, венцами.

По схеме сфондилов Земля и небеса не шарообразны, а кольцеобразны. Поскольку астрономия, которую принимал Платон, несомненно, считала Землю шаром внутри шарообразного космоса (см.: Целлер, «Платон», англ. пер., с. 379), приходится заключить, что система колец, или сфондилов, в «Государстве», 616, есть лишь модель — либо старомодная пифагорейская, либо новейшая, но такая, где от каждой сферы изображена только половина, чтобы был виден внутренний «механизм». Что астрономическими моделями пользовались, мы знаем из «Тимея», 40 d, где говорящий замечает, что без помощи модели неба пытаться описать некоторые движения было бы напрасно; ср. также: Фабриций, «Греческая библиотека», кн. IV, с. 457 и след., об астрономических моделях в древности. О ширине ободов сфондилов см. примечание г-на Адама к 616 e и приложение VI. Хотя мнение, опирающееся на «прежнее и более древнее чтение», о котором упоминает Прокл, — будто ширина ободов сфондилов соразмерна, но не равна поперечникам планет, — и правдоподобно, все же лучше, кажется, считать, что шириной ободов обозначены предполагаемые расстояния между орбитами.

[3] «Рай», IV, 34 и след. Ср. «Одиссея», XI, 600: «Вслед за ним я узрел Гераклову мощь — его призрак; сам же он пребывает меж бессмертных богов».

Как бы то ни было, область хребта неба, описанная в «Федре», есть либо действительное обиталище очистившихся — тех, кто испил из Мнемосины и «помнит всегда», — либо находится в тесном соприкосновении со звездами («Тимей», 42 b), которые и суть их действительные обиталища. Это «философы», перенесенные с «истинной поверхности Земли», как мы читаем в «Федоне» (114 c): «те, кто как должно очистился философией, живут впредь вовсе без тел и приходят в обиталища еще прекраснее этих, описать которые нелегко, да и времени теперь на то недостанет». Обиталище этих очистившихся — в сверхчувственной области или в виду ее — соответствует эмпирею, недвижному небу Данте, десятому и самому внешнему небу, где блаженные действительно обитают, хотя поэту, по мере его восхождения, они являются «в образе призрака» во всех девяти движущихся сферах.[4]

[4] «Рай», IV, 28–39. Появление того или иного святого в той или иной движущейся сфере указывает на его (или ее) место в ступенчатой иерархии эмпирея, недвижного неба, где все святые имеют свое действительное обиталище. Святой, который является Данте в сфере Луны, например, занимает в эмпирее место ниже того, кто является ему в сфере Юпитера.

Этот раздел моих замечаний о мифе об Эре я хочу закончить несколькими словами о мнении, которое отстаивает г-н Адам в примечании к «Государству», 617 b, 11:

> «На коленях Ананки». — Платон хочет, чтобы мы представляли себе Необходимость восседающей в средоточии вселенной. Мысль эта, вероятно, пифагорейская; ибо Парменид, который в этой части своей системы примыкает к пифагорейцам (Целлер, 5-е изд., т. I, с. 572), говорит о срединной Ананке как о причине всякого движения и рождения; см.: Дильс, «Греческие доксографы», 335, 12 и след.: «а из смешанных (то есть венцов) самый срединный есть для всех них родитель всякого движения и рождения; его он именует и божеством-кормчим, и ключарем, Правдой и Необходимостью»; и Целлер, там же, с. 577, примеч. 3 (Целлер отождествляет эту Ананку с центральным огнем пифагорейцев). Та же школа, по-видимому, учила и тому, что Ананка окружает мир и держит его в целости (Дильс, там же, 321), и Целлер полагает, что Платон воспользовался здесь именно этой внешней Анакой (там же, с. 434, примеч. 3). Но совершенно ясно, что Ананка у Платона находится посередине.

Я согласен с г-ном Адамом, когда он отвергает мнение Целлера, будто Платон воспользовался здесь внешней Анакой, и когда полагает, что Ананка у Платона находится посередине. Но посередине чего? Не в пифагорейской середине вселенной, ибо там не Земля, а центральный огонь. Престол Ананки Платон, несомненно, помещает либо на Земле, либо внутри Земли, которая находится в середине его вселенной. Г-н Адам с

излишней, смею думать, приверженностью к словесной точности (*акрибологии*) утверждает, что престол находится внутри Земли, а не на ее поверхности. «Если свет „прям, как столп“, — пишет он (примечание к 616 b, 13), — и простирается „через все небо и Землю“, то, поскольку Земля находится в середине вселенной, „середина света“ придется на центр Земли. Никакое другое толкование слов „посреди света“ не будет ни естественным, ни легким. Выходит, стало быть, что к концу четвертого дня по выходе с луга души находятся в средоточии и вселенной, и Земли, как полагают, среди прочих, Шнейдер и Дональдсон; и это мнение согласуется также с некоторыми из важнейших черт остальной части повествования».

Мое мнение таково: престол Необходимости стоит на поверхности Земли, в том месте, где столп света — ось, вокруг которой обращается космос, — касался, как видели души-странницы по мере приближения, земли; видели — и при этом знали (что так свойственно сновидениям), что он проходит сквозь Землю и выходит наружу в антиподной точке. Я не думаю, что следует так настаивать на словах «посреди света», как это делает г-н Адам. Не говоря уже о том, что пифагорейская, или парменидовская, срединная Ананка находилась не в центре Земли, вся обстановка мифа и общая его верность мифологическому преданию, на мой взгляд, говорят против того, чтобы помещать, как это делает г-н Адам, платоновский престол Необходимости в центре Земли. Миф начинается с того, что души пришли на луг — одни из-под земли, другие сверху, с «неба». Луг, несомненно, находится на поверхности Земли. Путь их оттуда к престолу Необходимости, очевидно, пролегает по поверхности Земли: над ними небо; приближаясь к столпу света, они видят его в небе перед собою целый день — четвертый день своего

перехода. Нет и намека на то, чтобы в этот день они спускались в Тартар, дабы достичь «середины света» в центре Земли. Те из них, кто вышел из Тартара, остаются вне его и обратно в него не идут. И те, кто вышел из области, названной *уранос*, «небо», также остаются вне этой области. Поэтому если я прав, отождествляя *уранос* «Государства» с «истинной поверхностью Земли» из мифа «Федона», то г-н Адам не может быть прав, когда говорит (616 b, 11; ср. примеч. к 614 c), что «Платон, по всей вероятности, мыслит луг где-то на истинной поверхности Земли, описанной им в мифе „Федона“, и, по-видимому, именно по этой поверхности души и продвигаются, пока не завидят свет». И истинная поверхность Земли, и Тартар, по моему мнению, были одинаково оставлены позади, когда души достигли луга. Теперь души идут «третьим путем», который ведет под открытым небом мимо престола Необходимости, а затем мимо реки Леты — к рождению. Реки Леты нет в перечне подземных, или преисподних, рек, данном в «Федоне»;[5] мифологическое предание (которого держится даже Данте, как мы видели) помещает ее под открытым небом — вероятно, под небом *нижнего* мира, антиподного полушария Земли. А слова «понеслись вверх, к рождению, мечась, словно звезды» (621 b), из которых г-н Адам (ссылаясь на «Энеиду», VI, 748 и след.) выводит, «что души перед самым новым воплощением находятся под землей», кажутся мне, напротив, вполне согласными с мнением, что, расположившись станом у реки Леты, души находятся на поверхности Земли, под открытым небом, в высоту которого они и взмывают в разные стороны, словно падучие звезды, — картина, право, неуместная, если бы они находились внизу, в какой-то пещере в центре Земли.

[5] Олимпиодор («Схолии к „Федону“») связывает перечень подземных рек с орфическим преданием: «четыре реки, переданные по преданию Орфея,

соответствуют в двух противоположениях четырем подземным стихиям и сторонам света: Пирифлегетон — огню и востоку, Коцит — земле и западу, Ахеронт — воздуху и югу. Так расположил их Орфей, сам же он сопоставляет Океан с водою и севером». Реки Леты здесь нет. Рошер (статья «Лета») приводит следующие упоминания о Лете: Симонид, «Эпиграммы», 184 (по Бергку), — это первое упоминание, но авторство сомнительно; Аристофан, «Лягушки», 186; Платон, «Государство», 621; Плутарх, «Утешение к Аполлонию», гл. 15, в цитате из драматического писателя; Вергилий, «Энеида», VI, 705, 715; Лукиан, «О скорби», §§ 2–9; «Разговоры в царстве мертвых», 13, 6; 23, 2; Овидий, «Письма с Понта», II, 4, 23.

Словом, все действие мифа об Эре, начиная со встречи двух сонмов душ на лугу, происходит над землей, под открытым небом. Издали они видят столп света, сходящий сквозь небо к Земле; и так как Платон, сновидец этого мифа, узнает в этом столпе ось космоса — причину его необходимых обращений, — то, когда души приходят к подножию столпа, — о чудо! — перед ними уже не столп, сходящий сквозь небо, а сама Необходимость, восседающая на Земле, на своем престоле, и на коленях у нее вращается модель космоса.

Есть еще один вопрос, в котором я вынужден разойтись с г-ном Адамом. «Ясно, — говорит он (примечание к „Государству“, 616 c), — что свет не только проходит через средоточие вселенной, но, поскольку он скрепляет небеса, подобно подпояскам военных кораблей, огибает и внешнюю поверхность небесной сферы», то есть концы света, огибающего внешнюю поверхность, введены внутрь сферы и, соединяясь посередине, образуют столп. Мне кажется, что здесь из военного корабля, или триеры, извлекают слишком много. Довольно понимать Платона так, что столп (а упомянут лишь он один) скрепляет вселенную на свой лад, как подпояски (*гюпозомата*) на свой лад скрепляют триеру. И если, кроме света, образующего ось неба, есть еще и свет, огибающий его внешнюю поверхность, — почему души-странницы видят

лишь первый? Небеса прозрачны. Будь мнение г-на Адама верным, путники должны были бы видеть не только столп света, отвесно встающий с горизонта в некоей неподвижной точке, к которой они идут, но и другую световую полосу — ту, что опоясывает вселенную снаружи, — движущуюся вместе со сферой неподвижных звезд с востока на запад.

IV

Закончу теперь то, что хотел сказать о мифе об Эре, несколькими словами о великом философском вопросе, который в нем поставлен. Я разумею вопрос о том, как примирить свободу воли с владычеством закона. Миф утверждает и то и другое. Души-странницы приведены к месту, где своими глазами видят действие вселенского закона: они стоят возле оси, вокруг которой обращается космос, и ясно видят, что обращения эти «не могут быть иными». Они видят, что ось космоса есть веретено Ананки, — и вот! там восседает на своем престоле сама Ананка, и там три Мойры, с торжественным обрядом, устанавливают чередование событий во времени по закону Ананки. И все же в самой ограде двора Ананки, где они стоят, души-странницы слышат, как пророк возвещает им словами Лахесис, что «они вольны выбирать и будут держать ответ за свой выбор». Идею свободы Платон представляет здесь мифически, в образе предрожденного акта выбора — выбора, и это надо тщательно заметить, не отдельных вещей, а целой жизни, — предрожденного «выбора» всего того сложного стечения обстоятельств, внутри которого в этой земной жизни выбираются отдельные вещи. Каждая душа, сообразно своей природе, облекается в известные обстоятельства — вступает в эту земную жизнь и проходит ее в обстоятельствах,

которые сама избрала, то есть в обстоятельствах, на которые следует смотреть не как на силу, принуждающую ее или механически господствующую над ней извне, а как на среду, в которой она являет свою свободу, или природный характер, как живое существо.[6] Среди обстоятельств «избранной» жизни, как нам сказано, нет закрепленного строя самой души — «а строя души в них не заключено» («Государство», 618 b), — ибо душа видоизменяется той жизнью, которую выбирает. Это значит, что душа, избирая обстоятельства, или жизнь, избирает и свой собственный характер, или берет на себя ответственность за него, — характер, каким он затем станет, видоизменившись, и видоизменившись необходимо, под действием обстоятельств, или жизни. Иными словами, человек ответствен здесь, на Земле, за поступки, проистекающие из врожденного характера, который видоизменяется здесь сообразно обстоятельствам общего жизненного замысла, сделанного неизменным Необходимостью и Мойрами еще до его рождения: «пусть изберет жизнь, с которой будет неразлучен по необходимости» («Государство», 617 e).

[6] Главным образом для того, чтобы выразить это отношение между живым существом и средой, Лейбниц и создал свою теорию предустановленной гармонии. О теории Лейбница можно сказать то же, что он сам говорит об учении Платона о припоминании (*анамнесис*), — что это «миф», нечто «совершенно баснословное» («Новые опыты», предисловие, с. 196 b, изд. Эрдмана).

Представляя нравственную свободу при владычестве закона природы мифически — как предрожденный выбор, сделанный бесповоротным Ананкой, — Платон, как и в других местах, подчеркивает непрерывность ответственного «я», которое развивает свой характер в череде смен жизни. Выбор, сделанный перед престолом Ананки, господствует над поведением души в той телесной жизни, в которую ей предстоит вступить; но и сам

этот выбор зависел от склада, сложившегося в прежней жизни: человек, который избирает жизнь тирана и раскаивается в своем выборе, едва его сделав, но слишком поздно, был в прежней жизни добродетелен «по привычке, без философии» — его добродетель была лишь «обычной» и не опиралась на сознательно усвоенное начало («Государство», 619 c). Так Платон полагает свободу в бытии (*in esse*), а не в действии (*in operari*).[7] Быть свободным — значит быть непрерывно существующей, самоутверждающейся, избирающей свою среду личностью, которая являет себя в поступках, проистекающих по необходимому закону из нее самой, раз навсегда поставленной в избранную ею среду — свою природную среду, ту среду, что служит соответствием ее собственному характеру. Тщетно искать свободу воли в какой-то способности личности вмешиваться в необходимый закон, по которому характер, каким он стал к данной минуте, проявляет себя в определенных поступках. Такая способность, такая «свобода безразличия» (*liberum arbitrium indifferentiae*), была бы несовместима с непрерывностью «я», а значит, и с его свободой и ответственностью. Иначе говоря, Платон представляет как «предрожденный выбор жизни» свободу «ноуменального» «я» в отличие от «феноменального» — представляет мифически; а это, по правде говоря, единственный путь, которым такую трансцендентальную идею можно законно представить. «Пусть изберет жизнь, с которой будет неразлучен по необходимости; добродетель же не знает владыки». Известная жизнь, со всеми ее судьбами и всем ее влиянием на характер, будучи раз избрана, избрана бесповоротно.[8] Но тем не менее это жизнь свободы, ибо «добродетель сама себе госпожа». Сознавая добродетель — то есть себя как стремящееся к благу, или к самоосуществлению, — душа сознает свою собственную свободу.

Это сознание «свободы», заключенное в сознании «добродетели», свидетельствует в пользу действительности свободы сильнее, чем неумение логического рассудка постичь свободу свидетельствует против ее действительности. Как говорит Батлер, «понятие необходимости неприложимо к предметам практическим, то есть по отношению к ним оно все равно что неверно… Даже если допустить, что это мнение о необходимости умозрительно истинно, все же по отношению к практике оно все равно что ложно».[9]

[7] Об этом различии см.: Шопенгауэр, «Парерга и паралипомена», т. II, § 117; «Мир как воля и представление», т. II, с. 364, 365; и «Об основе морали», § 10. В последнем из этих мест Шопенгауэр (разъясняя различие между «умопостигаемым» и «эмпирическим» характером, из которых второй относится к первому, как действие к бытию, — «действие следует из бытия», *operari sequitur esse*) приводит Порфирия (у Стобея, «Эклоги», 8, §§ 37–40): «Ведь весь замысел Платона, по-видимому, таков: души обладают свободой самоопределения прежде, чем впасть в тела и в различные жизни, — свободой избрать либо эту жизнь, либо иную».

[8] «Суверен, однажды избранный, впредь несменяем» Гоббса — это «миф об основании»: общественный порядок, принуждающий отдельных людей к послушанию, объясняется «мифически» доисторическим актом выбора, который совершили сами эти люди. Они своей волей вошли в общественный порядок и не вправе своей волей из него выйти. На них возложен «категорический императив» — поступать как существа общественные.

[9] Батлер, «Аналогия», ч. I, гл. 6.

Еще одно замечание — и я покончу с мифом об Эре. Мгновенный предрожденный акт выбора, который Платон описывает в этом мифе, служит образцом подобных же актов, которые человеку приходится совершать в своей природной жизни. В жизни приходится принимать великие решения, которые, раз принятые, бесповоротны и господствуют затем над всем жизненным путем и поведением человека. Главная польза воспитания в том и состоит,

чтобы подготовить человека к этим переломам в его жизни, дабы он решил правильно. Подготовка заключается не в том, чтобы как бы заранее разыграть то самое, что придется сделать, когда наступит перелом, — ибо природу перелома предвидеть нельзя, — а в такой выучке воли и суждения, благодаря которой они становятся надежны при любом затруднении, какое может им встретиться. Именно такова выучка, которую получают стражи платоновской Каллиполи. Ее цель — развивать способности, а не сообщать особые познания. Это «свободное образование», подобающее свободным людям правящего сословия, в отличие от ремесленного обучения, которым работников приспосабливают к однообразному труду, чьими рабами они, так сказать, являются.

I V

МИФ «ПОЛИТИКА»

✦

Предварительные замечания

Мы покончили с тремя чисто эсхатологическими мифами и вступаем в ряд мифов, которые по преимуществу этиологичны. Начнем с мифа о сменяющихся мировых периодах в «Политике».

У космоса бывают сменяющиеся периоды — смотря по тому, вращается ли бог вместе с ним и правит его обращением или же выпускает кормило и удаляется на свою дозорную башню. Когда бог выпускает кормило, космос, будучи живым существом, *зоон*, с врожденным ему вожделением, *симфютос эпитюмиа*, и подвластный, как все творения, судьбе, *хеймармене*, начинает вращаться в собственном направлении, противоположном направлению бога. Эту перемену направления — наименьшую возможную перемену, если уж перемене вообще быть, — мы должны приписать изменчивой природе вещественного космоса, а не богу, который неизменен и не сообщает то одно движение, то противоположное ему, и не действию другого бога. Итак, когда бог выпускает кормило, космос сам собою начинает вращаться вспять; а поскольку все события на Земле производятся обращением космоса, то события, случившиеся в один космический период, повторяются в следующем в обратном

порядке. Так мертвые одного периода встают из могил в следующем седовласыми стариками, которые понемногу становятся черноволосыми и безбородыми, пока наконец, став младенцами, не исчезают вовсе. Таково объяснение баснословных рожденных землей, *гегенеис*. Это были люди, которые умерли и были погребены в космический период, непосредственно предшествовавший периоду Кроноса, — в Золотой век Кроноса, когда Земля в изобилии рождала пищу для всех своих детей, и люди и звери, общие ее дети, беседовали друг с другом, а царями были демоны, *даймонес*, а не смертные люди (ср. «Законы», 713). Но наконец запас земляных людей истощился — «весь земляной род был уже истрачен» («Политик», 272 d), — и век Кроноса пришел к концу: бог выпустил кормило, и космос переменил направление своего обращения, причем перемену сопровождали великие землетрясения, которые погубили всех людей и животных, кроме немногих. Затем космос успокоился и некоторое время, хотя и вращаясь в собственном направлении, а не в направлении бога, еще помнил бога и благоденствовал; но потом забыл его и шел от худого к худшему, пока бог по своей благости не спас бьющихся из последних сил людей, уже не рожденных землей, от гибели — посредством огня Прометея и искусств Афины и Гефеста. В свое время он завершит нынешний период — период Зевса, — вновь взяв кормило космоса. Тогда будет Воскресение мертвых. Таков вкратце миф о сменяющихся мировых периодах в «Политике».

Подобно мифам, уже рассмотренным, этот миф трактует о Божьем управлении человеком как существом, которое одновременно свободно творить добро и зло и определено космическими влияниями, над которыми ни он, ни даже сам бог-Творец не властны, — от недостатка ли силы или оттого, что она

не применяется, почти не важно. От мифов, которые мы рассмотрели, этот отличается тем, что его рассказывает не сам Сократ. Его рассказывает чужеземец из Элеи, который говорит, что Сократ Младший, присутствующий вместе со старшим, оценит *мютос*, то есть сказку. Подобным же образом Протагор предваряет миф, который он рассказывает («Протагор», 320 c), словами о том, что это придется по вкусу Сократу и прочим — людям моложе его.

Элейский чужеземец в «Политике» рассказывает свой миф будто бы затем, чтобы показать собравшимся, что они определили «царскую власть» слишком отвлеченно — так, словно царь есть бог, а не человек. В прежний период царями на этой Земле были боги, прямо поставленные великим Богом; но в период, в который мы живем теперь, цари — только люди. Царскую власть ныне следует понимать «натуралистически» — как порождение человеческого общества; а самое человеческое общество, подобно всему космосу, частью которого оно является, следует понимать «натуралистически» — как следующее собственному внутреннему закону, без божественного руководства извне. Внушить «натуралистический» взгляд на царскую власть — такова видимая цель мифа; но, как мы увидим, он воспаряет высоко над доводом, которому будто бы призван служить.

Связь с диалогом

Предмет «Политика» — истинный государственный муж. Наилучшим образом правления, если бы его удалось обрести, было бы правление одного человека, выдающегося добротой и мудростью, который знал бы высшее благо своего народа, желал

бы его и владел бы искусством доставить его людям. Его ничем не стесненный личный почин был бы много лучше самого лучшего управления по «законам», которые созданы лишь потому, что такого человека не найти и что тем правителям, какие есть в действительности, нельзя доверить ничем не стесненный почин.

Но прежде чем пытаться точно определить природу истинного государственного мужа — того, кого мы хотели бы сделать царем, если бы смогли его найти; прежде чем пытаться определить его искусство и отличить его от всех прочих искусств, — а сделать это нужно, чтобы получить мерило, по которому можно судить о будничных правителях, хороших и дурных, чье управление по «законам» мы вынуждены принимать взамен личного почина истинного государственного мужа, — прежде чем выработать это мерило, поднимем взор к мерилу еще более высокому: истинный правитель людей — Бог; и в золотом веке он правил людьми не через посредство правителей-людей, но наместниками его на земле были боги, которые жили среди людей и были их царями.

Об этом золотом веке, о великом отличии его от нынешнего века и о причине этого отличия и повествует миф, который Чужеземец из Элеи рассказывает Сократу, Сократу Младшему и математику Феодору.

Миф

«Политик», 268 e — 274 e

Чужеземец. Здесь начинается моя дивная Повесть! Будь как дитя и внимай! ибо и впрямь недалеко ты ушел от лет детских забав.

Сократ.[1] Послушаем ее.

[1] На протяжении всего переведенного отрывка собеседник — Сократ Младший.

Чужеземец. Итак, из того, что поведано издревле, многое и было, и еще будет; к таковому причисляю я и Знамение, явившееся в ту пору, когда случилась между Атреем и Фиестом Распря, о которой повествует старое Сказание; ибо ты, думаю, слыхал, что, по словам людей, тогда произошло, и хорошо это помнишь.

Сократ. Не о чуде ли Золотого Агнца ты говоришь?

Чужеземец. Не о нем, но о перемене в заходе и восходе солнца и звезд; ибо, по преданию, в той стороне, откуда они ныне восходят, тогда они заходили, а восходили с противоположной; Бог же, свидетельствуя в пользу Атрея, переменил их на тот путь, коим они ныне следуют.

Сократ. И это сказание мне ведомо.

Чужеземец. И о царствовании Кроноса также слыхали мы от многих.

Сократ. Да, от весьма многих.

Чужеземец. А еще не рассказывают ли о том, как люди вначале вырастали из земли, а не рождались от себе подобных?

Сократ. И это одно из старых сказаний.

Чужеземец. Так вот, у всего этого одна причина; да и у бесчисленного множества иных вещей, еще более дивных; но за давностью времени большая часть их изгладилась, а об остальном упоминают порознь, о каждом особо, как о том, что не имеет ничего общего с прочим. Но о том, что служит причиною всего этого, не сказал никто. Да будет же это ныне поведано; ибо, когда оно будет изложено, оно послужит нашему доказательству о Царе.

Сократ. Хорошо! Продолжай и ничего не упускай.

Чужеземец. Внемли! Сию вселенную в течение некоего срока сам Бог помогает направлять и движет в круговращении ее; а затем, когда круги назначенного ей времени исполнят свою меру, он ее отпускает. Тогда она начинает вращаться в обратную

сторону сама собою, ибо она — живое существо, получившее разум от того, кто вначале ее устроил. Это обращение в обратную сторону по необходимости присуще природе вселенной вот почему —

Сократ. Почему же?

Чужеземец. Потому что пребывать всегда в одном и том же состоянии и быть всегда тождественным себе подобает лишь тому, что божественнее всего; природа же Тела не такого чина. А то, что мы называем небом и вселенной, по воле породившего его стало причастно многим блаженным благам; но, заметь это хорошо, и Тело входит в его долю. Потому невозможно, чтобы оно совсем освободилось от перемены, хотя, насколько возможно, оно вращается на одном месте, единым и однообразным движением: по этой причине, переменившись, оно восприняло круговое движение в обратную сторону, а это наименьшее возможное отклонение от присущего ему движения. А пребывать всегда в самодвижении, думаю, невозможно никому, кроме лишь того, кто правит всем движущимся; двигать же его то в одну сторону, то в другую ему не подобает. Из всего этого следует, что нельзя говорить, будто вселенная либо сама себя всегда движет, либо, напротив, всегда целиком вращаема Богом то в одну сторону, то в обратную; нельзя говорить и того, будто есть два Бога, которые, будучи противного друг другу помышления, так ее вращают; но должно держаться того, что сейчас было сказано и что одно лишь остается, а именно: в одно время она поддерживается и направляется силою Бога, нисходящею на нее, и обретает прибавление жизни, и вновь получает бессмертие от Творца; а в другое время, когда ее отпускают, она движется сама собою, будучи отпущена столь благовременно, что после того странствует в обратную сторону на протяжении бессчетных

веков, ибо так велика она громадою, так ровно уравновешена и вращается на столь тонком острие.

Сократ. Все это, думаю, весьма вероятно.

Чужеземец. Так рассудим же сами с собою и уразумеем из этого то, что, совершаясь, служит, как мы сказали, причиною всех этих чудес. А оно вот что.

Сократ. Что же?

Чужеземец. Круговое движение вселенной, идущее так, как оно идет ныне, а в иное время идущее в обратную сторону.

Сократ. Как так?

Чужеземец. Эту перемену должно нам почитать из всех перемен, совершающихся на небе, переменою величайшей и полнейшей.

Сократ. Похоже, что так.

Чужеземец. И должно заключить, что по причине ее тогда совершаются величайшие перемены и для нас, обитающих внутри этой вселенной.

Сократ. И это вероятно.

Чужеземец. А когда наступают перемены многие, великие и всяческие, не правда ли, что природа живых существ едва их выносит?

Сократ. Да, это правда.

Чужеземец. Тогда-то по необходимости гибнут больше всего звери, а из рода людского остается лишь малый остаток; и с этими людьми случается много странного и нового, но страннее всего то, что сопутствует обратному ходу вселенной, когда наступает движение, противное ныне установленному.

Сократ. Что же это?

Чужеземец. Тогда бывает так, что возраст всякого существа, в каких бы летах оно ни было, сперва останавливается, и все

смертные задерживаются на том пути, что делает их с виду все старше и старше; но вскоре они начинают идти в обратную сторону, то есть становятся моложе и нежнее; и седые кудри старца чернеют, и щеки бородатого мужа становятся гладкими, и он возвращается в минувшую весну своей жизни; а отрок вновь становится безбородым и меньше день ото дня и ночь от ночи, пока не вернется душою и телом к природе и подобию новорожденного младенца; а затем он все умаляется и наконец совсем исчезает. Подобным же образом и тела тех, кто умер в эту пору насильственной смертью, быстро проходят те же перемены и в немного дней распадаются и совершенно исчезают из глаз.

Сократ. Но как же тогда производились на свет живые существа и каким образом рождались они от себе подобных?

Чужеземец. Очевидно, о Сократ, что тогда никто не рождался естественным путем от себе подобных, но тот земнородный род, о котором рассказывают, и был родом, вновь восходившим в те дни из земли; о нем сохранили память наши первые праотцы, жившие в пору, ближайшую к концу прежнего Периода, и рожденные в начале нынешнего. Из их уст и дошла до нас весть об этом, которой многие не верят; но в этом они заблуждаются; ибо рассуди, что следует далее. Вслед за стариками, возвращающимися в детство, в свой черед идут люди, уже умершие и лежащие в могилах; они начинают там вновь слагаться из своих стихий, и когда приходит каждому из них его время в круге рождения, чье движение противно прежнему движению, он восстает из мертвых. Так по необходимости люди были в те дни земнородными, и это имя земнородных, дошедшее до нас, есть истинное имя их всех, кроме тех, кого Бог перенес в иной удел.

Сократ. Да, воистину, это следует из сказанного прежде. Но скажи мне — жизнь, которую, по твоим словам, люди вели, когда

царствовал Кронос, была ли она в том Периоде или в этом? Ибо ясно, что перемена в ходе звезд и солнца, о которой ты говоришь, случается в каждом из них.

Чужеземец. Хорошо ты следил за рассуждением; а на вопрос твой надобно ответить так: век, когда все само собою произрастало на потребу человеку, принадлежит не нынешнему движению, но тому, что было прежде; ибо тогда Бог правил своим промыслом всем круговращением, и все части вселенной повсюду были разделены между богами, поставленными править ими, как ныне боги правят некими местами; и более того, живые существа по родам своим были вверены ангелам, словно стада божественным пастырям, и каждый ангел во всем один довлел своему стаду, так что не было тогда ни дикости, ни пожирания друг друга, ни войны, ни раздора вовсе; да и времени не хватит рассказать обо всех плодах того устроения.

Итак, внемли, и я возвещу истину, что заключена в старом Сказании о времени, когда все произрастало само собою. Сам Бог был тогда Надзирателем и Пастырем людей, как ныне человек, будучи словно богом среди тварей, что ниже его, пасет их племена. Когда Бог был нашим Пастырем, не было гражданского правления, и не было у людей ни жен, ни детей, но все вновь восходили к жизни из Земли, не помня ничего прежнего. Вместо этого имели они в изобилии плоды с деревьев и иных растений, которые Земля без земледельческого труда приносила сама собою. Большею частью жили они без одежды и без лож, под открытым небом; ибо времена года были так растворены, что не причиняли им вреда; а мягкие постели имели они в траве, обильно произраставшей из Земли.

Вот я и поведал тебе, Сократ, о жизни, какая была, когда царствовал Кронос; а о жизни нынешней, которая, как говорят,

проходит под властью Зевса, ты сам здесь и знаешь, какова она. Можешь ли ты и хочешь ли решить, которая из этих двух жизней счастливее?

Сократ. Не могу.

Чужеземец. Так не решить ли мне это за тебя некоторым образом?

Сократ. Сделай милость.

Чужеземец. Что ж, если питомцы Кроноса, имея столь великий досуг и возможность вступать в беседу не только с людьми, но и со зверями, употребляли эту возможность всецело на стяжание мудрости, беседуя со зверями и друг с другом и вопрошая повсюду Природу, не обладает ли, быть может, какая-либо часть ее особою способностью и не постигает ли она лучше иной части чего-либо, что могло бы послужить к собиранию истинного знания, — если таков, говорю, был их образ жизни, нетрудно было бы решить наш вопрос: они были в тысячу раз счастливее нас. И даже если, наевшись и напившись досыта, они проводили время, рассказывая сказки друг другу и зверям — такие, какие и поныне о них рассказывают, — то и тогда, заявляю я, легко было бы решить наш вопрос; однако отложим его, пока не явится некто, способный убедительно показать нам, к чему склонялись эти древние в отношении знания и беседы; а тем временем поговорим о том, ради чего была начата эта Повесть, дабы следующая часть нашего рассуждения могла продвинуться вперед.

Когда исполнилось время всех этих людей и настала пора перемене, и от рода восставших из Земли никого не осталось, и каждая душа отдала свое число рождений, сколько раз назначено ей было пасть в Землю и быть в нее посеянной, тогда Кормчий вселенной отпустил, так сказать, руль и удалился на свою сторожевую башню, а Рок и врожденное Влечение начали вновь

вращать вселенную вспять. Тотчас все боги, что в своих местах правили вместе с Великим Богом, узнав о совершившемся, также оставили свои уделы без надзора. Тогда вселенная содрогнулась, словно от великого землетрясения, до самых своих глубин от толчка обращенного вращения и от борьбы двух противных движений, из которых одно кончалось, а другое начиналось; и этим было произведено новое истребление живых существ всякого рода.

Затем, когда исполнился должный срок, вселенная наконец утихла от смятений, беспорядков и землетрясений и, придя в спокойствие и будучи устроена для того пути, коим ей свойственно идти, пошла по нему, сама имея надзор и власть над собою и надо всем, что в ней, и всегда памятуя, насколько могла, наставление Творца и Отца всего.

Вначале то, что она производила, было исполнено совершеннее, а под конец — грубее: причиною тому была телесная часть, примешанная к изначальной природе вещей, которая была полна смятения прежде, чем пришла к нынешнему порядку. От Того, кто ее сложил, вселенная имеет все прекрасное и доброе; а от прежнего своего состояния — все тяжкое и неправедное, что есть в ней самой и что она производит в созидаемых ею тварях. Потому, пока она была с Кормчим, злых тварей она порождала немного, а добрых — в изобилии; когда же отделилась от него, то вначале, некоторое время после отделения, все совершала превосходно; а потом, по мере того как шло время и забвение все больше в ней возрастало, раздор, издревле ей присущий, брал все большую власть и наконец вырвался наружу; и так как добрых произведений было мало, а примеси противного рода много, вселенной стала грозить опасность погибнуть вместе со всем, что в ней было.

Поэтому, когда дело дошло до этого, Бог, устроивший этот Порядок, видя, что он в беде, и заботясь, чтобы, носимый бурею столь великого смятения, он не распался и не потонул в безмерной пучине Беспорядка, вновь занял свое место у кормила; и, обратив вспять то, что пошло путем недуга и распада в прежнем Периоде, когда вселенная была предоставлена самой себе, все привел в порядок, и возвратил вселенную на правый путь, и сделал ее непричастной смерти и старости.

Здесь кончается Повесть; теперь же вернемся и возьмемся за начало ее, которого будет довольно для нашего изъяснения «Царя».

Когда вселенная была обращена вспять и пошла путем нынешнего рода рождения, тогда вновь возраст человека сперва остановился, а затем тотчас начал производить новое, в порядке, противном порядку прежнего периода; ибо те существа, что по малости своей почти совсем исчезли, начали расти, а тела людей, только что вышедших из Земли, которые рождались седовласыми, вновь умирали и сходили в Землю; и все прочее подобным же образом изменилось, сообразно переменившемуся состоянию вселенной, своего Образца и Правителя; и среди того, что по необходимости так изменилось, были и Зачатие, и Рождение, и Вскармливание живых существ; ибо уже не могло живое существо вырастать в Земле, слагаемое из своих стихий другими, но как вселенной было предписано быть господином своего пути, так тем же законом было предписано и частям Целого самим по себе, насколько возможно, производить на свет, порождать и доставлять пропитание.

Итак, ныне пришли мы туда, куда направлялось все наше Рассуждение.

Что до полевых зверей, то рассказывать, как и по каким причинам они изменились, было бы долго; но наше прямое дело — человек, и о нем довольно будет рассказа покороче.

Когда лишились мы попечения бога, который получил нас во владение, чтобы хранить и пасти, тогда случилось так, что, поскольку множество зверей, свирепых по природе, еще более одичало, а мы сами стали слабы и беззащитны, они нас терзали; к тому же поначалу мы были беспомощны и лишены подспорья искусств; ибо пища, произраставшая сама собою, теперь иссякла, а добывать пищу мы еще не умели, потому что прежде нужда не понуждала нас запасаться. По всем этим причинам люди были в тяжких бедствиях: потому-то и случилось, что те Дары от Богов, о которых повествуют старые сказания, были дарованы нам вместе с потребным наставлением и обучением, а именно — огонь от Прометея, искусства от Гефеста и его сотрудницы, а семена и злаки от иных: да, все, что устроило жизнь человека, произошло таким образом с того самого времени, как стража, которую, как я только что сказал, держали над нами Боги, нас оставила и нам пришлось проводить жизнь своими силами, самим о себе заботясь, — подобно тому как и вся вселенная должна заботиться о себе; ей-то мы, подражая и следуя во все века, живем и растем то одним образом, то другим.

Здесь кончается наша Повесть; польза же ее будет в том, чтобы показать нам, сколь неверно изложили мы природу Царя и Государственного мужа в прежнем нашем Рассуждении.

Приведенный выше перевод я дополню переводом мифа о золотом веке Кроноса в том виде, в каком он предстает также в «Законах».

Миф о золотом веке («Законы»)

«Законы», 712 e — 714 a

Афинский чужеземец. Города, о которых мы только что говорили, — не *государства*, не истинные города, а лишь поселения, жители которых — рабы в подчинении у некоторых из своей же среды; и каждое из этих поселений называется «властью таких-то», по имени тех, кто в нем господствует: но если подобает называть город по его владыкам, то Истинный Город будет назван по имени Бога, который воистину правит людьми разумными.

Клиний. Кто же этот Бог?

Афинянин. Придется мне еще немного прибегнуть к Сказанию, чтобы удобнее ответить на твой вопрос, — как ты думаешь?

Клиний. Да — к Сказанию.

Афинянин. Прежде чем возникли те города, заселение которых мы описали в предшествующей части этой Беседы, — да, задолго до них, — была, говорят, власть и поселение в пору, когда царем был Кронос; велико было их блаженство, и всякий город, ныне наилучше устроенный, есть подобие того образца.

* * *

Вот же Сказание, которое мы приняли о блаженной жизни людей, живших в те дни. Оно гласит, что все было у них без меры и само собою и что причина тому была такова: Кронос, говорит Сказание, зная, что человеческой природе никак нельзя вверить единовластие в управлении всеми делами человеческими так, чтобы она не стала сосудом, исполненным дерзости и неправды, поразмыслил о сем и поставил над нашими городами царями и правителями их не людей, но существ рода более божественного и

превосходного, а именно демонов; так же как и мы сами поступаем с нашим скотом и стадами — ибо не ставим мы быков над быками или коз над козами, но сами правим ими, будучи рода более превосходного, чем они. Подобным же образом и Бог, говорят, по своему человеколюбию поставил над нами род демонов, превосходнейший нашего; и они, к великому своему довольству и к нашему, пеклись о нас, и доставляли нам мир, и стыдливость, и благозаконие, и правосудие без меры, и сделали племена человеческие мирными и счастливыми.

Итак, Сказание это заключает в себе истину, поскольку оно означает, что всякий город, у которого правитель не Бог, а смертный человек, не имеет избавления от зол и тягот: поэтому, по увещанию Сказания, должны мы всеми средствами уподоблять нашу жизнь той жизни, что была, когда царем был Кронос; и поскольку Бессмертное обитает в нас, должны мы во всех делах наших, частных и общественных, повиноваться его гласу и управлять нашими домами и городами по *Закону*, что в истолковании значит *Распределение Разума*.[2]

[2] Этот миф следует рассматривать в тесной связи не только с мифом «Политика», но и с Речью Диотимы в «Пире» и с учением о демонах, изложенным в этой Речи; о нем см. ниже.

ЗАМЕЧАНИЯ

✦

I

Для начала я не могу сделать ничего лучше, чем отослать читателя, желающего узнать общие черты мифа «Политика», к введению Джоуэтта к «Политику» (в его «Диалогах Платона»): превосходные замечания Джоуэтта, по правде сказать, почти ничего не оставляют добавить. Философский смысл мифа, как можно понять из этих замечаний, состоит в том, что он показывает «различие между тем, что Бог причиняет зло, и тем, что Он его попускает, а также между более и менее непосредственным Его управлением миром». Там же найдутся любопытные наблюдения об искусстве, с каким Платон придает правдоподобие своему мифу, «заимствуя общепринятые предания (такие, как предание о том, что солнце первоначально всходило на западе, и предание о *гегенейс*, рожденных землею), — предания, которым он будто бы находит объяснение в своих более широких представлениях». Образцы такого искусства мы уже встречали в разобранных выше мифах Платона: мы видели, как они снискивают себе доверие тем, что объясняют не только старые предания, но и факты и учения «современной науки»; и то же искусство мы находили у Данте.

Отослав читателя к введению Джоуэтта[1] за общим взглядом на этот миф, я добавлю теперь несколько замечаний об отдельных его сторонах.

[1] Я отослал бы также к «Платону» Грота, т. II, с. 480, прим. s, — длинному и поучительному примечанию, — и к «Пролегоменам» Штальбаума к «Политику».

Учение о периодических земных «катастрофах», всеобщих или местных, после каждой из которых остается горстка рассеянных уцелевших, чтобы заново строить общество, — учение, мифологически объясненное в «Политике», — входило в «науку» времен Платона[2], а впоследствии стало одним из видных положений перипатетиков.[3] «Научным» во дни Платона было также объяснять по меньшей мере общий ход земных явлений движением небес. Именно так Аристотель объясняет явления возникновения и уничтожения (*генесис кай фтора*) в нашей подлунной области.[4]

[2] «Законы», III, 676 и сл.

[3] См. примечания Ньюмена к «Политике» Аристотеля, II, 5, 1269 a 5 и 6.

[4] «О возникновении и уничтожении», II, 10, 336 a 26; ср. «Аристотель» Целлера, англ. пер., т. I, с. 580 и сл.

Соединив то и другое — земные катастрофы (ср. «Тимей», 22 и сл.) и влияние движения небес, — что одинаково удостоверено «наукой», Платон представляет себе катастрофы как потрясения, вызванные внезапной переменой направления этого движения. Такое объяснение могло подсказать ему западное восхождение солнца в мифе об Атрее; или же он мог знать египетское предание, записанное Геродотом (II, 142), будто за одиннадцать тысяч триста сорок лет египетской истории солнце четырежды меняло свой путь, «дважды восходя там, где ныне заходит, и дважды заходя там, где ныне восходит». Хотя этому египетскому преданию (или его пересказу у Геродота) дано и другое толкование,[5] осмелюсь предложить свое. Если стоять лицом к полуденному солнцу, то в северном полушарии восток окажется слева, а запад

справа, в южном же полушарии у наблюдателя восток справа, а запад слева; и вот «египетское предание» неуклюже выросло, как я полагаю, из рассказа какого-нибудь путешественника, пришедшего из-за экватора, с юга, который говорил чистую правду: что видел, как солнце восходит у него по правую руку, а заходит по левую.

[5] См. примечание Роулинсона к этому месту.

II

Целлер («Платон», англ. пер., с. 383, прим. 44) говорит: «Разумеется (ср. „Тимей“, 36 e и в других местах), Платон не всерьез предполагает, что Бог время от времени удаляется от управления миром».

Поскольку предположение о прерывающемся действии Бога высказано в мифе, Платон, конечно, не «всерьез» его держится — в том смысле, что не утверждает его догматически, как научную аксиому. Но разве он более «всерьез» держится в «Тимее» предположения о непрерывном действии Бога? Это предположение точно так же есть часть мифа; «сам „Тимей“ весь целиком мифичен».[6] Правда в том, что, как бы Платон ни изображал Бога — а он изображает Его то в необъятных космических очертаниях, то в меньшем масштабе и более человекоподобно, — изображение всегда обращено к воображению, всегда мифично. И не следует забывать, что предположение о прерывающемся действии Бога выдвинуто в «Политике» затем, чтобы объяснить (мифологически, разумеется) факт, на который Платон не закрывает глаза даже в «Тимее», где он предполагает (все так же в мифе) непрерывность Божьего управления, — факт существования зла, и телесного, и

нравственного, в мире, который, как предполагается, управляется Богом. Утверждая существование зла, Платон, несомненно, говорит «всерьез».

[6] Кутюра, «О мифах Платона», с. 32.

Стоит заметить, что изображение противоположности между Богом и Материей — добром и злом — как противоположности движений миф «Политика» разделяет с астрономией своего времени; но если миф «Политика» заставляет движение в направлении Бога сменяться движением в направлении самого мира, то астрономическая теория заставляет оба движения совершаться вечно и одновременно: вечное движение всего космоса с востока на запад увлекает за собой внутренние сферы, чьи собственные движения совершаются с запада на восток.

За полным разбором астрономии мифа «Политика» я отослал бы читателя к «Государству» в издании Адама, т. II, с. 295 и сл. Адам полагает, что оба круговорота (движение в направлении Бога и движение в противоположном направлении) равны по длительности и что каждый из них составляет Великий год, а Великий год равен 36 000 лет.

III

«Все земнородное племя было уже истощено» («Политик», 272 d). «Воскресение» в мифе «Политика» и метемпсихоз можно рассматривать как параллельные создания воображения. Метемпсихоз предполагает определенное число душ, сотворенных раз навсегда и пребывающих в бытии всегда. Новые души не творятся; души, оживляющие тела людей в каждом новом поколении, — это всегда души, воплощавшиеся в прежних поколениях. В «Государстве», 611 a, Платон прямо устанавливает,

что число существующих душ всегда одно и то же, без прибавления и убавления.[7] Это положение, заключенное в метемпсихозе, Платон разделяет с туземцами Австралии. Гг. Спенсер и Гиллен говорят:[8]

[7] Ср. Роде, «Психея», т. II, с. 279.

[8] «Туземные племена Центральной Австралии», с. 265.

> Твердо держится мысль, что ребенок не есть прямое следствие соития,[9] — что он может появиться и без него; соитие же лишь, так сказать, готовит мать к принятию и рождению уже сложившегося духа-ребенка, который обитает в одном из местных тотемных средоточий. …
>
> В представлении туземца ценность чуринги (каменных или деревянных предметов, хранимых в пещере или ином хранилище, мимо которого не ходят женщины) заключается в том, что каждая из них теснейшим образом связана с одним из предков времени Алчеринга и, по сути, представляет его, будучи наделена его свойствами. Когда духовная часть вошла в женщину и в итоге родился ребенок, этот живой ребенок есть новое воплощение того самого духа.[10]

[9] Ср. «Плавание Брана» Мейера и Натта, т. II, с. 82, о широко распространенном представлении о зачатии без участия мужчины — через червя, проглоченного с питьем, или каким-либо иным путем.

[10] Спенсер и Гиллен, «Туземные племена Центральной Австралии», с. 188. Перед сдачей книги в печать я не имел возможности ознакомиться с новой книгой гг. Спенсера и Гиллена «Северные племена Центральной Австралии», но выписываю следующие строки из отзыва о ней в «Атенеуме» (9 июля 1904 г.): «Эти племена верят, что в каждом ребенке заново воплощается душа мифического предка времени Алчеринга, принадлежащего к определенному тотему. Эти тотемные души обитают в местах, отмеченных деревом или скалой, где предки „ушли в землю“. Там умирающие предки оставили каменные амулеты того типа, что знаком нам по Европе и Америке, называемые чуринга. Когда рождается ребенок, ищут его родовую чурингу, и часто ее находят возле того места, где тотемный дух

вошел в его мать». Не параллельны ли этим австралийским амулетам «вещи, принадлежавшие умершему», о которых говорится ниже?

Как метемпсихоз заставляет одну и ту же душу, так воскресение заставляет одно и то же тело служить более чем одной жизни. Есть запас старых тел, как есть запас душ, из которого черпает новое поколение. Запас душ, предполагаемый метемпсихозом, никогда не истощается, ибо пополняется так же быстро, как из него черпают; запас же взрослых тел при «воскресении» в мифе «Политика» в конце концов истощается, ибо каждое взрослое тело, когда в свой черед восстает из мертвых, становится все меньше и меньше, пока не сделается телом младенца и не исчезнет. Можно было бы развить миф Платона и сказать, что именно эти исчезнувшие младенцы снова появляются обычным рождением и вырастают обратно до взрослых размеров, когда вращение космоса поворачивает вспять. Это согласовалось бы с верованием — отнюдь не свойственным одним лишь таким первобытным умам, как австралийские туземцы, которых наблюдали гг. Спенсер и Гиллен, — что соитие, в сущности, не есть подлинная причина рождения ребенка: что ребенок — в котором едва различают «душу» и «тело» — это тот, кто возвращается из мира усопших и входит в мать. Связь между таким взглядом на природу деторождения и обычаем вести родство по матери, а не по отцу, разумеется, очевидна.

Итак, я хотел бы навести изучающего миф «Политика» на мысль, что представление о воскресении привлекает воображение почти так же, как представление о метемпсихозе. Оба представления тесно сродни друг другу и даже стремятся слиться воедино. Различие между душой и телом воображению удерживать трудно; так, весьма несовершенно удерживается оно в следующем случае: «Иезуиты рассказывают, что у гуронов были

особые обряды для маленьких детей, умерших в возрасте менее двух месяцев: их тела не клали в гробы на кладбищах, а хоронили на дороге, чтобы они могли войти в тело какой-нибудь проходящей женщины и так родиться снова»;[11] а в христианской эсхатологии, настаивающей на конечном соединении души с ее воскресшим телом, от этого различия, по сути, отказываются вовсе.

[11] Дж. Э. Кинг, «Погребение младенцев», в «Классическом обозрении», февраль 1903 г., с. 88. Души младенцев, по-видимому, всегда составляли затруднение; см. Роде, «Психея», т. II, с. 411–413, об *аорои*, умерших безвременно, и примечание Адама к «Государству», 615 с: «а о тех, кто умер тотчас после рождения и прожил недолго, он говорил иное, не стоящее упоминания».

IV

Мои замечания в этом разделе послужат введением к «мифам о сотворении», которые мы рассмотрим следующими.

Миф «Политика» можно отличить как этиологический от эсхатологических мифов, разобранных нами в «Федоне», «Горгии» и «Государстве». Эсхатологические мифы непосредственно заняты Идеями Разума. Они представляют Идею Души как подвластной Божьему управлению в космосе, изображая будущие превратности *психе* — разумеется, не без оглядки на ее прошлое, из которого вырастает ее будущее. Этиологический же миф может представлять либо Идеи Разума, либо категории рассудка. Так, «Тимей» (который весь есть один великий этиологический миф) представляет Идеи Души и Космоса, возводя их предметы, построенные воображением, к причинам, которые раскрываются в рассказе о сотворении *психе* и вещественного мира. Миф «Федра», в свою очередь, представляет категории рассудка этиологически, показывая, что априорные условия нашего

познания чувственных явлений суть неизгладимые отпечатки в уме, оставленные дородовым созерцанием вечных Идей в *гиперураниос топос*, в занебесной области. Есть и другие мифы, которые нельзя назвать ни этиологическими, ни эсхатологическими, — они просто излагают либо Идеи Разума, либо категории рассудка: так, миф Диотимы есть образное изложение Идеи Души как любви к истине и бессмертию, а в «Тимее» работа рассудка образно описана как круговращения, подобные круговращениям космоса.

Миф «Политика», представляя Идею Души как подвластной Божьему управлению в космосе, этиологичен тем, что указывает причину зла, существующего в мире и в жизни человека под Божьим управлением.

Как же, по мысли Платона, этиологический миф о сменяющихся мировых периодах помогает нам выбраться из глубокого затруднения, связанного с существованием зла? Ответ, если бы мы могли его дать, был бы полной теорией того влияния, какое этиологические мифы оказывают на ум человека. Вот величайшее затруднение нравственной жизни — и оно легко разрешается сказочной историей о происхождении того, что создает затруднение!

Попробую объяснить, отчего Платон придает такую цену этому этиологическому мифу. Во-первых, Платон думает, что необъятность затруднения лучше всего выявляется именно так — подобно тому как трагическое значение великого перелома, на сцене или в жизни, порой выявляется пустячным замечанием или поведением кого-нибудь из присутствующих, хотя бы ребенка. Платон думает, что его миф, с его детской неосведомленностью о затруднении, ценен тем, что усиливает в нас чувство необъятности затруднения и тем самым помогает нам это

затруднение устранить — то самое затруднение, которое он заставляет казаться еще необъятнее. Когда мы знаем подлинную причину какого-либо частного затруднения, мы, так сказать, ухватили его и обыкновенно можем его одолеть. Затруднение же, связанное с существованием зла, мы никогда не можем так ухватить; ибо это не частное затруднение, у которого есть частное и отыскиваемое решение, а затруднение всеобщее — противоречие, заложенное в самой природе того строя, под которым мы живем; оно ставит нас в тупик и сковывает тем больше, чем усерднее мы пытаемся устранить его *айтиас логисмо*, рассуждением о причине, — частными объяснениями, по нашему обыкновению. Миф же Платона раз навсегда ставит затруднение на его настоящее место — показывает его во всей необъятности как всеобщее; и нравоучение таково: его нельзя разрешить, как разрешают частное затруднение. Не пытайся этого делать. Смотри, как оно необъятно! «Отстрани его» —

Тучу смертной судьбы
Иные встретят бесстрашно, —
Но кто, как он, ее отстранит?

Такова первая часть ответа, который я осмеливаюсь предложить на вопрос: как, по мысли Платона, простодушный миф помогает нам выбраться из глубокого затруднения?

Вторую часть ответа я осмелюсь изложить так. «Отстранить» затруднение очень трудно — невозможно, если только не вообразишь (а достаточно лишь вообразить), что хоть отчасти каким-то образом его разрешил, это самое затруднение, которое тебя просят «отстранить». Попытка разрешить коренное, всеобщее затруднение логически, тонкой нитью рассуждения, может кончиться лишь чувством неудачи; простодушный же миф,

затрагивая, как это ему свойственно, обширное сплетение скрытых чувств, способен пробудить смутное удовлетворение. Так простодушный миф может в конце концов показаться разрешающим коренное затруднение — настолько, чтобы мы имели право его «отстранить»; а единственно важно то, чтобы мы его «отстранили» и действовали, а не раздумывали о нем и не колебались. Итак, я полагаю, что любовь Платона к этиологическому мифу объясняется инстинктивным сочувствием его многостороннего гения к этой — назвать ли ее слабостью? — черте человеческой природы, которая среди сомнений и затруднений находит некоторое удовлетворение в сказочном объяснении. Позволю себе пояснить эту слабость, которой, как я полагаю, Платон сочувствует как художник, примером употребления этиологического мифа в финской мифологии — сказанием о рождении Железа из «Калевалы». Но прежде скажу несколько слов о «Калевале» в виде вступления к этому сказанию.

Великий финский эпос «Калевала» был составлен около семидесяти лет назад Леннротом из рун, или песен, которые народные певцы, лаулаи, пели, как поют и поныне, порознь. Руна, или песнь, — единица финской поэзии, и ее можно по праву описать как этиологический миф, выросший из заклинательной формулы чародея. Главные лица «Калевалы» — не народные цари и воители, как в других эпосах, а великие чародеи; и занимательность этой поэмы, или поэм, связана главным образом с тем, как эти великие чародеи являют свою власть над природой, над духами и над людьми. По финскому поверью, всякое дело в жизни, даже самое простое, совершаемое самым обыкновенным человеком, имеет свою заклинательную формулу — удается благодаря тому, что сопровождается подобающим словом или словами: есть, например, слово, чтобы удачно заложить киль

лодки, и другое — чтобы поставить ее ребра, и так далее. Если обычные дела зависят от произнесения нужных слов, то тем более — необычайные дела великих чародеев. Вяйнямейнен, главный чародей-герой рун «Калевалы», строя свою волшебную лодку, забыл три необходимых слова и в поисках этих утраченных слов обошел всю землю и в конце концов проник в мир мертвых. Эти могучие слова, оружие героя-чародея, могучи тем, что заключают в себе причину той вещи, над которой он являет свою власть. На своем полном приключений пути он сталкивается с трудностями и опасностями, и побеждает он трудную или опасную вещь тем, что называет ей ее происхождение. Если нужно исцелить рану, чародей должен знать и рассказать рождение Железа («Калевала», IX, 29 и сл.). Если ему предстоит одолеть чудовищного медведя, он должен сперва рассказать историю происхождения Медведя (XLVI, 355). Если ему нужно изгнать болезнь, он может сделать это, лишь назвав болезни ее сокровенное имя, и место, откуда она пришла, и путь, каким она пришла (XLV, 23). Если надо исцелить змеиный укус, он должен знать родословие змей (XXVI, 695). Так из заклинательной формулы героя-чародея возникает этиологический миф — особенно когда певец руны, отождествляя себя, как это часто бывает, со своим героем-чародеем, говорит от первого лица.

«Калевала» — это слабо связанное собрание песен, в которых герои — чародеи, а оружие — заклинания, заклинания же суть слова, раскрывающие природу и происхождение побежденных вещей или лиц, — волшебные слова, которые финские певцы рун развили в пространные этиологические мифы. У других народов, как замечает Компаретти,[12] в гимн, а затем в миф развивается молитва при жертвоприношении или приношении даров; только у финнов так развивается заклинательная формула. Зародыш

этиологического мифа здесь — колдовство, а не обряд и обычай, как в других местах.

[12] «Калевала, или Традиционная поэзия финнов», с. 169 (немецкое издание 1892 г.).

Сказание о рождении Железа[13]

[13] Я перевел это сказание (со значительными сокращениями и пропусками) с немецкого перевода «Калевалы», сделанного Германом Паулем и изданного в Гельсингфорсе в 1885 году к пятидесятилетию первого издания финского эпоса.

Вяйнямейнен, у которого кровь струится из раны в колене, нанесенной его же топором, когда он строил лодку, спешит в своих санях с места на место и спрашивает, не знает ли кто могучих слов, что исцелят «злодейство Железа». Никто их не знает. Наконец приезжает он к дому, где у очага сидит маленький седобородый старичок, и тот в ответ на вопрос Вяйнямейнена кричит ему, сидящему в санях у дверей: «Потоки бурнее этого, реки больше этой бывали прежде укрощены тремя словами Вышнего Творца». Вяйнямейнен поднялся из саней, перешел двор и вошел в дом. Принесли серебряную чашу и золотую кружку, и скоро они были полны крови и переливались через край. Маленький старичок вскричал от очага: «Скажи, кто ты среди людей, какого племени и народа, что уже семь великих чаш и восемь ушатов наполнены твоею кровью? Все заклятые слова я знаю, кроме одного лишь того слова, что поведает, как было сотворено Железо, как возник ржавый металл».

Тогда отвечал Вяйнямейнен и сказал: «Я сам знаю источник Железа и первоначало Стали.

«Небо — праматерь, Вода — старшее дитя, Железо — младший из братьев, Огонь — средний сын.

«Укко, Всемогущий Творец, Владыка широкого мира, отделил Небо от Воды, отделил сушу от Воды, прежде чем выросло Железо,

прежде чем возник ржавый металл.

«Творец Неба Укко потер правую руку о левую, сжал свои ладони вместе и положил их обе себе на колено; и тотчас явились на свет три прекрасные девы, милые дочери Природы, и они произвели на свет Железо и голубую сверкающую Сталь.

«Легко поплыли прекрасные девы по краю облаков, и полные груди их набухли молоком. Молоко стекало на землю непрестанно — на поля, на болота, на тихие воды и озера. Черным текло оно из грудей старшей, белым в светлых каплях падало из грудей второй, красным — из грудей младшей. Та, от которой падали черные капли, произвела мягкое Железо; та, от которой падали белые капли, породила блестящую Сталь; та, от которой падали красные капли, родила ломкое Железо.

«Спустя время захотелось Железу пуститься странствовать, проведать старшего брата своего, Огонь. Но Огонь замыслил против него злое, и вспыхнул, и хотел его пожрать; но Железо ускользнуло из рук свирепого брата, из пасти всепожирающего Огня, и укрылось под землею — в трясине, в глубоко сокрытом роднике, на широком просторе болота, где вьют гнезда лебеди, на гребне могучей скалы, где орел стережет своих птенцов.

«Так лежало Железо глубоко во влажном болоте, два года таилось там сокрытое; и даже на третий год лежало тихо меж кривых стволов, под гнилыми березовыми листьями.

«Но не могло оно уйти из рук брата своего; снова суждено ему было вернуться во власть злого Огня и быть выкованным в орудия и оружие.

«Однажды пробежал по болоту Волк, однажды протрусил, рыча, по топи Медведь. Ясны были следы Волка, Медведь оставил за собою тропу; и вот там явилось ржавое Железо, там блестящая Сталь — в широких следах Волка, в огромной тропе Медведя.

«Явился на свет Ильмаринен, искусный Кузнец: родился он на куче угля, вырос на дымном холме, с молотом в руке и с малыми клещами под мышкой. Ночью родился он, а наутро пошел искать кузницу и место для своих мехов. Увидел он клочок болотной земли, мокрую топь; подошел поближе взглянуть на нее — и там построил себе кузницу и поставил свои мехи.

«Вскоре приметил он на болоте следы Волка и тропу Медведя, и увидел ржавое Железо, нашел Сталь, обнаружил ее в широких следах Волка, в огромной тропе Медведя.

«Тогда сказал Кузнец: „О злосчастное Железо! Что сталось с тобою! Что за недостойное место досталось тебе — под тяжкими лапами Волка, в следу неуклюжего Медведя?“

«Потом он призадумался и прошептал про себя: „Что, если бросить Железо в Огонь, в искрящийся жар?“

«Тогда смертный страх объял Железо, когда услышало оно страшное имя Огня.

«Но Кузнец возвысил голос и сказал: „Не бойся, бедное Железо; Огонь не вредит брату своему. Если войдешь ты в кузницу и ляжешь в горн, то восстанешь оттуда прекраснее прежнего: станешь острым мечом для мужей, полезным орудием для жен“.

«Взял Кузнец Железо и бросил его в пылающий горн, и в первый день раздувал пламя, и снова во второй день, и в третий. Медленно плавилось раскаленное Железо, и вскипало пузырями, и расползалось, словно квашня на закваске, в пламени могучего Огня.

«Тогда возопило Железо в муке: „О Кузнец, сжалься надо мною; вынь меня из палящего Огня, из жаркого пламенного жара!“

«И отвечал Кузнец: „Если выну тебя теперь из Огня, ты, пожалуй, вырастешь злым и чересчур опасным; ты, пожалуй, убьешь ближайшего родича, не пощадив и родного брата“.

«Тогда Железо возвысило голос и поклялось великою клятвою, и сказало: „Есть еще довольно деревьев, чтобы рубить, и довольно камней, чтобы крушить: никогда не трону я брата своего и не причиню зла ближайшему родичу. Лучше, и прекраснее, и почетнее жить сотоварищем и слугою человека, быть его другом, оружием в руке его, нежели быть врагом сородича своего, губителем брата своего“.

«Тогда Ильмаринен-кузнец, славный кузнец, вынул бедное Железо из Огня, и положил на наковальню, и ковал его, пока не согнул на потребу; и сделал из него острые орудия, топоры и мечи, и всякую утварь.

«Но все еще чего-то недоставало Железу, Стали все еще чего-то было нужно. Языку Железа недоставало твердости, устам его — надлежащей остроты. Нельзя было выковать Железо твердым, если не омочит его Вода.

«Призадумался славный Кузнец, как ему быть; и вот посыпал он немного золы в Воду, и растворил ее там, и сделал едкую купель, чтобы дать твердость Железу и крепость Стали.

«Тщательно испытал он Воду языком своим и сказал: „Вода еще не годится закалить ржавый металл и голубую сверкающую Сталь“.

«И вот прилетела над травою Пчела, резвясь то высоко, то низко на светлых крыльях, порхая и жужжа вокруг него.

«Тогда сказал славный Кузнец: „Эй! Хлопотунья Пчела! Принеси мне меду на крыле своем, принеси сюда благородный сок, высоси его из чашечек цветов, чтобы дать Железу должную твердость, чтобы дать Стали крепость“.

«Злая птица Хийси, Оса, подслушала эту речь, заглядывая вниз с кровли. Тайно подметила она все: видела, как готовили ржавый металл, видела, как явилась на свет блестящая Сталь.

«Поспешно улетела Оса оттуда и собрала ужасы Хийси: принесла черный яд змеи, и смертоносную отраву гадюки, и горькую пену червей, и разъедающую влагу жабы, чтобы дать твердость Железу и крепость Стали.

«Ильмаринен, искусный мастер, славный Кузнец, подумал, что Хлопотунья Пчела принесла ему меду, дала ему благородный сок; и сказал он: „Теперь купель годится, чтобы закалить ржавый металл, чтобы дать крепость голубой Стали“.

«В купель погрузил он Железо, без опаски бросил туда металл, вынув его из Огня, из пылающего горна.

«И вот сталось так, что Железо сделалось вредоносным, и растерзало Честь, как пес терзает мясо, и нарушило священную клятву, которою клялось, и убило родного брата своего, и острыми устами прокусило ему раны, и проложило пути крови, и излило ее пенящимся потоком».

Маленький старичок у очага громко вскричал, и закачал головою туда и сюда, и запел: «О, теперь я знаю Начало Железа, теперь знаю, кто толкнул его ко злу. Горе тебе, злосчастное Железо! Горе тебе, вероломная Сталь! Бедный металл, плененный колдовством! Не оттуда ли ты родом? Не оттого ли ты стало грозою и забрало слишком великую власть?

«Кто подвиг тебя на злодейство, кто толкнул тебя на измену? Отец ли твой или Мать твоя? Старший ли Брат твой в том повинен? Младшая ли Сестра или какой Друг дали тебе совет и обратили тебя к злому делу?

«Ни Отец, ни Мать, ни старший Брат, ни младшая Сестра, ни какой Друг не давали тебе такого совета. Само ты совершило это злодейство, само свершило кровавое дело.

«Железо! Взгляни на эту рану! Исцели зло, что ты сотворило, прежде чем пойду я во гневе с жалобой на тебя к Матери твоей.

Умножится скорбь старухи, твоей Матери, если дитя ее обращается ко злу и творит злодейство.

«Перестань, не беги больше, пенящаяся кровь! Удержи свой бег, не бей больше долгою изогнутою дугою, обрызгивая мне голову и грудь! Стой, как стена недвижимая, как ограда, как осока у воды, как трава в илистом болоте! Стой, как скалы на твердой земле, как утес в бушующую бурю!

«Если не послушаешь ты этих слов, я измыслю иные средства: призову сюда Котел Хийси, чтобы вскипятить в нем пенящуюся кровь, чтобы разогреть красный сок, так чтобы ни капли не утекло прочь, чтобы багряная кровь стекала в него и не мочила земли и не струилась пеною по земле.

«А если не дано мне самому силы остановить бесконечный поток, совладать с диким потоком, то знай, что на Небе живет Отец, Бог, обитающий над облаками, а Он могущественнейший из врачей, чтобы закрывать кровоточащие раны.

«Укко, Вышний Творец, Вечный Бог Небесный, услышь меня, когда взываю к Тебе в час нужды! Положи Свою утоляющую руку, Свой целящий перст на рану и будь надежным замком, чтобы замкнуть ее.

«Возьми, Господи, целебный лист, расстели лист водяной лилии, чтобы покрыть отверстие, останови сильное течение крови, чтобы не пятнала она щек моих и не струилась по одеждам моим».

Тем старик замкнул устье раны, остановил быстрый бег крови; потом послал он сына своего в кузницу приготовить мазь из тончайших нитей травы, из тысячи трав полевых, из цветов, с которых каплет мед, целебный бальзам. Отрок принес мазь отцу своему, говоря: «Вот крепкая целебная мазь, способная сцепить камни в одну скалу». Отец испытал ее языком своим и нашел, что она хороша; и помазал ею раненого, говоря: «Не своею силою творю это, но лишь силою Всевышнего». Потом он перевязал рану

шелковыми повязками, говоря: «Да перевяжет эту рану шелк Вечного Отца, повязки Всемогущего Творца. Будь милостив, Отче Небесный, воззри и помоги, положи конец горькой муке, исцели эту рану без острой боли».

Тогда Вяйнямейнен вдруг почувствовал, что исцелен; и вскоре рана срослась и закрылась.[14]

[14] «Калевала», руны 8 и 9, т. I, с. 95–124, немецкий перевод Германа Пауля (Гельсингфорс, 1885).

Миф, подобный этому мифу о рождении Железа, — расширенный, правда, и украшенный поэтическим искусством, но изначально внушенный простодушной верой в силу слов, излагающих причину, — помогает нам, я думаю, понять, как Платон пользуется этиологическим мифом. Встретившись с каким-нибудь глубоким затруднением, он заклинает его, или «отстраняет», сказочным рассказом о происхождении того положения вещей, которое представляет затруднение. Он, по-видимому, чувствует, что этиологический миф — «отрадная вещь»[15] и заклинание, к которому можно прибегнуть, когда приходится туго.

[15] «Призмы — тоже вещи отрадные» (Бэкон, «Естественная история», центурия X, 960).

От точки, которой мы теперь достигли, легко перейти к мифам Платона о сотворении — его этиологическим мифам по преимуществу. Это «Тимей» (который весь есть один великий миф) и миф о Прометее и Эпиметее в «Протагоре» (320 с и сл.).

Отличая эти мифы как этиологические от собственно эсхатологических мифов «Федона», «Горгия» и «Государства», я не упускаю из виду эсхатологической перспективы, которая в них открывается, особенно в «Тимее»; но по-настоящему для них характерен этиологический взгляд назад. Предмет этих мифов в

собственном смысле — происхождение вселенной и человека, души и тела, а не будущая жизнь человеческой души. Они представляют Идеи Разума — Душу, Космос и Бога — этиологически, в видении сотворения мира; и сверх того дают мифологическое выведение категорий рассудка и нравственных добродетелей, лежащее за пределами собственно эсхатологических мифов; то есть они выводят категории и добродетели из их причин в природе Бога и в устройстве космоса — рисуют для воображения упорядоченный строй природы как выражение мудрости и благости Бога и объясняют — всегда для воображения — согласие, существующее между этим строем и способностями души. Так, в «Тимее», 40 e — 42 e, априорные условия мышления, способы, которыми рассудок вносит порядок в многообразие чувственного опыта, представлены как следствие отпечатков, полученных душою в ее созерцательном странствии по небесам, когда она ехала на своей звездной колеснице, и видела вечные законы вселенной, и научилась двигаться по орбитам разумной мысли, подобным тем, что правят звездами.

Удобнее всего будет начать наше изучение мифов о сотворении с мифа «Протагора». Он невелик, и, взглянув на него сначала, око воображения, быть может, подготовится к созерцанию необъятного «Тимея». Хотя пределы этой работы позволяют мне перевести и разобрать лишь малую часть «Тимея», я попросил бы читателя смотреть на всю книгу как на один великий миф, в котором Идеи Души, Космоса и Бога явлены в величественных образах, нам на изумление, — в котором становятся зримыми отношение сотворенной души — Мировой Души и души человеческой — к Творцу, отношение человеческой души к человеческому телу, происхождение зла, надежда на спасение и иное, что касается нашего покоя. «Тимей» — миф, а не научный

трактат, хотя с самого начала ему выпала участь, чтобы с ним обращались как с трактатом. Ни одно другое сочинение Платона не читали и не толковали так много в древности и во все Средние века, как «Тимей»; и главным образом потому, что его считали сводом естествознания, тем более ценным, что его «естествознание» не выставлялось как нечто особое и само по себе, а было «обрамлено богословской оправой». Аристотель, разумеется, понимает его буквально.[16] У христианских платоников он получил значение научного и богословского авторитета наравне с Книгой Бытия.[17] Ссылки Данте на подлинный текст Платона относятся, полагаю, все до одной к местам, содержащимся в «Тимее».[18]

[16] Читатель может проверить справедливость этого утверждения, обратившись к местам, приведенным в «Указателе к Аристотелю» под словом «Тимей, диалог Платона»; см. также Целлер, «Платон», с. 344, англ. пер.

[17] «Нумений Платоник прямо высказывается о своем учителе: что такое Платон, как не аттический Моисей?» (Генри Мор, «Каббалистическая догадка», Предисловие, с. 3; изд. 1662 г.). Аттическим Моисеем Платон был, по сути, как автор «Тимея». У Джоуэтта («Диалоги Платона», введение к «Тимею») есть любопытные замечания на эту тему: «Влияние, которое „Тимей“ оказал на потомство, отчасти вызвано недоразумением».

[18] См. Мур, «Этюды о Данте», первая серия, с. 156 и сл., и Тойнби, «Словарь Данте», статьи «Платон» и «Тимей».

Как и миф «Политика», миф «Протагора» произносит не Сократ; и Протагор, который его рассказывает, подобно Элейскому чужеземцу в «Политике», говорит, что сказание будет уместно в его устах — в устах старшего, обращающегося к младшим, к Сократу и прочим присутствующим.

V

МИФ «ПРОТАГОРА»

✦

Связь с диалогом

Действие «Протагора» происходит в доме Каллия, богатого афинского господина, куда Сократ приводит своего друга Гиппократа, чтобы представить его знаменитому учителю риторики — или искусства преуспевать в жизни — Протагору, который как раз гостит у Каллия. Кроме Протагора они застают там еще двух именитых софистов, Гиппия и Продика, а также Крития и Алкивиада. Гиппократ желает стать учеником Протагора; и Сократ, передав великому мужу желание друга, спрашивает его: «Что он сделает из Гиппократа?» — и Протагор отвечает: «Человека лучшего и мудрейшего», то есть научит его всегда поступать правильно в частной и общественной жизни. Сократ выражает сомнение в том, можно ли в самом деле научить науке правильного поведения, или добродетели частной и гражданской, — ибо именно ее Протагор берется преподавать. Афиняне в целом, по-видимому, не думают, что ей можно научить, ибо не требуют ее от своих государственных мужей; не думают этого и мудрейшие и лучшие граждане, ибо никогда не пытаются передать ее своим сыновьям.

Миф (вместе с Речью, частью которой он является) — это ответ, который Протагор дает теперь на затруднения, выдвинутые Сократом. Цель Мифа и Речи — показать, что добродетели — или, вернее, добродетелям, ибо Протагор перечисляет пять: мудрость, умеренность, справедливость, благочестие, мужество, — можно научить.

Когда Протагор заканчивает свой Миф и Речь, беседа между ним и Сократом возобновляется и приводит к ясному выводу, что пять добродетелей должны быть сведены к одной — а именно к знанию, которое представлено как искусство измерять ценности, ценности различных целей, которые ставит перед собою поведение.

Так дело оборачивается тем, что Протагор вынужден признать вывод, что добродетель есть знание, если не хочет противоречить собственному тезису, что ей можно научить; Сократ же, показывая, что она есть знание, подтверждает этот тезис, который сам вначале оспаривал.

Миф

«Протагор», 320 c — 323 a

Было время, когда были Боги, а смертных тварей по родам их не было. Когда же и им пришло назначенное время родиться, боги вылепили их под Землею, смешав из земли, и огня, и из всего, что составляется смешением огня и земли. А когда собрались вывести их на свет, повелели Прометею и Эпиметею украсить их и распределить каждому подобающие силы. Но Эпиметей стал упрашивать Прометея дозволить распределять ему. «Когда я распределю, — молвил он, — ты посмотри, хорошо ли сделано».

Так он уговорил его и стал распределять: и одним дал он силу без быстроты, а слабейших украсил быстротою; иным дал оружие, а для тех, кому оружия не дал, измыслил иные средства спасения, а именно: тем из них, кого облек малостью, назначил крылатое бегство или подземное жилище; а тем, кого возвеличил ростом, — спасение, что от него проистекает. Таким-то образом он распределял, всегда уравнивая один дар другим. Это измыслил он, дабы какой-либо род паче чаяния не истребился.

Когда же снабдил он их средствами избегать гибели друг от друга, то измыслил им удобную защиту от времен года, облекая их густою шерстью и крепкими шкурами, довольными, чтобы отражать зимний холод и палящий зной; они же могли служить и ложем, собственным и природным для каждого из них, когда те уходили в свои логова. Сверх того он обул одних копытами, а других шерстью и толстою бескровною кожей.

После того назначил он им разные роды пищи: одним — травы земные, другим — плоды деревьев, иным — коренья; а были и такие, которым он назначил в пищу плоть других зверей. И положил он, чтобы одни приносили потомство малое, а другие, пожираемые ими, — многое, дабы сохранялся их род.

И вот, так как Эпиметей был не очень мудр, он, сам того не заметив, истратил все свойства, какие у него были, на бессловесных тварей; и се! род человеческий остался у него неукрашенным, и не знал он, что ему делать с людьми.

Пока он еще недоумевает, приходит к нему Прометей проверить распределение; и видит, что все прочие твари во всем должным образом снабжены, а человек наг, и необут, и без ложа, и без оружия; а уже наступал назначенный день, в который и человеку надлежало выйти из земли на свет.

Тогда Прометей, не находя, какое средство спасения изыскать для человека, похищает искусную мудрость мастеров — Гефеста и Афины — вместе с огнем, ибо без огня никто не может ни обрести эту мудрость, ни ею пользоваться; и это дарит он человеку.

Так человек обрел мудрость ремесленную, потребную для одного лишь пропитания; но мудрости, потребной для жизни гражданской, у него не было, ибо она была у Зевса; а Прометею уже не было дозволено входить в акрополь, жилище Зевса; к тому же стражи Зевса были грозны; но в общее жилище Афины и Гефеста, где они занимались своим ремеслом, он тайно проник, и похитил огненное искусство Гефеста, а также искусство Афины, и дал их человеку. Отсюда у человека пошло удобство жизни; Прометея же впоследствии, как гласит предание, по вине Эпиметея привлекли к суду за кражу.

И вот человек, став причастным божественной доле, по родству своему с Божеством, один из живых существ уверовал в Богов и начал воздвигать им алтари и творить их изваяния. Затем вскоре искусным умением образовал он членораздельную речь и имена и изобрел дома для жилья, и одежду, и обувь, и ложа для отдыха, и пищу от плодов земли.

Так снаряженные, люди поначалу жили рассеянно, и городов не было. Поэтому люди постоянно гибли от диких зверей, ибо были во всем слабее зверей, и ремесленное их искусство помогало им добывать довольно пищи, но не довлело для войны с дикими зверями; ибо не было у них еще искусства гражданского, часть которого — искусство военное. Поэтому стремились они собраться вместе и спастись, строя города.

Когда же они собирались вместе, то обижали друг друга, ибо не было у них искусства гражданского; и так они вновь рассеивались и были близки к гибели. Но Зевс, страшась, как бы наш род не

погиб совсем, повелевает Гермесу идти к людям и принести им стыд и правду, дабы было устроение городов и дабы стали они узами, соединяющими людей в дружбе. Гермес вопрошает Зевса, как ему дать людям правду и стыд. «Распределить ли их, — говорит он, — так, как распределены искусства? А распределены они вот как: один владеет врачебным искусством или каким-либо иным и довлеет многим, у кого его нет. Так ли мне распределить среди людей правду и стыд или дать их всем?» «Всем, — сказал Зевс, — и пусть все будут им причастны. Ибо если бы им были причастны немногие, как искусствам, не возникли бы города. И установи от меня закон, чтобы того, кто не может быть причастным стыду и правде, предавали смерти, ибо он приносит городу заразу».

Вот почему, о Сократ, афиняне и прочие, когда совещаются о делах, требующих умения плотника или иного мастера, полагают, что довольно немногих советчиков, и если кто-нибудь, не принадлежащий к ним, вызовется советовать, не хотят его и слушать. Так они поступают, говоришь ты. И я говорю, что поступают они так вполне разумно. Но когда они сходятся на совет о том, что касается добродетели гражданской, которой всегда надлежит идти путем правды и благоразумия, тогда с полным основанием терпят они любого человека как советчика, полагая, что все должны быть причастны этой добродетели, иначе не могло бы быть города.

ЗАМЕЧАНИЯ

✦

I

Прежде чем обратить внимание на некоторые важные стороны этого мифа, я должен упомянуть о мнении, которого держатся иные критики, — будто это вовсе не платоновский миф, а лишь софистическая притча, или поясняющий рассказ, вроде «Выбора Геракла» Продика. Это мнение излагает и оспаривает Грот в следующем отрывке:[1]

---

[1] «Платон», т. II, с. 46, 47.

> Иные критики порицают эту речь за многословие. Мне же она кажется полной содержания и доводов и на редкость свободной от лишней риторики. Басня, которой она открывается, разумеется, несет то поэтическое украшение, какое свойственно этой манере изложения. Однако по ясности, равно как и по прелести, она вполне равна — а на мой взгляд, даже превосходит — любой басне у Платона.
>
> Когда речь, лекция или проповедь Протагора окончена, Сократ и выражает ей глубокое восхищение, и признает, что ее вывод — что добродетели можно научить — доказан настолько, насколько его вообще можно доказать каким бы то ни было связным изложением.
>
> Совсем иначе, впрочем, судят главные толкователи Платона. Шлейермахер не позволяет причислить миф Протагора к платоновским мифам. Он говорит, что миф составлен в духе

Протагора и, быть может, списан с какого-то действительного сочинения этого софиста. Он не находит в нем ничего, кроме «грубо-материалистического образа мыслей, который в своем философствовании не выходит за пределы чувственного опыта» (Введение к «Протагору», т. I, с. 233, 234).

В том же духе высказывается Аст («Жизнь Платона», с. 71), который сообщает нам, что в мифе выражены «пошлые и низменные чувства и образ мыслей софиста, ибо он выводит все — и искусства, и самый общественный союз — из человеческих нужд и необходимости». По-видимому, эти критики, усматривая здесь доказательство низменности и пошлости, забыли, что платоновский Сократ сам делает в точности то же самое в «Государстве», выводя весь общественный союз из человеческих потребностей («Государство», II, 369 с).

К. Ф. Германн едва ли менее суров к речи Протагора («История и система платоновской философии», с. 460).

Что до меня, я держусь взгляда, прямо противоположного взгляду этих ученых мужей. Я считаю эту речь одной из самых ярких и поучительных частей платоновских сочинений; и если бы я мог поверить, что ее сочинил сам Протагор, мое мнение о нем значительно возросло бы…

Штейнгарт выносит о речи Протагора суждение гораздо более разумное и справедливое, чем Аст и Шлейермахер (Введение к «Протагору», с. 422, 423).[2]

[2] Профессор Кэмпбелл (Введение к «Политику», с. XXXII), по-видимому, на стороне тех критиков, с которыми не согласен Грот: «Миф в „Протагоре“… призван передать мысль, которую Сократ оспаривает и которую Платон, очевидно, принимает не вполне. Так же и затейливый миф Аристофана в „Пире“ содержит одну из сторон мысли о происхождении Любви, которая затем мимоходом упоминается как гипотеза малоценная („Пир“, 205 е)».

Я всецело согласен с Гротом и надеюсь в последующих замечаниях показать основания для мнения, что перед нами не просто поясняющий рассказ, призванный общедоступно передать в картине то, что можно было бы изложить отвлеченно, а подлинный миф, содержащий такие внушения, которые можно передать лишь «путем мифологии» (*диа мифологиас*) — или не передать вовсе. Признак истинного мифа, надо помнить, в том, что он излагает априорные начала человеческого опыта. Поясняющий рассказ, или аллегория, как таковой лишь делает более легким и приятным труд восприятия и припоминания апостериорных данных. Таково общее различие между мифом и аллегорией — различие, которого нельзя упускать из виду, хотя мы и замечаем, что аллегория в руках гениального человека, как Платон, Данте или Беньян, всегда стремится стать мифом и что немного найдется мифов (в отличие от аллегорий), которые не были бы сложены из частей, иные из которых суть аллегории.

Решительно отстаивая взгляд, что речь Протагора — истинный миф, а не аллегория, я не забываю, что произносит ее Протагор. Но и это, смею думать, вполне совместимо с тем, что она есть миф, — даже если прав Штальбаум (примечание к «Протагору», 320 с), полагая, что Платон пародирует слог Протагора и заимствует из его книги «О первоначальном устройстве». Ведь «Тимей», во всяком случае, — миф, хотя его произносит не Сократ и он подражает слогу, весьма отличному от слога мифов, которые рассказывает Сократ. Если мы хотим держаться того конкретного взгляда, без которого нельзя как должно понять мифы Платона, когда каждый из них в отдельности предстает перед нашим критическим судом, мы должны принимать в расчет драматические обстоятельства каждого случая. Миф, рассказанный в «Пире» Аристофаном, ведется — раз уж его

рассказывает Аристофан — в комическом ключе; подобно этому и миф, вложенный в уста Протагора, несколько напыщен и сбивчив. И все же эти мифы, утверждаю я, как и прочие несократовские мифы, — истинные платоновские мифы. Всегда именно Платон-драматург устами Аристофана, или Протагора, или Элейского чужеземца являет воображению то всеобщее, о котором научный рассудок не может дать никакого отчета.

II

Второе мое замечание о мифе «Протагора» состоит в том, что он изображает различие между механическим и телеологическим объяснениями мира и его частей — то самое различие, которым занят Кант в своей «Критике способности суждения». По Канту, антиномия между этими двумя объяснениями существует для определяющей способности суждения (той, что, имея всеобщее, подводит под него частное), но не для рефлектирующей способности суждения (той, что, имея частное, находит всеобщее, которым его объясняет). Всеобщее телеологии — *скопос*, или цель, ради которой все в мире замыслено личным Богом, — это принцип, или всеобщее, которое рефлектирующая способность суждения может без противоречия полагать рядом с механическим принципом объяснения, — более того, должна полагать, ибо без того *руководства*, которое он дает, мы вовсе не могли бы понять мир; но при всем том мы не вправе допускать, что это принцип, объективно существующий и действующий в мире. Предметы природы, которые мы можем понять лишь как следствия цели, вполне могут быть порождены одним лишь механизмом. «Целесообразность есть понятие, которое имеет свой источник исключительно в рефлектирующей способности

суждения»,[3] то есть это всеобщее, которое мы мыслим, которое находим полезным; но оттого оно вовсе не существует независимо от нашей мысли как действительная причина.

[3] Перевод Бернарда «Критики способности суждения», с. 18.

> Что[4] же в конце концов доказывает самая совершенная телеология? Доказывает ли она, что такое разумное существо есть? Нет. Она доказывает лишь, что по устройству наших познавательных способностей… мы не можем составить себе никакого понятия о возможности такого мира, как этот, иначе как мысля *преднамеренно действующую* высшую причину его… Если бы мы выражались догматически, мы сказали бы: «Есть Бог». Но все, что мы вправе сказать, это: «Вещи внутренне устроены так, как если бы был Бог»; то есть мы не можем иначе мыслить ту целесообразность, которая должна лежать в основе нашего познания внутренней возможности многих вещей природы, как только представляя ее, и мир вообще, произведением разумной причины — Бога. И вот, если это положение, основанное на неизбежно необходимой максиме нашей способности суждения, вполне удовлетворительно со всякой *человеческой* точки зрения — как для умозрительного, так и для практического применения нашего разума, — то хотел бы я знать, что мы теряем оттого, что не можем доказать его значимость также и для высших существ из объективных оснований (которые, к сожалению, лежат за пределами наших способностей). Совершенно достоверно, что мы не можем в достаточной мере познать, а тем более объяснить организованные существа и их внутреннюю возможность по одним лишь механическим принципам природы; и можно смело сказать, что столь же достоверно и то, что людям нелепо даже пытаться это сделать или надеяться, что когда-нибудь явится новый Ньютон, который сделает для нас понятным происхождение хотя бы травинки по законам природы, не

упорядоченным никаким замыслом. Мы должны безусловно отказать людям в таком прозрении.[5] Но тогда откуда мы знаем, что в природе, если бы мы могли проникнуть до того принципа, по которому она обособляет известные нам всеобщие законы, *не может* скрываться (в одном ее механизме) достаточное основание возможности организованных существ — без допущения какого-либо замысла в их происхождении? Не сочли бы мы сами дерзостью утверждать это?

Вероятности здесь ничего не значат, когда дело идет о суждениях чистого разума; поэтому мы не можем судить объективно — ни утвердительно, ни отрицательно — о положении: лежит ли в основе того, что мы с полным правом называем целями природы, существо, действующее по замыслу, как причина мира и, следовательно, как его творец?.. Телеологическое суждение правомерно прилагается, по крайней мере проблематически, к исследованию природы, но лишь затем, чтобы подвести ее под принципы наблюдения и исследования по *аналогии* с причинностью по цели, без всякого притязания тем самым ее *объяснить*. Поэтому оно принадлежит рефлектирующей, а не определяющей способности суждения. Понятие о связях и формах природы, сообразных с целями, есть, таким образом, по меньшей мере *еще один принцип* для подведения ее явлений под правила там, где законов чисто механической причинности недостаточно. Ибо мы вводим телеологическое основание, когда приписываем понятию об объекте причинность в отношении объекта, как если бы она находилась в природе (а не в нас самих),[6] или, вернее, когда представляем себе возможность объекта по аналогии с той причинностью, которую испытываем в себе самих, и, следовательно, мыслим природу технически, как бы действующей особой способностью. Если же мы не приписывали бы ей такого способа действия, ее причинность пришлось бы представлять как слепой механизм. Если же, напротив, мы подставим природе

преднамеренно действующие причины и, следовательно, положим в ее основу телеологию не просто как регулятивный принцип для одного лишь суждения о явлениях, которому природу можно мыслить подчиненной в ее частных законах, но как конститутивный принцип выведения ее произведений из их причин, — тогда понятие цели природы принадлежало бы уже не рефлектирующей, а определяющей способности суждения. Тогда, в сущности, оно вовсе не принадлежало бы особо способности суждения (как понятие красоты, рассматриваемое как формальная субъективная целесообразность), но как понятие разума ввело бы в естествознание новую причинность, которую мы лишь заимствуем у самих себя и приписываем другим существам, не желая, однако, признавать их однородными с нами.

[4] Перевод Бернарда «Критики способности суждения», с. 311, 312 и 260, 261.

[5] Прав ли здесь Кант? Это великий вопрос философии.

[6] Правильное понимание учения об идеях зависит, как мне кажется, от правильной оценки той мысли, которую здесь высказывает Кант.

Вернемся теперь к мифу «Протагора», который, как я сказал, изображает различие между телеологическим и механическим способами объяснения мира и его частей. В животных, как их снарядил Эпиметей — Задний Ум, «не очень мудрый», — мир и его части представлены как произведения одного лишь механизма, которые глупый Задний Ум считает делом своего замысла. Свойства, которыми Эпиметей наделяет животных, — это лишь те, благодаря которым они кое-как выживают в борьбе за существование. Маленькое и слабое животное роется в земле — и выживает. Но предполагать, что способность рыть была замыслена ради его выживания, — значит забывать, что эту способность даровал лишь Задний Ум, а не Предвидение. Предполагать здесь замысел, право, так же излишне, как

предполагать, будто золотая руда спрятана в кварце для того, чтобы людям было трудно ее отыскать. На деле маленьких слабых животных, которые роются в земле, враги обычно не находят; на деле животные с густым мехом обычно не гибнут в холодном климате; на деле быстрых животных обычно не ловят; на деле плодовитые животные обычно вымирают не настолько быстро, чтобы исчезнуть совсем. И все же Задний Ум ставит все это себе в заслугу!

В таких случаях на самом деле нет никакого замысла — никакого Предвидения, — а есть лишь неизбежное следствие слепого закона природы; и только глупый Задний Ум делает вид, будто здесь есть замысел, — Задний Ум, который всегда начинает размышлять после свершившегося факта, Задний Ум — отец Притворства, как говорит Пиндар: «…поздно мыслящего Эпиметея дочь — Притворство».[7] Но притворство Эпиметея обнаруживается. Ему нечем снарядить человека. Он может казаться «замышляющим» лишь там, где работу на деле выполняет механизм, — где механизм на деле производит те следствия, которые он будто бы производит своим «замыслом». Различные виды строения и повадок, которыми низшие животные отвечают своим различным средам (а краткий перечень этих видов, данный в мифе, показывает, что у Платона глаз истинного натуралиста), — различные виды соответствия животных среде действительно лучше всего объясняются механически, без всякого эпиметеевского притязания на телеологию. Но когда мы переходим от *анагкайон*, необходимого для одного лишь выживания животных, к *калон*, прекрасному в человеческой цивилизации, мы, как будто говорит нам Платон в этом мифе, вступаем в иной порядок вещей. Одно лишь выживание животных — не такое уж великое дело, чтобы нам

следовало мыслить его как произведение Прометея, как замысел в истинном смысле; но цивилизованная жизнь человека — дело слишком прекрасное и доброе, чтобы не быть замыслом в истинном смысле, не быть целью, к которой сознательно стремится Творец, пользуясь как средствами искусством, которое Прометей дал немногим, и добродетелью, которую Гермес сделал доступной для всех. Короче говоря, Платон как будто говорит в этом мифе, что без телеологического объяснения места человека в космосе не обойтись. Но заметим, что телеологическое объяснение, которое он предлагает, передано в мифе. Отношение Платона к телеологии здесь не отличается от кантовского, если сделать поправку на различие между мифическим и критическим способами выражения. «Хотя не для определяющей, но для рефлектирующей способности суждения, — говорит Кант,[8] — у нас достаточно оснований считать человека не только, подобно всем организованным существам, *целью природы*,[9] но и последней целью природы здесь, на земле». Едва ли нужно говорить, что допущение, или рабочая гипотеза, которую Кант здесь делает в пользу человека, не стоит особняком. Если бы дубы умели говорить, они сказали бы, что Дуб — «последняя цель природы здесь, на земле».

[7] Пиндар, Пифийские оды, V, 34.

[8] Перевод Бернарда «Критики способности суждения», с. 35.

[9] «Организованное произведение природы (цель природы) есть такое, в котором каждая часть есть взаимно цель и средство». Перевод Бернарда «Критики способности суждения», с. 280; ср. Уотсон, «Избранное из Канта», с. 345.

III

Следующее мое замечание касается того, как в мифе «Протагора» объяснено происхождение добродетели — *арете*.

Дар Эпиметея — это *фюсис*: телесное строение и отправления, с зависящими от них инстинктами и повадками, благодаря которым низшие животные точно, но слепо отвечают узкой непосредственной среде; дар Прометея человеку, чья одна лишь *фюсис* не соответствует той более широкой среде, в которую вводит его судьба, — это искусство, *техне*, которое, хотя и сообщено немногим, приносит пользу всему роду, «завершая» *фюсис*, если воспользоваться выражением, которым Аристотель[10] передает тесную связь между природой и искусством, *фюсис* и *техне*. Платон тоже хочет, чтобы мы смотрели на эту связь как на тесную, ибо в мифе Прометей берется за незаконченную работу брата. Но *арете* — нравственность (в отличие, с одной стороны, от *фюсис* — природного устройства, дара Эпиметея животным, и, с другой стороны, от *техне* — приобретенного умения в какой-либо области, дара Прометея немногим людям), — *арете*, в отличие от *фюсис* и *техне*, Гермес раздает всем людям. Во всех людей вложено то, что можно назвать «изначальным нравственным чувством», к которому обращается и которое пробуждает воспитание. Все люди способны к нравственности, как способны к речи. Добродетели «выучиваются» так, как выучивается родной язык, — без особого обучения, подобного тому, каким человек, особо к тому способный, приобретает какое-либо искусство или ремесло. Здесь сходство и различие между добродетелью и искусством — предмет, к которому Платон подходит со многих сторон, — рассмотрены еще с одной стороны, в мифе, и потому, можно думать, с глубоким прозрением в их метафизический

смысл. Искусство, хотя оно дар Прометея и отличает человека, трудящегося ради сознательно поставленных будущих целей, от скотов, которые в лучшем случае живут во сне настоящего, — все же лишь «завершение природы», и под владычеством Прометея человек еще не живет истинно человеческой жизнью. Дар Прометея, правда, пришел с неба, но он был украден. Богоподобный ум человека занят погоней за предметами, которые, хотя по промыслу Творца в действительности служат средствами к конечному осуществлению истинной человеческой жизни, самим человеком пока принимаются не более чем за средства к удобной жизни господствующего на земле животного. Получив украденный дар, человек покоряет низших животных; и все же человек человеку волк. Но дар, благодаря которому он видит оком справедливости и уважения в ближнем цель наравне с собою в царстве целей, — этот дар не украден, он от благодати Божией. Он дан всем людям или по меньшей мере есть *гермайон*, который каждый может надеяться найти на жизненном пути; и одним людям он дан в большей мере, чем другим. Великие учители нравственного идеала восстают, подобно великим поэтам, по особому вдохновению; и их сила, проявляется ли она в безмолвном примере их жизни или в пророческом слове мифа, ощущается в своих действиях всеми; но тайна ее несообщима.[11]

[10] «Физика», II, 8, 199 a 15: «Вообще же искусство отчасти довершает то, чего природа не в силах произвести, отчасти подражает ей».

[11] См. «Менон», 99, 100.

О даре *арете* в большей мере в мифе «Протагора», правда, не говорится, но это, в конце концов, лишь выдающийся случай того дара, какой описан в этом мифе. Дар *арете*, в меньшей ли, в большей ли мере, — от благодати Божией. Такое учение уместно

передавать в мифе; и речь Протагора, в которой оно передано, есть, смею утверждать, истинный миф, ибо она излагает априорное, а не является, как утверждают Шлейермахер и некоторые другие критики, простой софистической притчей, или аллегорией, поясняющей и делающей общедоступными апостериорные данные.

«Что касается мифа, приводимого Протагором, — говорит Шлейермахер,[12] — то нет нужды причислять его, как это делали иные, добродушно возводя его в высокий чин, к собственным мифам Платона; напротив, если он и не собственность самого Протагора, как это кажется вероятным, хотя нет никаких свидетельств в подтверждение этой догадки, то способ, каким Платон его применяет, делает гораздо более вероятным, что он, во всяком случае, сочинен в его духе. Ибо, совершенно так, как это естественно для человека грубо-материалистического образа мыслей, чья философия не простирается за пределы непосредственного чувственного опыта, разумное начало в людях рассматривается лишь как возмещение за их недостаточное телесное устройство, а понятие права вместе с чувством стыда — как нечто потребное для чувственного существования и как нечто такое, что было вложено в умы людей лишь в более позднее время».

[12] Введение к «Протагору», с. 96, в переводе Добсона.

«Было вложено в умы людей лишь в более позднее время»! Это возражение, на мой взгляд, основано на непонимании того, что такое миф и что он делает. Сама сущность мифа в том, чтобы представлять имеющим историю во времени то, что само по себе вне времени. Душа, которая есть субъект всякого опыта во времени, мифологически изображается как объект, или вещь, чье

сотворение, воплощение и земную жизнь, бестелесное состояние и покаяние, новое воплощение и окончательное очищение или осуждение можно проследить как события во времени. Как нелепо делать выводы из хронологии такой истории! Платона на самом деле занимает не исторический вопрос — когда ум получил идею добродетели, позже или раньше, — а вопрос философский: какова истинная природа добродетели — добродетельной души — самой души в ее лучшем состоянии? «Душа для Платона, — говорит Гегель,[13] — не *вещь*, о постоянстве или непостоянстве которой можно рассуждать, а *всеобщее*». И все же в мифе это всеобщее неизбежно изображается как *вещь*, пребывающая неизменной на протяжении ряда перемен во времени. Поистине, нелегкое дело — всегда помнить, что миф есть миф.

[13] «История философии», т. XIV, с. 187 (1842).

IV

Миф можно рассказать живописью, вышивкой или ваянием так же, как словами; и я закончу эти замечания о мифе «Протагора», попросив читателя взглянуть на саркофаг в Капитолийском музее, на котором тайна рождения, жизни и смерти человека передана для глаза в рельефе, изображающем — довольно простодушно — историю души-бабочки и ее глиняного тела, творения рук Прометея.[14]

[14] Вариант мифа, который предполагает капитолийский мастер, явно неоплатонический. В мифе, как его излагает Платон в «Протагоре», Прометей не создает человека. На капитолийском саркофаге (№ 446 [13], описан у Гельбига, «Путеводитель по публичным собраниям классических древностей в Риме», т. I, с. 341; ср. Митчелл, «История древней скульптуры», с. 693) он его создает — так же как у Плотина («Эннеады», IV, 3, 13; приводится ниже) Пандору создает он, а не Гефест, как у Гесиода («Труды и дни», 49 и сл.).

Вот сидит Прометей с корзиной глины подле себя; на коленях у него стоит маленькая человеческая фигурка, которую он поддерживает левой рукой, а правая рука, держащая палочку для лепки, отведена назад: работа окончена. На голову маленькой фигурки Афина легко опускает бабочку. Позади и выше Клото прядет нить жизни, а Лахесис чертит гороскоп на небесном глобусе. Утро: слева восходит Гелиос со своей колесницей и конями. Под ним сидит Гея с рогом изобилия; рядом лежит Океан с кормилом в руке; бог ветра трубит в свою раковину; и, полускрытые среди этих стихийных сил, Эрот целует Психею.

Теперь отвернемся от утра и дня изваянного мифа и посмотрим на его вечер и ночь. Справа от двух средних фигур, Прометея и Афины, рядом с Афиной и ее бабочкой, стоит Ночь — высокая женщина в одеждах; над нею Селена на своей колеснице, и покрывало ее, развеваясь на ветру, пока она едет, образует позади нее полумесяц. У ног Ночи лежит юноша, мертвый, и подле него порхает его душа-бабочка. Смерть с опущенным факелом склоняется над телом, а Судьба сидит у его изголовья, развертывая на коленях свиток; душа же юноши — теперь маленькая крылатая человеческая фигурка, — ведомая Гермесом, уже на своем пути на запад, в Аид.

Такова передняя сторона саркофага; а два его торца заключают тайну передней стороны в тайну более обширную. На одном торце — Гефест у своей кузницы, и горит огонь, который украл Прометей. На другом торце грех наказан: Прометей лежит прикованный на Кавказе, и коршун сидит над ним; но Геракл с натянутым луком идет его освободить.

V. Отступление об аллегории

История Прометея, рассказана ли она в «Протагоре» или изображена на капитолийском саркофаге, есть, готов я утверждать, подлинный миф — она являет тайну, которую научный рассудок не в силах постичь. Вместе с тем это миф, который, очевидно, легче, чем те, что мы рассматривали до сих пор, поддается аллегорическому толкованию и в руках неоплатоников действительно стал предметом очень красивого аллегорического толкования. Итак, по-видимому, на мифе «Протагора» мы достигли той ступени в нашем обзоре платоновских мифов, где уместно сделать некоторые связные замечания о предмете, которого мы уже касались, — о различии между мифом и аллегорией; а вместе с аллегорией мы можем рассмотреть и притчу.

Я заметил недавно, что сочинение, которое в целом есть миф, а не аллегория, нередко оказывается сложенным из частей, иные из которых — аллегории. Таково строение мифа «Федра» и «Божественной комедии». Отчасти этим объясняется то обстоятельство, что даже благороднейшие мифы так часто становились легкой добычей аллегорического толкования. Раз части явно суть аллегории, предполагают, что и целое — аллегория. А аллегорическому толкованию нет пределов. Любой миф — более того, любой правдивый рассказ об исторических событиях или о явлениях природы — можно истолковать как аллегорию, излагающую любой догмат, религиозный, философский или научный.

Значение той роли, которую играло аллегорическое толкование Гомера в греческих философских школах, ветхозаветной истории — у александрийских иудеев и отцов

церкви, платоновских мифов — у неоплатоников,[15] историку философской и религиозной мысли трудно переоценить. Уже во времена Ксенофана[16] чувствовали, что народная мифология по своему направлению безнравственна. «Гомер и Гесиод, — говорит он, — приписали богам все, что у людей позор и бесчестье, — кражи, прелюбодеяния и взаимные обманы». С этим приговором Платон вполне согласен («Государство», 378 d), но не с методом аллегорического толкования (см. «Федр», 229), который пытался спасти и Гомера, и нравственность.[17] Платон, возражая против аллегорического толкования мифа по соображениям литературным и философским, а также по практической причине, приведенной в «Государстве» (378 d), — что дети не умеют различать аллегорический и буквальный смысл, — изгоняет Гомера из круга воспитательного чтения и вместо его рассказов — раз уж детям надо начинать с рассказов — ставит новые, нарочно придуманные рассказы (нравоучительные повести, можно полагать, ибо образцов он не дает), в которых боги и люди ведут себя так, что им можно и должно подражать, — точно так же, как ведут себя хорошие люди в иных нынешних книжках для юношества.

[15] «Мифы по общему согласию были приняты как текст для глубочайших умозрений позднейших платоновских школ и через них внесли в сокровищницу общих мыслей больше, чем любая другая часть сочинений Платона». — Уэсткотт, «Очерки по истории религиозной мысли на Западе» (статья «Мифы Платона»), с. 46.

[16] Он был жив в 479 г. до н. э.; см. Бернет, «Ранняя греческая философия», с. 111.

[17] Об аллегоризации Гомера, начиная с Феагена, см. Лобек, «Аглаофам», с. 155 и сл.; чувство, которое к ней побуждало, выражено в изречении: «Гомер был бы нечестив, если бы не говорил иносказательно».

Но в своем возражении против аллегоризации Гомера Платон стоит почти одиноко. Греки как после Платона, так и до него в большинстве держались того, что Гомер — вдохновенный учитель и изгонять его из круга чтения нельзя. Если проникнуть под буквальный смысл, окажется, что он учит высшей истине. Аллегорическое толкование Гомера началось, несомненно, в духе оправдания чтимых писаний, оказавшихся в противоречии с новыми понятиями; но вскоре оно стало орудием исторического исследования и метафизического умозрения.[18] Немногие довольствовались, вместе с Плутархом, простыми нравственными уроками, которые можно извлечь из Гомера и поэтов, изображающих человеческую жизнь и природу, — читать, например, повесть «Любовная связь Афродиты и Ареса» если не просто ради самой повести, то во всяком случае не ради чего-либо более мудреного, чем урок, что роскошь ведет к подобным связям.[19] Такое простое учение не удовлетворяло ни историков, ни философов.

---

[18] — и, быть может, также литературного украшения. «Упоминание Иона о своих украшениях Гомера, в которых он объявляет себя превзошедшим Метродора Лампсакского и Стесимброта Фасосского, по-видимому, показывает, что он, как и они, принадлежал к аллегорической школе толкователей» (Введение Джоуэтта к «Иону»).

---

[19] Плутарх, «О том, как юноше слушать поэтов», гл. 4. Это сочинение стоит внимательно изучить в связи с аллегоризацией Гомера, против которой оно служит протестом. С одной стороны, поэзию следует читать ради того удовольствия, какое можно получить от «хорошего рассказа» просто как от «хорошего рассказа»; так, Гомер велит Одиссею внимательно рассмотреть все в Аиде, *чтобы тот мог пойти и рассказать о том жене*:

Но к свету скорее стремись, а все это
помни, чтоб после поведать жене.

«Ибо и это Гомер изящно сказал о нисхождении к мертвым — что по своей сказочности оно годится для слуха женщины» (гл. 2). С другой стороны, поэзию следует читать ради уроков нравственности и житейской мудрости, которые

можно извлечь из характеров и поступков изображенных лиц; но пусть юноши не думают, что эти лица — отвлеченные образцы, сплошь добрые или сплошь злые: поэты рисуют нам живых людей, в которых смешаны добрые и дурные качества. Поэзия есть «подражание нравам, жизням и людям не совершенным и не чистым… но смешанным со страстями и ложными мнениями, а по добрым природным задаткам часто обращающимся к лучшему» (гл. 8). Таковы выгоды, которые можно извлечь из поэзии. Вкушать ее, однако, нужно с осторожностью, ибо она подобна осьминогу: есть его приятно, но он часто навевает дурные сны (гл. 1).

Следует заметить, что, когда речь идет о египетских мифах, Плутарх не чуждается метода аллегорического толкования; но см. замечания о § 78 сочинения «Об Исиде и Осирисе» у профессора Дилла, «Римское общество в последнее столетие Западной империи», с. 76, 77.

Кентавры (сообщает нам Палефат) были отрядом молодых людей из селения Нефела в Фессалии, которые первыми объездили лошадей и сели на них верхом, чтобы отразить стадо быков, принадлежавших Иксиону, царю лапифов: быки эти одичали и наделали великих бед; юноши преследовали диких быков верхом и пронзали их копьями, отчего и получили как имя Колющих (*кенторес*), так и приписанное им свойство иметь одно тело с конем. Актеон был аркадянин, который ради охотничьих утех забросил возделывание своей земли и так был съеден расходами на своих собак. Дракон, которого Кадм убил в Фивах, был в действительности Драко, царем Фив; а драконовы зубы, которые он будто бы посеял и из которых взошла жатва вооруженных мужей, были на деле слоновыми бивнями, которые Кадм, богатый финикиянин, привез с собою: сыновья Драко продали эти бивни и на вырученное набрали войско против Кадма. Дедал не перелетал море на крыльях, а бежал с Крита на быстроходной парусной лодке в сильную бурю; Котт, Бриарей и Гиес были не сторукими существами, а жителями селения Гекатонхейрия в Верхней Македонии, которые воевали вместе с жителями горы Олимп против титанов; Сцилла, от которой Одиссей едва спасся, была

быстроходным пиратским судном, как и Пегас, мнимый крылатый конь Беллерофонта.[20]

[20] Грот, «История Греции», ч. I, гл. 16, т. I, с. 342, 343, изд. 1862 г.

Если люди, занятые историей, прибегали в обращении с мифами к этому способу «естественного объяснения»[1], то философы избрали способ, за которым лучше всего и оставить название «аллегорического толкования». Весь рассказ Гомера и встречающиеся в нем имена собственные имеют скрытый религиозный, философский, научный смысл, и дело этого способа — раскрыть его, отыскивая аналогии и этимологии. Что касается этимологий, этот способ, вероятно, кое-чем обязан почину, который подал сам Платон в «Кратиле»; но если этимологии Платона предлагаются шутя и как бы в порядке сказания (*диа мифологиас*), то этимологии стоиков и прочих аллегористов мифа, по-видимому, всерьез выдаются за те значения, которые Гомер действительно имел в уме, употребляя эти имена. «Великий и совсем не нужный труд, — говорит Цицерон[2], — взяли на себя сперва Зенон, потом Клеанф, затем Хрисипп: отыскивать смысл вымышленных басен и объяснять причины, почему каждая вещь названа так, а не иначе». Довольно будет двух примеров стоического способа; в остальном отошлем в общем к книге Целлера «Стоики, эпикурейцы и скептики», с. 334 и далее (английский перевод).

[1] См. Целлер, «Стоики, эпикурейцы и скептики», с. 335, прим. 1, англ. пер.

[2] Цицерон, «О природе богов», III, 24, 63.

Единый Бог Многих Имен, *полюонюмос*, зовется Зевсом — от *зен*, «жить»; являясь в воздухе, зовется Герой — от *аэр*; являясь в воде,

зовется Посейдоном — от *посис*, «питье»; являясь в эфире, зовется Афиной — от *айтер*; и так далее.[3]

[3] Диоген Лаэртский, VII, 147.

«Если Гефест, — говорит стоик Гераклит, — задумал щит Ахилла как изображение этого мира, то что же иное под этим разумеется, как не то, что действием первичного огня материя была образована в мир?»[4]

[4] См. Целлер, «Стоики, эпикурейцы и скептики», с. 340, англ. пер. «Стоики, — говорит доктор Бигг („Христианские платоники Александрии", с. 146), — уверяют нас, что языческие божества — лишь символы сил природы, и превращают отвратительные мифы о Зевсе или Дионисе в учебник физики».

Об аллегорическом толковании Гомера вообще, и до Платона, и после него, читатель может справиться, помимо упомянутого выше Лобека, в примечании г-на Адама к «Государству», 378 d, 24, с указанными там источниками; у Целлера, «Стоики, эпикурейцы и скептики», с. 334 и далее, англ. пер.; у Джоуэтта, «Диалоги Платона», введение к «Государству», с. xxxviii; и в «Истории Греции» Грота, ч. I, гл. 16, откуда я привожу следующее место (т. I, с. 344, изд. 1862 г.): «Остается рассмотреть, как древние мифы принимались философами и как те с ними обходились. Самое раннее высказывание философии о них, какое до нас дошло, — суровое порицание, которому подверг их с нравственной стороны Ксенофан Колофонский, а по-видимому, и некоторые из его современников. Как видно, именно в ответ на подобные обвинения, которые нельзя было прямо опровергнуть, Феаген Регийский (около 520 г. до н. э.) впервые выдвинул мысль о двойном смысле гомеровских и гесиодовских повествований — о смысле внутреннем, отличном от того, который несли слова в их явном значении, однако до известной степени ему подобном и открывающемся проницательной догадке. По этому началу он аллегорически истолковал в особенности битву богов в „Илиаде". В следующем столетии Анаксагор и Метродор провели аллегорическое объяснение шире и последовательнее: первый представлял мифических лиц лишь мысленными понятиями, облеченными в имя и пол и поясняющими нравственные правила, второй связывал их с физическими началами и явлениями. Метродор разлагал не только лица Зевса, Геры и Афины, но и лица Агамемнона, Ахилла и Гектора на различные сочетания стихий и физические силы и рассматривал приписываемые им приключения как природные факты, скрытые под покровом аллегории. Эмпедокл, Продик, Антисфен, Парменид, Гераклид Понтийский, а в позднейшую эпоху Хрисипп и стоические философы

вообще следовали более или менее тому же началу, видя в народных богах аллегорические лица; толкователи же Гомера (такие как Стесимброт, Главкон и другие, вплоть до александрийской эпохи), хотя никто из них не заходил так далеко, как Метродор, пользовались аллегорией среди прочих средств объяснения, чтобы разрешать трудности или отводить упреки, обращенные к поэту».

Грот в подстрочном примечании к этому месту (с. 345, прим. 1) обращает внимание на нравственный поворот, который придал рассказам о Цирцее, сиренах и Сцилле Ксенофонт, «Воспоминания», I, 3, 7 и II, 6, 11—31.

Иудеи — палестинские и александрийские, — и до времени Филона, и после него[5], следуя почину греческих толкователей Гомера, применили аллегорический способ к писаниям Ветхого Завета. О том, как далеко заходило аллегорическое толкование Ветхого Завета у ферапевтов[6] и у других еще до Филона, можно судить по тому, что встревожился даже сам Филон. Аллегоризация Закона, полагал он, ведет к нерадению в его соблюдении[7]. Мудрый будет *и* отыскивать скрытый смысл, *и* соблюдать букву Закона. Он будет толковать иносказательно, не порывая со старым обычаем[8]. Но там, где речь идет об аллегоризации не Закона, а Истории, изложенной в писаниях Ветхого Завета, Филон действует без опаски. Пламенный платоник и вместе с тем еврей из евреев, он принимал по существу достоверным рассказ о событиях, данный в Ветхом Завете от сотворения мира и далее, через всю историю своего народа; и в то же время он верил, что история его народа — не просто история: она была философией, вернее, богословием, равно как и историей. Записанные в ней события были не только истинны как факты — они составляли также непрерывное откровение скрытого смысла. На историю своего народа он смотрел и как на летопись действительных событий, и как на великий миракль, в котором догмат был выведен на подмостки этого видимого мира. В эту двойную точку зрения очень трудно

войти; но мы должны войти в нее — по крайней мере настолько, чтобы отнестись к ней со всей серьезностью, — если хотим понять «направленность» некоторых течений религиозной и философской мысли, господствовавших с его дней и вплоть до нашего времени. Вот место из его книги «О жертвоприношениях Авеля и Каина»[9], в котором аллегорическое толкование «священной истории» напоминает нам о способе, каким в наши дни не только «священная история», но и унаследованный догмат переписываются в «философию»:

[5] Аллегорическая иудейская школа возникла за двести лет до Филона (расцвет его — 39 г. н. э.); см. Гфререр, «Первохристианство», т. I, с. 83.

[6] См. Конибир, Филон, «О созерцательной жизни», с. 293: ферапевты (называемые также «молящими» и «почитателями Бога» — аскетические иудейские общины, или братства) толковали Пятикнижие иносказательно. Это было необходимо, чтобы обращать язычников, которые искали в Моисее Платона.

[7] См. Конибир, Филон, «О созерцательной жизни», с. 300, 301.

[8] См. Гфререр, «Первохристианство», т. I, с. 104.

[9] «О жертвоприношениях Авеля и Каина» (15), 59, изд. Кона; с. 173 по изданию Мэнги.

> Ибо Авраам, придя с великой поспешностью и рвением, велит Добродетели, Сарре, поспешить, заквасить три меры муки и испечь лепешки в золе, когда Бог, сопровождаемый двумя высшими Силами — Владычеством и Благостью, Сам один посредине, произвел в зрячей душе (*оратике психе*) три образа, из которых ни один невозможно измерить (ибо и Силы Его неописуемы), но они измеряют все. Благость Его — мера благого, Владычество Его — мера подвластного, а Сам Владыка — мера всего телесного и бестелесного. …Хорошо, чтобы эти три меры как бы заквасились и смешались в душе, дабы она, уверившись в бытии высшего Бога, Который превосходит Свои Силы и является

то без них, то с ними, приняла отпечатки Его могущества и благодеяния и была посвящена в совершеннейшие таинства.

Итак, в ветхозаветной истории Филон признает сразу смысл высший, или мистический, и смысл исторический, или буквальный, — «изъяснение по скрытому смыслу», то есть аллегорию, и «буквальное повествование»[10]. Лица книги Бытия одновременно историчны и суть «склады души» (*тропой психес*). Адам — человек, рожденный землей (*антропос гегенес*); факт его существования историчен, но подробности его истории мифичны и должны толковаться иносказательно: так, его ребро — нечто сказочное (*мифодес*), и никто не может понимать его буквально[11]. Ной — справедливость, Енох — надежда, Моисей — пророческое слово (*логос профетес*). Подобным же образом Египет — тело, Ханаан — благочестие[12]. Далее — и здесь берет верх платонизм Филона — в горящем кусте явился не Бог, а *Логос*[13]. Людям духовным, говорит он, довольно истины, что Бог существует; но многим (*хой поллой*) нужен Бог в человеческом облике. Моисей наделяет Бога ногами и руками по слабости разумения своих читателей. Так и должно быть. Моисей подобен врачу, которому приходится держать больного в неведении об истине. Но для образованного читателя такие изображения Бога опасны. Они ведут к безбожию, и единственный верный способ обходиться с ними — аллегория[14]. Аллегорическую мудрость, достояние немногих мудрых, Филон сравнивает с эллинскими мистериями: «Примите это, посвященные, очистившие слух, как поистине священные таинства»[15]. Здесь, разумеется, Филон заимствует прямо у Платона[16], который часто сравнивает философию — особенно когда ее проводником служит миф — с посвящением в таинства, как в «Пире», 209 e, 210 a, и в «Федре», 249 c, 250 b[17]. Но у Платона Филон заимствует лишь оборот речи. Что такое миф,

Филон не понимает. Миф — поистине тайна и остается тайной. Филона же и его последователей заботит лишь одно: сделать его чем-то понятным.

[10] Гфререр, указ. соч., т. I, с. 84.

[11] Гфререр, указ. соч., т. I, с. 98, 99.

[12] Гфререр, указ. соч., т. I, с. 88.

[13] Гфререр, указ. соч., т. I, с. 87.

[14] Гфререр, указ. соч., т. I, с. 97.

[15] Филон, «О херувимах», по изданию Мэнги, т. I, с. 147; Гфререр, «Первохристианство», т. I, с. 100.

[16] Как и в конце места, приведенного выше из сочинения «О жертвоприношениях Авеля и Каина».

[17] См. Кутюра, «О мифах Платона», с. 55.

О применении способа аллегорического толкования отцами Церкви я не могу сделать ничего лучше, чем отослать читателя в общем к книге доктора Бигга «Христианские платоники Александрии», особенно к лекции IV, и к Гибберовским лекциям Хэтча 1888 года, лекция III, «Греческая и христианская экзегеза». К этим указаниям я добавил бы цитату из книги профессора Дж. Адама Смита «Современная критика и проповедь Ветхого Завета», с. 226—228:

> Ранние отцы интересовались Ветхим Заветом главным образом ради его прообразов Христа и предсказаний о Нем. Аллегорическое толкование стало правоверной экзегезой и в конце концов было сведено в теорию Оригеном и развито в систему основанной им школой. ...Когда еретики стали превосходить правоверных в аллегорическом изъяснении, последние спохватились, увидев опасность привычки, которую сами же взрастили, и громко

провозгласили, что в этом занятии нужны трезвость и разум. Но историческое чутье того века было слабо, и до конца IV столетия ни одному толкователю не удалось твердо встать на здравую историческую почву. [Отцом исторической экзегезы был Феодор Мопсуестийский (350—429).] Для Феодора прообразы и пророчества Ветхого Завета имели, помимо их отношения к будущему, прежде всего ценность сами по себе и для того века, в который они были возвещены.[18]

[18] Иоанн Златоуст в своем толковании на Исаию (т. VI, с. 17, изд. Монфокона) держался той же линии: «Я же, — говорит он, — и этого изъяснения (аллегорического) не отвергаю, и другое (историческое) называю более истинным». Говоря о новом направлении экзегезы, избранном Феодором и Златоустом, профессор Дж. Адам Смит раскрывает его значение одной превосходной фразой (с. 231): «Признайте, что основной смысл пророчеств должен быть тот, какой они имели для живого поколения, к которому впервые были обращены, — и вы тотчас вдохновитесь их вестью к людям вашего собственного времени».

Пожалуй, стоит напомнить читателю, что для аллегорического толкования Священного Писания у отцов Церкви был высокий образец. Святой апостол Павел (Гал. 4:22—26) сам дал на такое толкование свое слово:

Написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание (*хатина эстин аллегорумена*): это два завета; один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — матерь всем нам.[19]

[19] Подобно этому в Первом послании Петра, гл. 3, Ноев ковчег, в котором «восемь душ спаслись от воды», истолкован иносказательно как крещение. В Ветхом

Завете, по словам автора статьи «Аллегорическое толкование» в «Еврейской энциклопедии», иносказательно толкует Осия (12:1—5).

В философии Плотина и неоплатонической школы аллегорическое толкование мифов — особенно тех, что изображают и объясняют Падение и Восхождение душ на манер мифа «Федра» и речи Диотимы, — занимает положение, важность которого исследователю развития религиозной мысли было бы трудно преувеличить. Здесь можно попытаться лишь дать общее представление о том, как неоплатоники обходились с этими мифами; и, пожалуй, для этой цели будет достаточно следующих образцов.

Плотин («Эннеады», IV, 3, 13), держась орфического учения, которое Платон излагает в мифе «Федра», говорит о Нисхождении душ в уготованные для них тела как о совершающемся для каждой души в назначенное время: «И для каждой свое время; когда же оно наступает, они, словно по зову глашатая, нисходят и входят в подобающее им тело». Их нисхождение, говорит он, предопределено, или назначено всеобщим законом; и все же оно свободно, ибо, воплощаясь, души повинуются всеобщему закону, который осуществляется *в них самих*. Они свободны, как свободен Ум, *нус*, ибо повинуются необходимости, которая есть необходимость их собственной природы: «И Ум, сущий прежде космоса, имеет своим уделом пребывать там и посылать отсюда сколько надлежит; и единичное, подчиняясь всеобщему закону, бывает послано; ибо в каждом заложено всеобщее, и закон не извне получает силу для своего исполнения, но дан так, что пребывает в самих тех, кто ему следует, и они носят его с собою».

«Итак, этот Космос, — продолжает он, — имея множество светочей и будучи озаряем душами, получает красоту, прибавляемую к красоте, от великих богов и от Умов, подающих

души. И вот, мнится мне, в чем смысл того мифа, который повествует, как, когда Прометей — то есть Предвидение — сотворил женщину[20], прочие боги затем украсили ее: один дал этому созданию из земли и воды человеческую речь и красоту, как у богини; и Афродита дала ей один дар, а Хариты — другой, и все прочие боги прибавили каждый свой дар; и наречена она была Пандорой, ибо все одарили ту, что была сотворена Предвидением Прометея. А то, что Эпиметей, сиречь Позднее Раздумье, отверг этот дар Прометея, — этим миф означает, что лучший выбор есть выбор того, что более причастно природе умопостигаемого. Да и сам Творец связан, ибо имеет некое касание к тому, что от него произошло, и потому стеснен узами, которые извне. А то, что Геракл освобождает его от уз, — этим миф означает, что в нем есть Сила, через которую он все же способен достичь освобождения от сих уз».[21]

[20] У Гесиода («Труды и дни», 49 и далее) Пандору создает Гефест, а не Прометей; и Прометей предостерегает брата не принимать ее, но тот не внемлет предостережению.

[21] Плотин, «Эннеады», IV, 3, 14; и см. А. Риттер, «Психология Плотина» (1867), с. 42. Пандора — это Мир, наделенный Душою идеальными дарами.

Другим мифом, из которого неоплатоники черпали щедро, был миф о Нарциссе[22]. Их толкование этого мифа держится на отождествлении «Зеркала Диониса» с «Чашей Диониса»[23]. Душа пребывает в покое в своей небесной отчизне, пока не увидит собственный образ в воде этого зеркала. Она бросается в воду, чтобы обнять этот образ, и пьет забвение своего небесного удела. «Ибо, увидев красоту в телах, — говорит Плотин („Эннеады“, I, 6, 8), — не должно устремляться к ней, но, познав, что это образы, следы и тени, бежать к тому, чего они суть образы. Ведь если кто кинется к ним, желая схватить их как истинное, то, подобно тому,

кто захотел схватить прекрасное отражение, носившееся по воде, и, как, по-моему, иносказательно повествует некий миф, погрузившись в глубину потока, исчез, — точно так же и тот, кто держится прекрасных тел и не отпускает их, погрузится не телом, но душою во мрачные и безотрадные для ума глубины, где, слепой, пребывая в Аиде, и здесь и там будет водиться с тенями. „Бежим же в милую отчизну“ — вот что вернее всего можно было бы посоветовать. Каков же этот побег?» и т. д.; и еще, в «Эннеадах», IV, 3, 12, он говорит: «Души же людей, увидев свои отражения, как бы Дионис в зеркале, оказались там, устремившись свыше, но и они не отрезаны от своего начала и от ума. Ибо пришли они не вместе с умом, но достигли земли, а глава их утверждена превыше неба. Опуститься же ниже им выпало оттого, что их средней части пришлось заботиться о том, до чего они достигли, ибо оно нуждалось в заботе. А Зевс-отец, сжалившись над их трудами, сделав смертными узы, вокруг которых они трудятся, дает им отдых по временам, делая их свободными от тел, чтобы и они могли бывать там, где всегда пребывает Душа Вселенной, нисколько не обращаясь к здешнему»[24]. Итак, души, нисходя в назначенные им времена, приходят к воде, которая есть «зеркало Диониса» (*катоптрон Дионису*), и, влюбившись в свои отраженные в ней образы — то есть в свои смертные тела, — бросаются в воду. Эта вода — вода забвения, *лета*, и те, кто пьет ее, нисходят в пещеру (*спелайон*) — пещеру этого мира[25]. Мудрая душа пьет умеренно, ибо пить глубоко — значит утратить всякое припоминание (*анамнесис*) умопостигаемого мира. Мудрая душа есть, таким образом, «сухая» душа — *ксере психе*, как, по-видимому, понимают выражение Гераклита[26] цитирующие его неоплатоники[27]. Сухая душа в этой жизни внимает гению, сопровождающему ее в ее нисхождении (*катодос*); но над всеми

гениями отдельных душ царствует Эрот как верховный гений. Крейцер[28] упоминает картину, на которой Нарцисс изображен глядящим на свое отражение в воде, а Небесный Эрот стоит позади него с печальным лицом. «Юноша Нарцисс, — говорит Фичино[29], — то есть душа человека дерзкого и неискушенного, не взирает на собственный лик, отнюдь не примечает собственной своей сущности и силы, но гонится за ее тенью в воде и пытается ее обнять: то есть восхищается красотою в бренном теле, подобном текучей воде, — а это лишь тень самой души».

[22] Об этом мифе см. Овидий, «Метаморфозы», III, и Павсаний, IX, 31.

[23] См. Макробий, «Комментарий на „Сон Сципиона“», I, 12, 66: «Это и отметил Платон в „Федоне“: душа влечется в тело, трепеща от нового опьянения, — разумея под этим новое питье вещественного наплыва, отягченная которым она нисходит. Знак этой тайны — та звездная чаша Отца Либера; и это то, что древние называли рекой Летой; самого же Отца Либера орфики разумеют как вещественный ум (*нус хюликос*)». Лобек, приводящий это место из Макробия («Аглаофам», с. 736), критикует его за отступление от первоначального понятия чаши, *кратер*, — той чаши, в которой Демиург Платона смешивает составные части сперва Мировой Души, а затем душ человеческих.

[24] См. Лобек («Аглаофам», с. 555) о месте зеркала, *катоптрон*, в мифе о Загрее; и Роде («Психея», т. II, с. 117) о Загрее как образе — наряду с Нарциссом — перехода единства мирового начала во множественность чувственных явлений.

[25] «Для души тело — и узы, и гробница, а мир — пещера и грот», Плотин, «Эннеады», IV, 8, 3; ср. IV, 8, 1, где рассматривается учение о Падении, или Воплощении, душ, как его изложили Платон в «Федре» и «Тимее» и Эмпедокл.

[26] См. Байуотер, «Остатки Гераклита Эфесского», LXXIV, LXXV.

[27] См. Крейцер, Плотин, «О прекрасном», с. xxxvi.

[28] Плотин, «О прекрасном», с. lxiii.

[29] Фичино, «Комментарий к „Пиру“ Платона», гл. 17; приводится у Крейцера, Плотин, «О прекрасном», с. lxviii.

Нравоучение мифа о Нарциссе таково: освободи себя «экстазом» от жизни текучести и чувственных явлений — беги из Потока Наслаждения и Плоти, из «текучей природы вещественного тела»[30], — из Потока Рождения, который и есть «Зеркало Диониса»[31].

[30] См. Крейцер, Плотин, «О прекрасном», с. lvi, lvii.

[31] Я полагаю, что «зеркало Диониса» неоплатоников возникло от «слияния» мифа о Нарциссе с мифом о Загрее-Дионисе.

С мифом о Нарциссе, истолкованным так аллегорически, неоплатоники поставили в весьма тесную связь историю Одиссея. Так, приведенное выше место из «Эннеад», I, 6, 8, где описано погружение Души в Поток Чувств, непосредственно сменяется местом, где избавление от этого потока сравнивается с бегством Одиссея от чар Цирцеи и Калипсо: «Каков же этот побег? И как нам отплыть? Подобно тому как Одиссей — иносказательно, думается мне, — говорит о себе, что бежал от волшебницы Цирцеи или от Калипсо, не пожелав остаться, хотя и имел услады для глаз и пребывал среди многой чувственной красоты. Отчизна наша — там, откуда мы пришли, и там наш Отец. Каков же путь и каков побег? Не ногами его совершать: ноги повсюду несут лишь с одной земли на другую; и не нужно тебе снаряжать конную колесницу или морское судно, но все это должно оставить и не смотреть, а, как бы сомкнув очи, сменить зрение на иное и пробудить его — то, которое есть у всякого, но которым пользуются немногие».

Подобным же образом Нумений (у Порфирия, «О пещере нимф», гл. 34)[32] делает Одиссея образом ума, *нус*, который постепенно, через различные воплощения, освобождается от плоти: это «образ того, кто проходит через череду рождений и так

возвращается к тем, кто пребывает вне всякого волнения и не ведает моря». Далее, некий пифагореец, приводимый у Стобея («Физические эклоги», I, 52, с. 1044), говорит: «Гомер назвал Цирцеей, дочерью Гелиоса, круговой оборот и коловращение перерождения»; а Евстафий к «Одиссее», I, 51, говорит: «Что до Калипсо, — была ли она царицей, о которой сообщают описатели земель, о том древние мало заботятся. Они же переиначивают ее в аллегории в наше тело, как скрывающее внутри себя, наподобие раковины, жемчужину души; оно-то и удерживало философа Одиссея как человека, связанного плотью, — и, говоря языком мифа, на омываемом кругом острове, лесистом, что есть пуп моря, то есть в теле влажном и, как сказал бы Платон, приливающем и отливающем („Тимей“, 43 a). ...Когда же Гермес — как поэт иносказательно покажет в дальнейшем, — то есть слово, выступил посредником, он достиг отчизны, желанной ради философии, то есть умопостигаемого мира, который, по платоникам, есть истинная отчизна душ; и равно достиг Пенелопы — философии, будучи разрешен и избавлен от такой Калипсо». Словами того же смысла Апулей заканчивает свой трактат «О боге Сократа»: «И ничему иному учит тебя Гомер в том же Улиссе, которому он всегда хотел дать спутницей разумность, по обычаю поэтов назвав ее Минервой. И вот, когда она была ему спутницей, он претерпел все ужасы, одолел все невзгоды. Ведь с ее помощью он вошел в пещеру Циклопа — но вышел; видел быков Солнца — но воздержался; сошел к подземным — но поднялся. С той же мудростью-спутницей он проплыл мимо Сциллы — и не был схвачен; был заперт Харибдой — и не был удержан; выпил чашу Цирцеи — и не был превращен; пристал к лотофагам — и не остался; слышал сирен — и не приблизился»[33].

[32] См. Крейцер, Плотин, «О прекрасном», с. lxxii.

[33] Бэконово аллегорическое толкование трех мифов — о Пане, о Персее и о Дионисе — в его сочинении «О достоинстве и приумножении наук», кн. II, гл. 13, стоит сравнить с приведенными выше неоплатоническими образцами.

Как ни прекрасна часто неоплатоническая аллегоризация, осмелюсь думать, что чем меньше мы будем связывать ее с чтением мифов Платона, тем лучше. Неоплатоники не понимали различия между мифом и аллегорией. Аллегория — это догмат, записанный картинным письмом; но миф не есть догмат и догмата не передает. Догмат добывается и отстаивается диалектикой, которая, как говорит Штальбаум (примечание к «Государству», 614 b), «так же не может быть приложена к прояснению предметов, которыми занимается миф, как на другом конце ряда не может быть приложена к прояснению единичных чувственных вещей как таковых».

За светом, проясняющим мифы Платона, нам следует обращаться к самостоятельным творениям других великих мифотворцев (*мифопойой*), таких как Данте, а не к аллегорическим толкованиям неоплатоников и им подобных[34].

[34] О мнении Целлера относительно неоплатонического толкования мифа Диотимы в «Пире» см. его «Платона», с. 194, прим. 66 (англ. пер.).

Что думает об аллегорическом толковании сам Платон, мы знаем из места в начале «Федра» (229). На вопрос Федра, считает ли он истинным предание о том, как Борей похитил Орифию с высоты над Илиссом, Сократ отвечает, что, стань он на путь ученых, он мог бы сказать: «Да, может быть, и правда, что некогда девушку по имени Орифия ветром сбросило со скалы и она разбилась насмерть». Но такой рационализм, внушительный и тяжеловесный, конечно, не очень удачен как метод: ведь если начнешь его применять, то где остановиться? Придется рационализировать все предания греческой мифологии,

растрачивая уйму трезвой изобретательности на бесконечный труд и не оставляя себе времени ни на что стоящее. Что до него самого, говорит он, то, не исполнив еще дельфийского завета «Познай самого себя», он поступал бы смешно, если бы тратил свое драгоценное время на истолкование этих преданий: он готов принимать их такими, как их рассказывают, и верить им так же, как верят другие[35].

[35] Грот в «Истории Греции», ч. I, гл. XVI, т. I, с. 362 и далее (изд. 1862 г.), делает замечания исключительной ценности об этом месте и вообще об отношении Платона к старой мифологии. «Платон, — говорит он, — не одобряет никаких попыток превратить мифы посредством толкования в историю или философию, косвенно признавая родовое различие между ними. ...Он разделяет общепринятую веру, без всякого подозрения или критики, относительно Орфея, Паламеда, Дедала, Амфиона, Тесея, Ахилла, Хирона и других мифических лиц; но более всего наполняет его ум унаследованное чувство глубокого благоговения перед этими сверхчеловеческими характерами и перед веком, к которому они принадлежали. ...Чем больше мы рассматриваем это чувство — как в уме Платона, так и у греков вообще, — тем больше убеждаемся, что оно по существу и нераздельно составляло часть эллинской религиозной веры. Миф и предполагает, и порождает устойчивую основу и мощную расширяющуюся силу религиозного, общественного и патриотического чувства, действующего на прошлое, которое в отношении положительного знания немногим лучше пустого места. Он схож с историей, поскольку по форме он повествование; он схож с философией, поскольку иногда служит пояснением; но по своей сути и содержанию, по душевным склонностям, которые его создают, а также тем, которые его судят и поддерживают, он есть общедоступное выражение божественной и героической веры народа». См. далее т. I, с. 370 и далее — сводку всего рассуждения Грота о греческих мифах в части I его «Истории Греции». Я не знаю другого их разбора, который казался бы мне столь же поучительным и богатым мыслями, как разбор Грота.

Доктор Уэсткотт в своем прелестном и богатом мыслями очерке «Мифы Платона» (первом в его «Очерках по истории религиозной мысли на Западе»), которому всякий изучающий этот предмет должен чувствовать себя весьма обязанным, противопоставляет миф и аллегорию в следующих словах:

> В аллегории мысль схвачена сначала и сама по себе, а затем облачена в особое одеяние. В мифе мысль и форма рождаются вместе: мысль — жизненное начало, которое образует форму; форма — чувственный образ, являющий мысль. Аллегория — сознательное создание отдельного человека, творящего образ истины, которую он постиг. Миф — бессознательное произрастание общего ума, свидетельствующее об основных законах, которыми управляется его развитие. Смысл аллегории предшествует построению рассказа; смысл же мифа впервые можно отделить от выражения лишь в век, далеко отстоящий от того, в котором он возник.

Понятно, что я не согласен с мыслью, заключенной в последнем предложении. Я не признаю за толкованием способности отделить «смысл» мифа от его «выражения». Я полагаю, что у мифа нет *догматического* смысла за его буквальным значением. Его «смысл» — это, во-первых, его буквальное значение, рассказываемая история; а затем, сверх того, *чувство*, которое он вызывает и направляет. Чем дальше мы отстоим от века, в котором миф возник, тем труднее, должно быть, восстановить его «смысл» этого второго рода — то есть чувство, которое он вызывал и направлял в своем творце и в его непосредственных слушателях. Наша задача — не легкое дело вчитывать в дошедший до нас миф собственные учения, а неизмеримо трудное — сочувственно войти в жизнь пророка в ушедшем мире.

Хотя превращение старых повествований, мифических или исторических, в аллегории чаще всего было делом, любезным прозаическим людям, «пользующимся какой-то мужицкой мудростью», порой за него брались и сами великие поэты, и с удачным итогом. Позвольте мне завершить эту часть предмета

одним таким примером — прекрасной аллегоризацией у Данте рассказа о трех Мариях у Гроба:

> Марк говорит, что Мария Магдалина, и Мария Иаковлева, и Мария Саломия пошли искать Спасителя у Гроба и не нашли Его, но нашли юношу, облеченного в белую одежду, который сказал им: «Вы ищете Спасителя; говорю вам, что Его нет здесь; но не ужасайтесь; идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предварит их в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам».
>
> Этими тремя женами обозначены три школы жизни деятельной — эпикурейцы, стоики и перипатетики, — которые идут ко Гробу, то есть к нынешнему Миру, вместилищу тленного, и ищут Спасителя, то есть блаженства, и не находят его; но находят юношу в белой одежде, который, по свидетельству Матфея, а также и прочих, был Ангел Божий; ибо Матфей говорит: «Ангел Божий, сошедший с небес, приступив, отвалил камень и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег».
>
> Этот Ангел есть то благородство нашей человеческой природы, которое исходит, как сказано, от Бога, и говорит в нашем разуме, и говорит каждой из этих школ — то есть всякому человеку, ищущему блаженства в жизни деятельной: «Его нет здесь; но идите, скажите ученикам и Петру» — то есть тем, кто ищет его, и тем, кто сбился с прямого пути, как Петр, отрекшийся от Него, — «что Он предварит их в Галилее», то есть что блаженство предварит их в Галилее, то есть в жизни созерцательной. Галилея значит *белизна*; и как белизна полнее телесным светом, нежели всякий иной цвет, так и созерцание полнее духовным светом, нежели что-либо иное здесь, на земле. И говорит он: «предварит», а не говорит: «будет с вами», давая нам разуметь, что Бог всегда предваряет наше созерцание: здесь мы никогда не можем настигнуть Того, Кто есть высшее наше блаженство. И говорит он: «Там Его увидите, как Он сказал», — то есть там вы вкусите от Его

радости, то есть от счастья, как обещано вам здесь, — то есть как непреложно установлено, что вы можете им обладать.

Итак, явно, что блаженство наше (а это и есть то счастье, о котором мы говорим) мы можем обрести сперва несовершенным — в жизни деятельной, то есть в упражнении нравственных добродетелей, а затем совершенным — некоторым образом — в упражнении добродетелей умственных.[36]

---

[36] «Пир», IV, 22.

До сих пор мы рассматривали аллегорическое толкование повествований, мифических или исторических, которые толкователи находили готовыми. Перейдем теперь к повествованиям, намеренно построенным для пояснения учения или для внушения нравственного поведения. Когда учение поясняется с большей или меньшей подробностью, такие повествования лучше всего называть аллегориями; когда внушается нравственное поведение — притчами: этот термин мы оставляем за маленькими рассказами-виньетками, которые представляют какой-нибудь поступок, чтобы его внимательно заметили, чтобы ему подражали или его избегали.

У самого Платона мы находим образцы намеренного аллегорического сочинения: аллегорию «Пещеры» («Государство», 514 и далее), аллегорию «Буйной корабельной команды» («Государство», 488 a и далее) и аллегорию «Птичника» («Теэтет», 197 c). «Выбор Геракла», сочиненный Продиком (Ксенофонт, «Воспоминания», II, 1, 21 и далее), — другой пример; сочинение, известное как «Картина Кебета», — еще один; и прекрасная повесть об «Амуре и Психее», рассказанная Апулеем («Метаморфозы», IV, V, VI)[37], — еще один. Рассказ о Пандоре, как его передает Гесиод («Труды и дни», 49 и далее), тоже содержит

многое, что следует приписать намеренному умыслу. Класс притч в строгом смысле слова представлен многими притчами Ветхого Завета и Евангелий — такими рассказами, как «Блудный сын», в отличие от рассказов вроде «Сеятеля», которые на деле суть аллегории.

[37] Г-н Э. Лэнг во введении к переводу «Амура и Психеи» Апулея, сделанному Уильямом Эдлингтоном (1566), показывает, сколь часто творец аллегорического рассказа зависит от мифа. Аллегория «Амура и Психеи» построена на остове мифа, объясняющего обычай, — широко распространенный обычай, по которому жених в течение некоторого времени после свадьбы должен навещать невесту тайно, в темноте. См. также «Обычай и миф», с. 64 и далее. Доктор Бигг («Неоплатонизм», с. 128—133) дает прелестный пересказ этой повести вместе с ее толкованием. Ссылаясь на фольклорные разыскания г-на Лэнга, он говорит (с. 129): «Это художественное сочинение имеет весьма мало общего с готтентотами или зулусами. На деле это очень тщательно отделанная аллегория — метафизика без слез». Я согласен и с г-ном Лэнгом, и с доктором Биггом.

Есть также повествования с умыслом, которые, подобно «Путешествию пилигрима», суть одновременно и аллегории, и притчи — притчи в том смысле, в каком притча отличается от аллегории. Более всего поражает в этих повествованиях, с самого начала написанных как аллегории или притчи, вот что: насколько они действеннее старых мифов, подправленных рационализмом и обращенных в аллегории. Аллегории, изначально задуманные как аллегории, правда, преподносят учение, нередко едва прикрытое; но их создателям приходится пускать в ход творческое воображение, а не одну лишь схоластическую изобретательность. Лучшие из них — подлинные мифы, а не только аллегории, и трогают нас во всяком случае своей *антропологией*, если и не всегда способностью пробуждать трансцендентальное чувство, — способностью, которая по праву принадлежит менее сознательно задуманным созданиям гения. Почему «Путешествие пилигрима» — достояние навеки? Не потому, что это искусная аллегория,

излагающая учение, которого автор держался со всей строгостью; не потому, что у него доброе нравственное направление, как у платоновских сказок для детей; а потому, что это миф — занимательная, трогательная, полная юмора, таинственная повесть о людях, — потому, что его лица, хотя и «аллегорические», — живые мужчины и женщины: иногда, как у Мольера или Шекспира, они действуют в драматическом движении повести, иногда же очерчены такими, каковы они есть, подобно людям в «Характерах» Феофраста.

> И я уснул, и снова видел сон, и видел тех же двух пилигримов, сходящих с гор по большой дороге к Городу. Немного ниже этих гор, по левую руку, лежит страна Самомнения; и из этой страны выходит на дорогу, по которой шли пилигримы, кривой проулок. Здесь и повстречался им весьма бойкий юнец, вышедший из той страны. И спросил его Христианин, *из каких он мест и куда держит путь*.
>
> **Невежда.** Господин, я рожден в стране, что лежит вон там, немного по левую руку, и иду в Небесный Город.
>
> **Христианин.** Но как же ты думаешь войти во Врата? Ведь там ты можешь встретить некое затруднение.
>
> **Невежда.** Как входят и прочие добрые люди, — отвечал он.
>
> **Христианин.** Но что ты предъявишь у Врат, дабы Врата отворились пред тобою?
>
> **Невежда.** Я знаю волю Господа моего и жил добропорядочно; я каждому воздаю свое; я молюсь, пощусь, плачу десятину и подаю милостыню и оставил свою страну ради той, куда иду.
>
> **Христианин.** Но ты не вошел Тесной Калиткой, что стоит в начале сего пути; ты пришел сюда тем кривым проулком; и потому боюсь, что, как бы ты ни мнил о себе, когда настанет день расчета, тебе

вменят в вину, что ты вор и разбойник, и в Город ты не будешь впущен.

Невежда. Господа, вы мне совсем чужие, я вас не знаю; довольствуйтесь верой вашей страны, а я буду держаться веры моей. Надеюсь, все будет хорошо. А что до Врат, о которых вы толкуете, то весь свет знает, что они далеко-далеко от нашей страны. Не думаю, чтобы хоть один человек во всех наших краях знал к ним дорогу, да им и нужды нет, знают они ее или нет, ибо у нас, как видите, есть славный, приятный Зеленый проулок, что ведет из нашей страны прямиком на эту дорогу.

Когда Христианин увидел, что человек этот мудр в своем самомнении, он сказал Уповающему шепотом: «На глупого больше надежды, нежели на него». И еще сказал: «По какой бы дороге ни шел глупый, у него всегда недостает смысла, и всякому он выскажет, что он глуп. Что же, будем ли мы еще говорить с ним или пока обгоним его и оставим поразмыслить над тем, что он уже слышал, а потом снова подождем его и посмотрим, не сумеем ли мало-помалу сделать ему какое-нибудь добро?»

* * *

И вот они оба пошли дальше, а Невежда шел позади.

* * *

И видел я тогда во сне моем, что Уповающий оглянулся и увидел Невежду, которого они оставили позади, идущим следом. «Смотри, — сказал он Христианину, — как отстает вон тот юнец».

Христианин. Да, да, вижу; наше общество ему не по нраву.

Уповающий. А ведь, думаю, не повредило бы ему, если б он до сих пор держался с нами в ногу.

Христианин. Это правда, но ручаюсь тебе, он думает иначе.

Уповающий. Думаю, что так и есть; однако давай подождем его.

Так они и сделали.

Тогда Христианин сказал ему: «Иди же сюда, друг, что ты так отстаешь?»

Невежда. Мне любо идти одному, гораздо больше, чем в обществе, разве что общество мне по вкусу.

Тогда Христианин сказал Уповающему (но тихо): «Не говорил ли я тебе, что наше общество ему не по нраву?» — «Однако, — сказал он, — подойди, и скоротаем время беседой в этом пустынном месте». И, обратив речь к Невежде, сказал: «Ну, как поживаешь? Каково ныне между Богом и твоей душой?»

Невежда. Надеюсь, хорошо; ибо я всегда полон добрых движений души, что приходят мне на ум и утешают меня в пути.

Христианин. Каких же добрых движений? Скажи нам, прошу.

Невежда. Да я думаю о Боге и о Небесах.

Христианин. О том же думают и бесы, и осужденные души.

Невежда. Но я думаю о них и желаю их.

Христианин. Того же желают и многие, кому туда вовек не попасть. Душа ленивого желает, но тщетно.

Невежда. Но я думаю о них и все оставляю ради них.

Христианин. В этом я сомневаюсь, ибо оставить все — дело трудное, да, куда труднее, нежели многие понимают. Но почему или чем ты уверился, что оставил все ради Бога и Небес?

Невежда. Мне так говорит мое сердце.

Христианин. Мудрый говорит: «Кто надеется на свое сердце, тот глуп».

Невежда. Это сказано о сердце злом, а мое — доброе.

Христианин. Но как ты это докажешь?

Невежда. Оно утешает меня надеждой на Небеса.

Христианин. Это может быть по его лукавству; ибо сердце человека может подавать ему утешение надеждой на то, на что у него еще нет никакого основания надеяться.

Невежда. Но сердце мое и жизнь моя согласны между собою, и потому надежда моя основательна.

Христианин. Кто сказал тебе, что сердце твое и жизнь твоя согласны между собою?

Невежда. Мне так говорит мое сердце.

* * *

И вот, пока я смотрел на все это, я повернул голову, чтобы оглянуться, и увидел, что Невежда подошел к берегу Реки; но он скоро перебрался на ту сторону, и без половины тех трудностей, что встретили двое других. Ибо случился в то время в том месте некий перевозчик по имени Тщетная Надежда, который на своей лодке и переправил его; и он, подобно тем двоим, которых я видел прежде, взошел на Холм, чтобы подойти к Вратам, только он шел один, и никто не вышел встретить его хотя бы малым ободрением. Когда же он подошел к Вратам, то посмотрел на надпись, что была над ними, и стал стучать, полагая, что вход будет ему тотчас открыт; но люди, что смотрели поверх Врат, спросили его: «Откуда ты пришел и чего тебе надобно?» Он отвечал: «Я ел и пил пред Царем, и на улицах наших учил Он». Тогда спросили у него его Свидетельство, чтобы пойти и показать его Царю. И он стал шарить у себя за пазухой, ища его, и не нашел. Тогда сказали они: «Нет ли у тебя его?» Но человек не ответил ни слова. И доложили Царю, но Он не захотел сойти посмотреть на него, а повелел тем двум Сияющим, что проводили Христианина и Уповающего в Город, выйти, и взять Невежду, и связать его по рукам и ногам, и увести прочь. И они подняли его, и понесли по

воздуху к той двери, которую я видел в склоне Холма, и ввергли его туда. Тогда я увидел, что и от самых Врат Небесных есть путь в Ад, как и от Города Погибели. И я проснулся, и вот — то был сон.

Вот приблизился день, когда Христиане надлежало отойти. И дорога была полна народу, пришедшего посмотреть, как она пустится в путь. И вот все берега за Рекою полны были коней и колесниц, сошедших свыше, чтобы проводить ее к Вратам Города. И она вышла и вступила в Реку, мановением руки простившись с теми, кто проводил ее до берега. Последнее слово, которое слышали от нее здесь, было: «Иду, Господи, быть с Тобою и благословлять Тебя».

И дети ее и друзья вернулись в свое место, ибо те, кто ожидал Христиану, унесли ее из их глаз. И вот она пошла, и позвала, и вошла во Врата со всеми теми торжествами радости, с какими прежде нее вошел муж ее Христианин.

* * *

По прошествии времени снова пришел в Город гонец, и дело его было к господину Хромающему. И он разыскал его и сказал ему: «Я пришел к тебе от имени Того, Кого ты любил и за Кем следовал, хотя бы и на костылях; и весть моя такова: Он ждет тебя у Своего стола вечерять с Ним в Царстве Его на другой день по Пасхе; а потому приготовься к сему путешествию».

Затем он дал ему и знак, что он истинный вестник, сказав: «Я разбил твою золотую чашу и порвал твою серебряную цепочку».

После этого господин Хромающий созвал своих товарищей-пилигримов и сказал им так: «За мною послали, и Бог непременно посетит и вас». И он попросил господина Доблестного составить его завещание. А так как ему нечего было оставить тем, кто его переживет, кроме своих костылей и своих добрых пожеланий, то сказал он так: «Эти костыли я завещаю сыну моему, который

пойдет по моим стопам, со ста горячими пожеланиями, чтобы он оказался лучше, нежели был я».

Затем он поблагодарил господина Великодушного за водительство и доброту и так собрался в путь. Когда же он пришел на край Реки, то сказал: «Теперь мне более не нужны эти костыли, ибо вон там колесницы и кони, чтобы мне ехать». Последние слова, которые от него слышали, были: «Здравствуй, Жизнь». И так пошел он своим путем.

Испытание доброй аллегории в том и состоит, что она есть также добрый миф, или повесть, для тех, кто не понимает ее как проводника учения или не ищет в ней такового. С этим испытанием, по-видимому, сознательно сообразовывались притчи, произнесенные Иисусом. Он часто говорил простому народу притчами, не истолковывая их. Простой народ воспринимал эти притчи как мифы; впоследствии Он истолковывал их ученикам Своим как аллегории. Многие из Его притч, впрочем, как было сказано выше, вовсе не имеют толкования. Такие рассказы, как притчи о блудном сыне, о богаче, задумавшем построить житницы, о богаче и Лазаре, о добром самарянине, — это не аллегории, которые надлежит истолковывать, ибо в них нет «иного смысла», а скорее маленькие драмы, «которые сводят к единственному случаю то, что непрестанно происходит в опыте человека»[1].

[1] Ревиль, «Пролегомены к истории религий» (англ. пер. Сквайра), с. 110.

И даже те притчи, что суть аллегории и допускают подробное вероучительное толкование, как притча о сеятеле, имеют ценность сами по себе, помимо учения, которое они передают, — ценность картин, в которых обыденные вещи стоят *отраженными*, стоят как образы, или двойники, нам на

удивление, в ином мире, под иным небом[2]. Когда смотришь на «Сеятеля» Милле[3], легко поставить себя на место тех, кто охотно слушал притчи, не требуя их истолкования.

[2] См. стихотворение Шелли «Воспоминание», приведенное ниже, где я пытаюсь показать, что очарование, подобное тому, какое присуще отраженным образам, или двойникам, предметов природы — например, деревьев (или самого Нарцисса) в пруду, — входит в действие, производимое словесными картинами поэзии.

[3] В галерее Метрополитен-музея в Нью-Йорке.

Обратимся теперь к двум самым разработанным «аллегориям» Платона — к «Пещере» и к «Буйной команде»; и напомним себе черты первой[4], сославшись сначала на «Государство», 532 b, c, где все целое сведено в одно предложение: «Освобождение от оков, — сказал я, — поворот от теней к изображениям и к свету, восхождение из подземелья к солнцу, а там — все еще неспособность глядеть на животных, растения и солнечный свет, а способность глядеть лишь на божественные отражения в воде и на тени сущего, но не на тени изображений, отбрасываемые иным светом, который сам перед солнцем есть лишь тень, — все это занятие науками, которые мы разобрали, имеет такую силу и так возводит лучшее в душе к созерцанию наилучшего в сущем, как прежде самое ясное в теле возводилось к созерцанию самого светлого в телесной и видимой области». — Есть пещера в виде длинного хода, который, сохраняя на всем протяжении размеры своего входа, круто спускается в глубь земли. Поодаль внизу, там, где наконец меркнет дневной свет, горит большой огонь, а за огнем поперек пещеры, под прямым углом к ее направлению, выстроена невысокая стена. Над верхом этой стены показчики поднимают и передвигают маленькие изображения людей и животных. Тени этих изображений падают на скалу, которой

пещера кончается несколько дальше[5]. Лицом к этой торцовой скале пещеры и к теням, что на нее падают, сидят узники, связанные так, что не могут обернуться. Эти узники, чье знание ограничено тенями изображений, представляют людей, у которых нет ничего лучше знания «частных фактов» из вторых рук, понаслышке. Но вот «философ» спускается в пещеру из дневного света, и развязывает некоторых из них, и «обращает» их — поворачивает их кругом, так что они видят маленькие изображения показчиков, «действительные вещи», от которых падали эти тени. Эти обращенные представляют людей, обладающих прямым, из первых рук, знанием «фактов». Некоторых из них философу удается вывести вверх по крутому полу пещеры, мимо огня, который есть видимое солнце, наружу, в дневной свет, который есть свет умопостигаемого солнца, Блага, источника бытия и истинного знания. Поначалу освобожденные узники так ослеплены дневным светом, что не в силах смотреть на освещенные им вещи — людей, животных, деревья, — а тем более на само солнце, а могут смотреть лишь на тени людей, животных и деревьев на земле или на их отражения в воде. Эти тени и отражения, однако, отличаются от теней, видимых на торцовой скале пещеры, тем, что это тени не изображений действительных вещей, а самих действительных вещей: они представляют чертежи геометрии и вообще символы и понятия, которыми пользуются дедуктивные науки, чтобы выразить начала, или законы, составляющие подлинный предмет исследования. Со временем глаза освобожденных узников привыкают к дневному свету, и уже можно смотреть на людей, животных, деревья, на луну и звезды и, наконец, на само солнце. Мы достигли теперь предела всякого образования — прямого постижения *идей*, или начал, которые порознь и как связанная

система объясняют частное, подобно тому как живой человек, однажды увиденный, «объясняет» изображение его в руках показчика.

[4] «Государство», 514 а сл.

[5] В Музее Питт-Риверса в Оксфорде есть яванский *ваянг кулит*, употребляемый в исторической и мифологической драме для представлений теней. Тени кукол (сделанных из кожи) отбрасываются на экран; исполнитель управляет куклами из-за экрана и движет их руками при помощи палочек.

Я назвал «Пещеру» аллегорией. Она, несомненно, аллегория и предлагается как таковая вместе со своим толкованием[6]. Но когда великий поэтический гений, подобный Платону, возводит аллегорию, здание это, служа своей ближайшей цели как аллегория, превосходит эту цель. Платон *видит* пещеру и *заставляет нас увидеть* ее, и увидеть там можно гораздо больше, чем требует одна лишь цель аллегории. Быть может, Платон, когда был в Сиракузах, видел такую галерею в каменоломнях (такие галереи и поныне можно видеть в *Латомиях* в Сиракузах), освещенную огнем, и рудокопов — быть может, рабов или каторжников в цепях, — работающих в дальнем конце спиной к огню, между тем как их тени и тени людей и предметов позади них мелькали по стенам. Как бы то ни было, платоновская пещера — место таинственное. Мы входим в нее, удивляясь, и скоро в удивлении своем забываем, что есть «иной смысл». Мы покорно принимаем то, что видим: узников среди теней и Избавителя, который, подобно Орфею[7], спускается сквозь тускло освещенный мрак, чтобы вывести их наверх, к дневному свету. Видение, которое вызывает платоновская «аллегория», — того же рода, что вызывают его великие мифы; это видение, наполняющее нас изумлением, а не наглядная иллюстрация, помогающая нам что-либо понять[8]. Ближайшая ему параллель в литературе — то

видение, которое Данте внезапно вызывает перед нашими глазами в «Аде», IV, 46–63:

[6] См.: Кутюра, «О платоновских мифах», с. 51, который считает «Пещеру» аллегорией. Шваниц, «Мифы Платона», с. 9, напротив, называет «Пещеру» мифом и тесно сопоставляет ее с мифом о Прометее и Эпиметее в «Протагоре»: «Если в предыдущем образе (Пещера) указывалось на различное познание людей — смотря по тому, в большей или меньшей мере освободились они от стесняющих оков, — то миф о Прометее и Пандоре вводит истину, что Бог запечатлел в душах всех нечто единое, в чем все имеют долю: нравственный стыд и чувство справедливости — общие узы, которыми скрепляются государства».

[7] Платону могла быть на памяти книга «Нисхождение в Аид» (*катабасис эйс Хаду*; см.: Лобек, «Аглаофам», с. 373).

[8] И это несмотря на тесную связь «Пещеры» с «Разделенной линией», «Государство», 509 d сл.

«Скажи, учитель мой, скажи, владыка, —
Так начал я, желая утвердиться
В той вере, что все заблужденья побеждает, —
Отсюда вышел ли хоть кто-нибудь, своей ли
Заслугою иль чьей-то, чтоб стать блаженным?»
И он, поняв прикровенную мою речь,
Ответил: «Я был нов в сем состоянье,
Когда увидел, как сюда вошел Могучий,
Венчанный знаменьем победы.
Он вывел отсюда тень праотца первого,
И сына его Авеля, и тень Ноя,
И Моисея, законодателя и послушного;
Авраама-патриарха и царя Давида,
Израиля с отцом его и с сыновьями
И с Рахилью, ради которой столько он сделал,
И многих других — и сделал их блаженными.
И да будет тебе ведомо, что прежде них
Не бывали спасены души человеческие».

«Буйная команда» — тоже аллегория и предлагается как таковая; но, подобно «Пещере», она занимательна и независимо от своего «иного смысла». Не будучи, подобно «Пещере», впечатляющим мифом наряду с аллегорией, она все же, помимо своего толкования, — образчик весьма занимательной *антропологии*. Платон заставляет команду греческого торгового судна жить и двигаться у нас на глазах. И как похожа древняя команда на нынешнюю! Позвольте мне поставить рядом набросок Буйной команды у Платона и блестящее описание в «Эотене» «политики» на греческой бригантине, застигнутой внезапным шквалом:

> «Представь себе, — говорит Сократ, — судовладельца, который ростом и силой превосходит всех на корабле, но глуховат, близорук и в морском деле смыслит под стать своему зрению; и представь себе корабельщиков, которые все спорят друг с другом о том, как управлять кораблем, и каждый думает, что править должен именно он, хотя ни один из них никогда не учился кормчему искусству, не может указать, кто его учил, и не может назвать времени, когда он учился; представь, что они даже утверждают, будто этому искусству вообще нельзя научиться, и готовы изрубить всякого, кто скажет, что можно; и что они вечно толпятся вокруг судовладельца, своего хозяина, и всеми доводами, какие только им подвернутся, упрашивают его доверить им руль; а иногда, если одной ватаге не удается его склонить, а другой удается, неудачники убивают удачливых или выбрасывают их за борт, а почтенного хозяина опаивают зельем, или напаивают допьяна, или, пожалуй, заковывают в цепи, и сами берут в свои руки начальство над кораблем, и расхищают припасы, и пьют, и пируют, и ведут корабль так, как и следует ожидать от подобных гуляк; и, чтобы довершить нашу картину, представь, что они хвалят — величают „истинным мореходом“, „истинным кормчим“, „человеком, вполне сведущим в кораблевождении“ — всякого, кто

искусен в том, чтобы уговором или силой захватить хозяина и обеспечить им самим начальство над кораблем; и представь, что они хулят того, кто на это не способен, и называют его „бесполезным“, — люди, которые и понятия не имеют о том, каким должен быть истинный кормчий: что ему надо изучать времена года, и небо, и звезды, и ветры, и все, что относится к кораблевождению, если он хочет и вправду быть годен к начальству над кораблем, — люди, говорю я, не имеющие об этом ни малейшего понятия, — люди, которые думают, будто нет никакого искусства, как кормчему править, хотят того одни или нет, — никакого искусства кораблевождения как такового, которое надо изучать и которому надо учиться. Когда на корабле творится подобное, не думаешь ли ты, что истинно сведущего кормчего корабельщики на таком судне непременно назовут „звездочетом“, „пустым умствователем“ и „бесполезным для нас“?»

«Да, разумеется», — сказал Адимант.

«В таком случае, — сказал я, — не думаю, чтобы тебе нужно было разбирать это уподобление, дабы понять, что оно изображает государство в его отношении к истинным философам. Ты понимаешь это?»

«Да», — сказал он[9].

---

[9] «Государство», 488 а сл.

Я отплыл (пишет Кинглейк[10]) из Смирны на «Амфитрите», греческой бригантине, о которой уверенно говорили, что она идет к берегам Сирии; но я знал, что на это заявление нельзя полагаться с безусловной уверенностью, ибо греческие мореходы на деле свободны от строгостей корабельных документов: куда захотят, туда и идут.

* * *

Команда не получает жалованья, но все имеют долю в предприятии и, как правило, если не ошибаюсь, сами владеют всем грузом; они выбирают капитана, которому вверяют власти ровно столько, чтобы держать судно на курсе в ясную погоду, но не вполне достаточно на случай шторма; выбирают они также кока и помощника капитана.

* * *

Мы приближались к острову Кипр, когда поднялся полушторм при сильной, короткой волне. Мои греческие моряки рассудили, что погода тянет не на половину, а самое меньшее на целый шторм; поэтому они положили руль на ветер и двадцать часов бежали по ветру. Когда мы подошли к материку Анадоли, шторм утих, и поднявшийся попутный ветер скоро снова привел нас к Кипру. Потом ветер опять переменился, но мы все еще могли держать курс, идя круто к ветру.

Наконец мы оказались в таком положении, что, продержавшись на курсе около получаса, мы зашли бы под ветер острова и очутились бы в тихой воде; но ветер понемногу крепчал; теперь он дул сильно, и шла тяжелая волна.

Когда появились причины для тревоги, команда сбилась в одну тесную кучку; они стояли, бледные и угрюмые, в своих плащах с капюшонами, словно монахи в ожидании резни, и с тревогой смотрели то вдоль пути бури, то друг на друга, то в глаза капитану, стоявшему возле рулевого. Вскоре на корму пришел гидриот, мрачнее прежнего, — носитель свирепого протеста против продолжения борьбы; он получил решительный ответ, и мы по-прежнему держали курс. Вскоре налетела тяжелая волна и подхватила нос бригантины, когда та лежала, зажатая между валами; она низко склонила голову под воду и содрогнулась всеми своими шпангоутами, потом доблестно поднялась вновь над бьющимся морем с целым бушпритом.

> Но где же была команда? Это была уже не команда, а скорее собрание греческих граждан: крик моряков сменился ропотом народа — ожил дух древнего демоса. Люди толпой пришли на корму и громко потребовали, чтобы судно повернули и больше не искушали бурю. Ну, теперь речи! Капитан, с горящими огнем глазами, дрожа всем телом от волнения, действуя каждым членом, словно другим, еще более громким голосом, изливает красноречивый поток своих угроз и своих доводов, своих приказаний и своих мольб; он обещает, он клянется, он божится, что спасение — в том, чтобы держаться курса, спасение, если только греки будут храбры! Люди слушают и тронуты, но шторм вновь набирает силу, и снова бешеное море топчет те доски, от которых зависит жизнь всех. Свирепый гидриот подступает на шаг ближе к капитану, и гневный ропот народа уносится по ветру; но они слушают, они вновь колеблются и вновь решаются, потом опять колеблются, нерешительно повиснув между ужасами бури и убеждением славной речи, — словно это говорил афинянин, а Филипп Македонский гремел с наветренного борта.
>
> Отважные мысли на крыльях эллинских слов одержали свою естественную победу над ужасом; бригантина удержала курс, и наконец мы достигли тихой воды.

[10] «Эотен», гл. VI.

Позвольте мне закончить эти замечания об отношении между «мифом» и «аллегорией» указанием на «обряд», в котором, по-видимому, соединяются черты того и другого. «Обрядовое действо», или «обряд», складывается из «символов»[11]. Символ — это вещь или действие, принятые за представление чего-то иного. Это иное — обычно нечто весьма важное — может быть сделкой (например, продажа земли, символизируемая в римском праве передачей комка земли), или верованием (например, учение о

возрождении в крещении, символизируемое окроплением водой), или понятием (например, понятие справедливости, символизируемое фигурой, держащей весы в равновесии), или народом (символизируемым своим знаменем). В большинстве случаев символ имеет некоторое сходство по аналогии, близкое или отдаленное, с тем, что он представляет; в иных же случаях это знак, который по какой-то другой причине оказался к нему прикреплен. Привычка к символическому представлению — одна из самых первобытных и стойких склонностей человеческой природы. Она присутствовала в первых усилиях языка, и высочайшие взлеты науки по-прежнему всецело зависят от ее развития; а без ее развития в ином направлении не было бы никакой поэзии — первоцвет навсегда остался бы всего лишь желтым первоцветом, — и даже никакой учтивости манер: всякий всегда называл бы вещи своими именами без обиняков.

[11] См.: Ревиль, «Пролегомены к истории религий», с. 125 (англ. пер. Сквайра).

Так вот, обрядовое действо, или обряд, — это сочинение, сложенное из символов, соединенных так, чтобы вызывать торжественное чувство у тех, кто его совершает и при нем присутствует. Производимое им действие есть цельное, нерасчлененное переживание целого, и оно может быть — да обыкновенно и бывает — воспринято без сознательного внимания к значению отдельных частей, символов, которые вместе составляют весь обряд. Обряд, если он воспринят действенно, воспринимается благоговейно как миф, а не постигается критически как аллегория. По своему происхождению и составу он аллегория — мозаика символов; но со временем это во многом упускается из виду: соборный гений религиозного сообщества, которому обряд принадлежит,

преображает его для благочестивых в миф. Платон сравнивает ту восторженную философию, проводником которой служит миф, с таинствами[12]. Благочестивые шли в Элевсин не затем, чтобы извлекать учение из аллегорических представлений, а затем, чтобы души их очистились благоговейным трепетом перед «блаженными зрелищами», явленными в разыгранном мифе.

[12] См. выше.

Шествие в «Чистилище», песнь XXIX, подобно видениям Иезекииля, которым оно обязано, — это тщательно упорядоченный ряд символических существ и предметов; во фреске на левой стене Испанской капеллы церкви Санта-Мария-Новелла во Флоренции каждая фигура — либо сама по себе, либо по месту, которое она занимает в группе, — есть символ. Правда, конечно, что для полного понимания красоты того или другого творения нужно хотя бы в общих чертах знать значение употребленных символов; и все же в конечном счете и шествие двадцать девятой песни «Чистилища», и фреска в Испанской капелле действуют на нас как великое зрелище. Более того, именно потому, что оно так действует, нам и хочется разобрать по складам символическое значение его отдельных частей, чтобы, терпеливо разобрав его, оказаться тем сильнее во власти очарования целого, которое столь чудесно превосходит сумму своих частей[13].

[13] Символику упомянутой фрески разбирает Рескин в своих «Утрах во Флоренции», IV и V.

Подобно этому — если взять третий пример — именно потому, что рассказ во второй книге «Королевы фей» о приключениях в замке Медины очень хорошо читается как рассказ и содержит прекрасные поэтические места, мы с удовольствием и интересом

следим за тщательным переложением сухого аристотелевского учения о «середине и крайностях» в картины.

Я прибавил бы, что действие, производимое великим, открыто аллегорическим творением, подобным шествию в «Чистилище», песнь XXIX, или фреске Испанской капеллы, производит порой и стихотворение — порой даже одна строка или строфа, — в котором искусство поэта не преподносит систему символов определенно, а отдаленно ее подсказывает. Символ или система символов, преподнесенные определенно, нередко бывают вещью довольно таинственной; но символ или система символов, подсказанные отдаленно, «дразнят нас, уводя за пределы мысли», и в немалой степени пробуждают то удивление неведомо чему, которое входит в действие, производимое поэзией как таковой.

Не думаю, чтобы можно было найти лучший пример того, что можно назвать скрытым символизмом, и его чудесного поэтического действия, чем канцона Данте, начинающаяся словами —

Три жены пришли и встали вкруг сердца моего[14], —

стихотворение, лучшим комментарием к которому служит запись Колриджа о том, как оно на него подействовало. Он начинает[15] с того, что называет его «стихотворением диких и занимательных образов, задуманным как загадка, и для меня загадкой оно и остается, несмотря на все мои усилия». Затем, в записи, помеченной «Рамсгит, 2 сентября 1819 г.», он пишет: «Я начинаю понимать приведенное выше стихотворение („Три жены пришли и встали вкруг сердца моего“ и т. д.) после промежутка с 1805 года, в течение которого не прошло ни одного года, чтобы я не перечитывал, — я мог бы сказать: не переводил, не разбирал грамматически и не читал по складам, — его по меньшей мере

двенадцать раз: таким очарованием оно обладало, несмотря на свою темноту! Кстати, оно дает хороший пример той души всеобщего значения, которая есть в творении истинного поэта сверх его особого смысла».

[14] Канцона XX, с. 170, оксфордское издание Данте.

[15] «Душа поэта», из неизданных записных книжек С. Т. Колриджа, под ред. Э. Х. Колриджа, 1895, с. 293.

VI

«ТИМЕЙ»

✦

Связь с диалогом

Предмет «Тимея» — сотворение вселенной (души и тела) и человека (души и тела). Вся речь, или миф, посвященная этому предмету, вложена в уста Тимея, великого философа-пифагорейца из Локр в Италии.

Эта речь, или миф, составляет часть общего замысла, развернутого в трилогии, в которую входят «Государство», «Тимей» и «Критий».

Предполагаемый порядок событий в этих сочинениях таков: «Государство», «Тимей», «Критий». Иначе говоря, беседу в доме Кефала Сократ на другой день пересказывает Тимею, Критию, Гермократу и еще одному собеседнику — это и есть «Государство»; еще через день Сократ, Тимей, Критий и Гермократ встречаются снова, и происходят беседа и речь, из которых состоит «Тимей», а за ними следует миф, который рассказывает Критий в неоконченном сочинении, носящем его имя. Так мы получаем сперва повествование о воспитании человека, затем — о его сотворении и, наконец, сказание о Великой войне, к которой его готовит воспитание.

Но логический порядок, разумеется, иной: «Тимей», «Государство», «Критий». Бог, поскольку он благ, творит по своему образу вселенную, частью которой является человек, — однако не простой частью, а такой, которая в известном смысле равнозначна целому, поскольку достойно его представляет: это микрокосм в макрокосме. Человек как микрокосм — столь же достойный образ Бога, как и сам великий космос; и, подобно Богу, чьим образом он является, он сам творец — в свою очередь творит космос, государство. Таким образом, мы получаем соотношение: Бог относится к космосу, как человек к государству. За сотворением космоса Богом в «Тимее» следует по порядку сотворение государства человеком в «Государстве», а «Критий» замыкает ряд изображением государства, исполняющего дело, ради которого оно было создано.

Миф

«Тимей», 29 d — 92 c

Да будет поведана причина сотворения этой Вселенной, а именно: Творец ее был благ; в благом же никогда ни к чему не бывает зависти; а потому, будучи вовсе чужд зависти, Бог восхотел, чтобы все было сотворено сколь возможно подобным Ему Самому.

* * *

И вот Бог, желая, чтобы все было благим по мере возможности и ничто не было дурным, принял в руки Свои все Видимое и, узрев, что оно пребывает не в покое, но движется без меры и без порядка, взял его и из беспорядка привел в порядок, рассудив, что такое состояние во всем лучше прежнего. Ибо Тому, Кто

Наилучший, не было дано тогда — и не дано ныне — творить что-либо, кроме прекраснейшего. Посему Он поразмыслил и уразумел, что среди вещей, по природе Видимых, никакое творение, лишенное Разума, никогда не будет, в сравнении, прекраснее того, что Разум имеет; и еще — что Разум не может без Души прийти и пребывать в чем бы то ни было. По этой причине, устрояя Вселенную, Он вложил Разум в Душу, а Душу в Тело, дабы творение рук Его было по природе прекраснейшим и превосходнейшим.

Итак, наше слово, следуя всегда путем вероятия, привело нас вот к чему: эта Вселенная есть Живое Существо, поистине обретшее Душу и Разум по Промыслу Божию.

Далее надлежит нам сказать, по подобию какого Живого Существа Творец ее сотворил. Ни с одним из тех существ, что по природе своей суть Части Целого, не станем ее сравнивать: ибо ничто прекрасное не могло бы произойти по подобию несовершенного; но Тому, чьими частями являются живые существа, порознь и по родам своим, должны мы почесть ее наиболее подобной. Ибо Оно содержит в Себе всех Умопостигаемых Существ, как эта Вселенная содержит нас и всех прочих своих питомцев, сотворенных видимыми: ибо Тому, что прекраснейшее из Умопостигаемого и во всем совершенно, восхотел Бог ее уподобить; посему и сотворил Он ее Живым Существом, Единым, Видимым, имеющим в себе всех Живых Существ, что по природе сродны ей.

Верно ли мы назвали Небо Единым? Или правильнее было бы сказать, что небес много — более того, бесчисленное множество?

Видимое Небо должно быть Единым, если ему надлежит быть устроенным по образцу Того, что, вмещая в себе всех сущих Умопостигаемых Существ, никак не могло бы быть вторым наряду

с другим; ибо будь Оно вторым наряду с другим, тогда должно было бы существовать еще иное Существо, объемлющее эти два, и они были бы его частями; и уже неверно было бы говорить, что эта Видимая Вселенная сотворена по их подобию, — но по подобию Того, что их объемлет. Посему, дабы эта Вселенная была Единой, подобно Единому, Всесовершенному Живому Существу, Творец не сотворил ни двух вселенных, ни бесчисленного множества вселенных, но лишь это Единое, Единородное Небо, которое было сотворено, и есть, и пребудет вовек.

* * *

По этой причине и из этих стихий, таковых по свойству и числом четырех, было произведено Тело Вселенной, согласное само с собою благодаря соразмерному расположению стихий. Отсюда же обрело оно и Любовь, так что было скреплено узами, которые не может разрешить никто, кроме Того, Кто их связал.

Сотворение же Вселенной вобрало в себя каждую из четырех стихий целиком: ибо Творец Вселенной создал ее из всего огня, какой был, и из всей воды, и всего воздуха, и всей земли, и не оставил вне ни единой части или силы ни одной из них; дабы, во-первых, была она Живым Существом, по возможности Целым и Совершенным, с совершенными частями; во-вторых, дабы была она Единой, поскольку не осталось ничего, из чего могла бы быть сотворена другая, подобная этой; и в-третьих, дабы была она свободна от старости и недуга; ибо ведал Он, что если горячее и холодное и все, что обладает сильными свойствами, обступает составное тело извне и не вовремя на него обрушивается, то разлагает его, наводит на него недуг и старость и тем приводит к угасанию.

* * *

И облик дал Он ей подобающий и сродный. Итак, поскольку Живому Существу, которому надлежало вмещать в себе всех Живых Существ, подобает тот облик, что объемлет в себе все облики, по этой причине выточил Он ее наподобие шара, круглой, с пределом, в каждой точке равно отстоящим от средоточия. Так дал Он ей совершеннейший из всех обликов и наиболее подобный самому себе, почитая подобное самому себе несравненно прекраснее неподобного. Снаружи же Он сделал ее всю совершенно гладкой, и по многим причинам: очи ей были не нужны, ибо ничего видимого не осталось вне ее; ни уши, ибо вне не было ничего слышимого; не было вокруг нее и воздуха, чтобы ей дышать; не нуждалась она и в каком-либо органе для принятия пищи или для извержения того, из чего соки уже выжаты; ибо ничто не исходило из нее и ничто не приходило к ней ниоткуда — ведь вне не было ничего. Воистину, она была искусно устроена так, чтобы питать саму себя собственным своим убыванием и все претерпевать и творить внутри себя и через себя; ибо Тот, Кто ее сотворил, рассудил, что, будучи довольна сама собою, она будет лучше, нежели если бы нуждалась в прибавлении иного. Посему, так как не нужны ей руки, чтобы что-либо хватать или отражать какого-либо противника, Он почел неподобающим давать ей руки понапрасну, равно как и ноги, и какое-либо орудие хождения; ибо движение, которое Он ей уделил, было движение, свойственное такому телу, а именно то из Семи Движений, что более всего сродно Разуму и Пониманию. Посему Он вращал ее кругом и кругом, с одинаковой быстротой, на одном месте, вокруг самой себя; прочие же движения, все, кроме кругового, Он у нее отнял и утвердил ее свободной от их блужданий. Итак, поскольку для

этого обращения не было нужды в ногах, Он сотворил ее без голеней и ступней.

Так Бог, Который есть всегда, рассуждая Сам с Собою о боге, которому предстояло быть, сотворил его гладким и ровным, с пределом, в каждой точке равно отстоящим от средоточия, — Телом целым и совершенным, составленным из тел совершенных. И в середину его вложил Он Душу, и простер ее по всему целому, и еще облек ею Тело извне; и сотворил Вселенную вращающейся сферой, единой и одинокой, но по присущей ей добродетели способной общаться сама с собою, ни в ком ином не нуждаясь, будучи сама себе знакомой и другом в полной мере. Итак, богом, во всем этом блаженным, породил Он ее.

Но хотя Душа и идет второй в нашем слове, не была она сотворена Богом моложе Тела; ибо из тех двоих, которых Он сочетал, не потерпел бы Он, чтобы старшим управляло младшее.

* * *

Владычицей и правительницей Тела Бог сотворил Душу из следующих начал и таким образом: между Сущностью нераздельной и пребывающей всегда тождественной и той, что возникает и разделяется в телах, Он, смешав обе, создал третий род Сущности, посредине между Тождественным и Иным.

* * *

Эти Сущности, числом три, Он взял и смешал все вместе, так что они стали единой идеей; и природу Иного, трудно смешиваемую, Он силою сопряг с Тождественным, и смешал их с Третьей Сущностью; и из трех сотворил одно; затем вновь разделил всю эту массу на столько частей, сколько подобало, причем каждая была составлена из Тождественного, Иного и Третьей Сущности.[1]

[1] «Третья Сущность» — это «единство апперцепции», «самосознание».

[35 b — 36 d. Эти части, все находящиеся друг с другом в определенных числовых отношениях, отсекаются в определенном порядке, пока вся душевная масса не будет израсходована. Их складывают вместе в том порядке, в каком они были отсечены, и получается как бы душевная полоса, которую затем рассекают вдоль на две равные ленты; ленты кладут одну поперек другой, как две черты буквы Х, так что точка их пересечения приходится на середину каждой. Затем каждую из скрещенных лент изгибают (скажем, вверх) в обруч, так что ее концы и концы другой ленты сходятся в той точке двух образовавшихся окружностей, которая противолежит точке пересечения лент. «Так, — как говорит мистер Арчер-Хайнд,[2] — мы получаем два круга, рассекающих друг друга пополам и, как подразумевает форма Х, наклоненных под острым углом». Один из этих обручей, называемый внешним, есть Круг Тождественного, внутренний — Круг Иного. Первый вращается слева направо (с востока на запад), второй — справа налево. Круг Тождественного остается единым и нераздельным, Круг же Иного подразделяется на семь концентрических кругов — круги семи планет, — каждый со своим собственным движением.[3]]

[2] «Тимей», примечание к 36 c, с. 111.

[3] См. «О душе», I, 406 b 25 — 407 b 18, где Аристотель излагает этот рассказ об образовании Души и критикует его так, что становится видно: он совершенно не понимает «Тимея» — не видит, что «учения» этого диалога передаются *диа мютологиас*, а не *диа дидахес*. В мифе позволительно говорить о Душе как о величине, *мегетос*.

Когда же сотворение Души было вполне завершено по благоволению ее Творца, тогда Он устроил внутри нее все телесное и, сведя их обоих, Душу и Телесное Тело, сочетал их

середина к середине; и Душа, вплетенная повсюду от середины Неба до краев его и облекшая Небо извне, как покровом, вращаясь сама в себе, положила начало своей божественной жизни Разума, длящейся без конца во веки веков.

Тело Неба было сотворено видимым; она же, то есть Душа, — невидимой, причастной Разуму и Гармонии, превосходнейшей из всего сотворенного, ибо сотворена Тем, Кто превосходнейший из Сущих Умопостигаемых и Вечных.

Итак, поскольку она составлена из Тождественного, Иного и Сущности, этих трех, и разделена и связана в должных соотношениях, и всегда возвращается к самой себе, — когда она касается чего-либо, чья сущность рассеяна, или чего-либо, чья сущность нераздельна, она приходит в движение всем своим естеством и возвещает, с чем эта вещь тождественна и от чего отлична.

* * *

Когда же Отец, породивший это сотворенное подобие вечных богов, увидел, что оно движется и живет, Он возрадовался; и, будучи весьма доволен, помыслил сделать его еще более подобным его образцу. Итак, поскольку этот образец есть Вечное Существо, такою же, насколько возможно, стремился Он сделать и эту Вселенную. Природа же Существа, служащего ей образцом, вечна. И эту природу никак нельзя было сопрячь с сотворенной вещью; посему помыслил Он сотворить Движущийся Образ Вечности; и, устрояя Небо, Он сотворил из Вечности, пребывающей в Единстве, Вечный Образ, шествующий согласно Числу, — то самое, что мы назвали именем Времени. Ибо дни и ночи, месяцы и годы, которых не было прежде сотворения Неба, Он измыслил и произвел вместе с Небом, когда устроял его.

* * *

Время сотворено вместе с Небом, дабы, сотворенные вместе, вместе они и разрешились, если когда-либо постигнет их разрешение; и сотворено оно по образцу Вечной Природы, дабы быть ей подобным, сколько возможно; ибо образец сущ во всю Вечность, а Образ его был, и есть, и будет непрестанно во все Время. Посему, по этому совету Божию о сотворении Времени, солнце, и луна, и пять прочих звезд, именуемых планетами, были сотворены для разделения и охранения чисел Времени. И Бог, сотворив тела каждой из них, поместил их в круги, по которым двигался обход Иного, — семь звезд в семь кругов.

* * *

И вот, до рождения Времени все прочее было устроено по подобию Того, чему оно уподоблялось; но поскольку еще не были сотворены все роды живых существ, которые Вселенной надлежало объять в себе, в этом она была еще неподобна.

Эту-то незавершенную часть Вселенной Он теперь завершил, отливая ее по природе образца. Все идеи, которые Разум усматривает присущими Умопостигаемому Живому Существу, — их, по родам их, почел Он подобающим вместить и этой Вселенной. Идей же этих четыре: первая — небесный род богов; затем род крылатых птиц небесных; третья — род, живущий в воде; и четвертая — род, ходящий по суше.

Идею Божества Он освятил и сотворил по большей части из огня, дабы она была светлейшей из всех и прекраснейшей на вид; и, уподобив ее Вселенной, сделал ее шарообразной, и поставил ее на Путь Премудрости Всевышнего, дабы шествовать вместе с нею, и распределил ее по всему усеянному звездами своду Неба, дабы

была она истинным его украшением. И каждой из божественных звезд дал Он два движения: одно — на том же месте и само всегда тождественное, без перемены, — движение того, кто верен себе и всегда мыслит одни и те же мысли об одном и том же; другое — движение вперед, подчиненное обращению Тождественного и Подобного; в отношении же прочих пяти движений Он оставил ее недвижимой. По этой причине сотворены те звезды, что не блуждают, но, вращаясь равномерным движением, каждая на своем месте, пребывают там всегда, будучи живыми существами божественными и вечными.

Звезды же блуждающие сотворены так, как было поведано.

А Земля, наша кормилица, обвитая вокруг черты, что протянута от полюса до полюса, была устроена стражем и творцом ночи и дня, первой и старейшей из богов, сотворенных внутри Неба.

* * *

От Земли и Неба родились Океан и Тефида; от них родились Форкий, и Кронос, и Рея, и братья их; от Кроноса и Реи родились Зевс и Гера и братья их, чьи имена упоминаются; и у тех, в свой черед, были дети.

Когда же родились все боги — и боги, видимые в своих небесных путях, и боги, являющие себя, когда им угодно, — тогда Родитель этой Вселенной изрек им, говоря: Боги богов, коих Я Творец и Отец, вы — создания рук Моих, и без Меня вы не разрешитесь; ибо поистине все связанное всегда может быть разрешено; но лишь злой пожелал бы разрешить то, чьи части хорошо сопряжены и чье состояние в целом прекрасно. Посему, будучи сотворенными, вы не вполне изъяты из-под власти смерти и не вовсе неразрешимы; однако же вы не будете разрешены и не

причаститесь смерти, ибо Моя воля, доставшаяся вам в удел, — узы большие и сильнейшие, нежели все те узы, которыми были связаны ваши части, когда вы сотворялись.

Ныне же внемлите тому, что Я возвещаю вам. Три смертных рода еще не сотворены. Если они не будут произведены, Небо будет несовершенным; ибо не будет иметь в себе всех родов живых существ; а должно иметь все, если ему быть вполне совершенным. Но если бы они были приведены в бытие Мною и Мною сделаны причастными жизни, они были бы равны богам. Посему, дабы они были смертны и дабы эта Вселенная — это Все — была поистине Всем, обратитесь вы, по природе своей, к сотворению живых существ, взяв в образец ту силу, которою Я сотворил вас.

Ту же их часть, коей подобает носить имя *бессмертной*, — ту, что именуется божественной и водительствует в них теми частями, что всегда желают следовать правде и вам, — ее Я, посеяв как начало, передам вам. Затем вы, приткав смертное к бессмертному, творите живых существ и рождайте их, и, давая им пищу, взращивайте их, а когда умрут — принимайте их обратно. Так Он изрек и вновь взял чашу, в которой прежде составлял и смешивал начала Души Всего, и в эту чашу влил то, что осталось от начал, смешивая их, как прежде; но теперь были они уже не столь чисты, как вначале, а второго и третьего достоинства.

Затем, сделав из них одну смесь, Он взял и отделил от нее Души числом, равным числу звезд, и каждой звезде определил Душу, и возвел каждую Душу на ее звезду, как на колесницу, и показал ей природу Всего, и возвестил законы его, установленные и непреложные: что назначено первое рождение для всех одинаковым, дабы ни одна Душа не потерпела от Него ущерба больше другой; и что все, будучи посеяны, как семя, в Орудия

Времени, каждая в подходящее для нее Орудие, должны сперва родиться во плоти того живого существа, что более всех боится Бога; а так как человеческая природа двояка, — во плоти лучшего рода, который впоследствии будет назван *мужем*. Итак, поскольку Души по необходимости будут насаждены в Тела и от Тела будет нечто прибывать и нечто убывать, прежде всего всем Душам должно быть врождено одно чувство, слагающееся из страстей, на них нападающих; затем всем должна быть врождена любовь, смешанная из наслаждения и страдания, а сверх того страх и гнев и все прочие страсти, что сопутствуют этим, а также все, что по природе противоположно им; и если кто станет держать эти страсти в подчинении, жизнь его будет праведной, а если будет ими побежден — неправедной; и кто проживет добродетельно все отпущенное ему время, тот возвратится к сродной ему звезде и поселится там, и будет иметь там жизнь блаженную и согласную с его природой; а кто в этом не преуспеет, тот при втором рождении перейдет в природу Женщины; и если и тогда не отстанет от порока, то, сообразно подобию того порока, к которому он обратился, будет переходить всякий раз в природу какого-либо Зверя и не избавится от тяготы этих превращений, пока, неуклонно следуя Обходу Тождественного и Подобного, что в нем самом, не одолеет силою разума всю ту неразумную, мятежную толпу, что впоследствии собралась вокруг него из стихий огня, воды, воздуха и земли, и не возвратится к первому и лучшему своему состоянию.

Дав им все эти установления, дабы Самому быть неповинным в пороке, который впоследствии окажется в каждой из них, Он посеял одни на Земле, другие на Луне, иные на прочих Орудиях Времени; а все, что должно было следовать за посевом, Он препоручил Юным Богам, а именно: лепку смертных тел и

устроение всех частей (со всем, что им принадлежит), какие еще оставалось прибавить к человеческой Душе, — все это препоручил Он Юным Богам, дабы через то владычествовали они над живым существом смертным и направляли его, сколько в их силах, ходить путем наилучшим и совершеннейшим, без зла, кроме того, которое оно само навлечет на себя.

Все это Он установил и затем пребывал в Своем собственном естестве. Так Он пребывал; а сыны Его, уразумев повеление Отца, повиновались ему и, приняв бессмертное начало смертного живого существа, взяли себе в образец собственного Творца и заняли у Вселенной части огня и земли, воды и воздуха, с тем чтобы впоследствии их вернуть; взятое они скрепили воедино, но не теми неразрешимыми узами, которыми сами были связаны, а бесчисленными скрепами, невидимыми по малости, сплотили их и из всего этого сотворили по одному телу для каждого живого существа, заключив Обходы бессмертной Души в Тело, пребывающее в непрестанном притоке и оттоке.

И вот Обходы Души, будучи заключены в мощно текущую Реку Тела, ни одолевали ее, ни бывали ею одолеваемы, но их швыряло, и сами они с силою толкали, так что все существо двигалось и носилось туда и сюда беспорядочно, наудачу, без предусмотрения, имея все шесть движений: ибо вперед и назад, вправо и влево, вниз и вверх шли существа, блуждая во все шесть сторон; потому что велик был поток, что вздымался над ними, доставляя им пищу, и затем вновь отливал от них; и еще большее смятение производили в них удары того, что на них натыкалось, — а именно когда тело какого-либо живого существа наталкивалось на нечто внешнее, чуждое ему, и соприкасалось с ним — с огнем, или с твердой землей, или с плавно скользящей водой, или когда его настигал порыв ветров, несомых в воздухе; и тогда движения,

вызванные всем этим, проносились через Тело в Душу и ударяли в нее. Посему все эти движения вместе были названы *айстесейс*[4] и доныне так зовутся.

[4] Платон, по-видимому, производит *айстесис*, «ощущение», от *аиссейн*, «стремительно бросаться».

* * *

Из-за этих натисков страстей, обрушивающихся на нее, Душа и ныне, как в начале, теряет разумение, когда впервые бывает связана со смертным телом; но когда поток роста и питания ослабляет свой приток и Обходы Души выходят в тихие воды, и идут своим путем, и с течением времени становятся устойчивее, тогда наконец они приводятся в совершенный образ естественного движения, свойственного каждому из Кругов, и, верно различая и именуя Иное и Тождественное, делают того, кто ими обладает, разумным; и если к этому делу присоединится еще и правое учение, он становится цел и вполне здрав, избежав величайшего из всех недугов; если же он пренебрежет этим учением, то, прохромав через эту здешнюю жизнь, непосвященным и неразумным возвращается вновь в Аид.

Но это вещи, совершающиеся после; нам же подобает точнее поведать о предмете, который ныне у нас в руках, и о том, что ему предшествует, а именно о рождении Тела и его частей, и о Душе, и о причинах и намерениях Богов, ради которых она была порождена. Все это и изъясним же, всегда держась в нашем слове того, что представляется наиболее вероятным.

Юные Боги, взяв за образец облик Вселенной, которая есть шар, заключили Божественные Круги, числом два, в это телесное шаровидное тело, которое мы ныне зовем *Головою*: она божественнейшая из наших частей и владычествует над всеми

ими. Голове в услужение Боги отдали все Тело, которое они сплотили; ибо уразумели, что Голове будут причастны все движения, какие только будут. Посему, дабы ей не катиться по земле, имеющей всякого рода высоты и впадины, не находя способа ни перебраться через одни, ни выбраться из других, — для того дали они ей Тело как повозку, чтобы облегчить ей путь. Посему Тело обрело длину и выпустило члены, способные вытягиваться и сгибаться, числом четыре; ибо так Боги измыслили средство передвижения, дабы Тело, хватаясь ими и отталкиваясь, могло проходить по всем местам, неся ввысь храм того, что в нас божественнейшее и святейшее. Вот таким образом и для этой цели выпущены и приданы всем людям ноги и руки; и Боги, рассудив, что переднее почетнее заднего и более способно вести, заставили человека ходить по большей части вперед; посему ему надлежало иметь переднюю часть тела отличной от задней и несходной с нею. По этой причине они прежде всего поместили лицо на передней стороне сосуда Головы и укрепили в нем орудия, долженствующие всячески служить предусмотрению Души, установив, чтобы то, что способно вести, было по природе передним. Первыми из этих орудий они устроили светоносные очи и вставили их вот каким образом. Из того огня, что не обладает силой жечь, но способен давать кроткий свет, — того света, что свойствен дню, — они измыслили и сделали тело; ибо чистый огонь, родственный ему и пребывающий внутри нас, они заставили течь сквозь очи, уплотнив их вещество во всем, но более всего в средней его части, так что оно стало гладким и плотным и задерживало все, что было в свете грубым, а пропускало, процеживая, лишь самый свет чистым потоком. Итак, когда дневной свет окружает зрительный поток, тогда поток, исходя наружу, подобное к подобному, плотно соединяется с тем

внешним потоком, на который устремляется поток, идущий изнутри, и оба, слившись, образуют одно тело, протянутое по прямой от очей. И вот зрительный поток, поскольку он составлен из частей вполне подобных, претерпевает вполне подобные воздействия; и когда он касается чего-либо или что-либо иное касается его, он передает их движения через все Тело, пока они не достигнут Души, и так производит то чувство, которым, как мы говорим, мы *видим*. Когда же сродный огонь уходит в ночь, зрительный поток пресекается; ибо, исходя в то, что ему неподобно, он изменяется и угасает, не становясь более единосущным окружающему воздуху, потому что в воздухе нет огня.

* * *

Все это — лишь вспомогательные причины, которые Бог заставляет служить Своему замыслу — претворить идею Наилучшего в действие, сколько возможно; большинство же людей мнит, что это не вспомогательные причины, а истинные, которые охлаждением и нагреванием, сгущением и разрежением и тому подобным производят все вещи. Между тем эти действия никоим образом не могут иметь в себе разумения или замысла о чем-либо; ибо из всего сущего одному лишь подобает иметь разумение, и это одно, да будет сказано, есть Душа; она невидима, Огонь же, и Вода, и Земля, и Воздух — все это создания видимые. Посему любитель разумения и знания должен прежде следовать тем причинам, что принадлежат к Умопостигаемому Миру, а затем, во-вторых, тем, что обнаруживаются, когда одна вещь, будучи движима, по необходимости движет другую.

Так должны поступать и мы, говоря об обоих родах, но отделяя те причины, что с разумением творят прекрасное и благое, от тех,

что без знания производят беспорядочно все, что случится. О вспомогательных причинах, которые содействовали тому, чтобы дать очам силу, ныне им присущую, сказано довольно; теперь же поведаем о том благе, приносимом очами, — превыше всех благ, — ради которого Бог даровал их нам.

Зрение, мнится мне, стало для нас причиной величайшего блага, ибо ни одно слово нынешней нашей речи о Вселенной не было бы произнесено, если бы мы не видели ни звезд, ни солнца, ни небес; ныне же день и ночь, месяцы и круговороты годов, проходя перед нашими очами, открыли нам Число, и дали нам понятие о Времени, и побудили нас искать познания природы Всего; откуда мы и обрели Философию, благо, больше которого не приходило и не придет никогда к смертному роду как дар от богов.

Итак, я говорю, что это величайшее благо от очей; а прочие блага от них, которые все меньше этого, — к чему мне их перечислять? Пусть тот, кто лишен Философии, разражается тщетными сетованиями, потому, видите ли, что он слеп и лишен этих малых вещей; мы же скажем о причине зрения и о главной его цели так: Бог измыслил зрение и дал его нам в дар, дабы мы, созерцая Обходы Ума на Небе, обращали их на пользу обращениям Мысли в нас самих, которые сродны тем невозмутимым небесным путям, хотя сами возмущены; и, основательно изучив и став причастными истине рассуждений, согласных с природой, могли бы, подражая вовсе безошибочным Обходам Бога, привести в порядок заблудившиеся обходы в нас самих.

О Звуке и Слухе да будет сказано то же — что и они дарованы Богами ради той же цели, что и Зрение. Ибо и Речь установлена ради этого и вносит в это наибольший вклад; и, более того, вся та часть Музыки, что служит Голосу и Слуху, дана нам ради

Гармонии; а Гармония, чьи пути сродны обращениям нашей Души, дарована Музами в помощницы тому, кто с разумением станет пользоваться их искусством — не ради неразумного наслаждения, в чем обыкновенно видят пользу Музыки, но ради упорядочения обхода нашей Души, утратившего лад, и приведения его в согласие с самим собою; и Ритм также, поскольку состояние большинства людей лишено меры и чуждо изяществу, дарован нам для той же цели, в помощь, теми же Благодетелями.

До сих пор наша речь по большей части касалась того, что есть дело Разума; ныне же должна она поставить рядом с этим то, что совершается по Необходимости; ибо, поистине, рождение этой Вселенной было рождением смешанным, возникшим от совместного действия Необходимости и Разума.

Разум властвовал над Необходимостью, убеждая ее приводить большую часть творимого к Наилучшему Исходу. По этому замыслу, в начале, Вселенная была утверждена посредством Необходимости, действовавшей в послушании увещанию Премудрости. Итак, если кто хочет поведать истинно, как возникла эта Вселенная, тот должен включить в рассказ и природное действие Блуждающей Причины.[5] Вернемся же назад и, приняв это иное, собственное ему начало творимых вещей, начнем снова с начала, как начинали и прежнее исследование.

---

[5] Этот перевод слов *хе планомене айтиа* я заимствовал у мистера Арчер-Хайнда.

Посему исследуем природу Огня, и Воды, и Воздуха, и Земли, какими они были прежде рождения Неба, а также состояние, которое было прежде самих этих природ.

* * *

* * *

Как было сказано вначале, эти вещи, пребывавшие без порядка, Бог взял и вложил в них все те меры Пропорции и Соразмерности, какие они могли вместить, — каждая по отношению к себе самой и все по отношению друг к другу. Ибо прежде ничто не было причастно этим мерам иначе как случайно; и ничто из того, что ныне носит имена, не было тогда вовсе достойно имени — ни Огонь, ни Вода, ни какая-либо из прочих Стихий; но все это Он сперва упорядочил, а затем из них устроил эту Вселенную — Единое Живое Существо, имеющее в себе всех живых существ, смертных и бессмертных. Божественным из них Он Сам Творец; сотворение же смертных Он поручил Своему потомству как их дело; и они, следуя Его примеру, приняв от Него бессмертное начало Души, затем вылепили вокруг нее это смертное Тело и отдали его ей все целиком как колесницу; и, сверх того, устроили иной род Души и также вложили его в Тело — а именно Смертную Душу, имеющую в себе страсти грозные и по необходимости ей присущие: прежде всего Наслаждение, лучшую приманку зла, затем Страдания, изгоняющие благое, а также Дерзость и Страх, двух безрассудных советчиков, и Гнев, трудно умилостивляемый, и Надежду, легко обольщаемую. Все это смешали они с Чувством, лишенным Разума, и с Любовью, на все дерзающей, и так построили смертный род Души.

Посему, страшась осквернить божественное более, чем было неизбежно, они отводят смертному жилище отдельно от него, в иной области тела, построив между Головою и Грудью перешеек и рубеж — Шею, поставленную между ними, дабы они были разделены. Итак, в Груди, или в том, что зовется Грудной клеткой, они заключили смертный род Души; и поскольку одна его часть была по природе лучше, а другая хуже, они возвели и перегородку, разделяющую сосуд Груди, — как дом делится на женскую

половину и мужскую, — и так поставили Грудобрюшную преграду как заграждение между этими двумя частями.

Ту часть Души, которая причастна мужеству и пылу и любит распрю, они поселили ближе к Голове, между Грудобрюшной преградой и Шеей, дабы, находясь в пределах слышимости Разумной Части, она могла вместе с нею силою обуздывать отродье вожделений, когда те не пожелают повиноваться слову приказа из крепости; а Сердце — узел жил и источник крови, что мощно течет по всем членам, — они поставили караульней, дабы, когда закипит ярость гнева, в то время как Разум подает весть, что некое беззаконие творится вокруг них извне или, может быть, Вожделениями изнутри, вся чувствующая сила Тела, живо внимая через все свои тесные протоки увещаниям и угрозам, становилась во всем послушной и покорной и так предоставляла Наилучшей Части быть водительницей их всех.

* * *

Ту же часть Души, что вожделеет еды и питья и прочего, в чем она нуждается по природе Тела, они поселили в области, лежащей между Грудобрюшной преградой и пределом Пупа, устроив во всем этом месте как бы ясли для питания Тела. Здесь они привязали эту часть Души, словно дикого зверя, которого, однако, необходимо было держать в соединении с прочим и вскармливать, если вообще быть смертному роду. Итак, дабы она, всегда кормясь у яслей и обитая как можно дальше от части совещательной, производила как можно меньше шума и смятения и давала Главной Части спокойно совещаться об общем благе, — по этой причине поставили они ее здесь. И, зная о ней, что она не способна будет понимать Разум и что, даже если каким-то образом достигнет некоего опытного знания разумных истин, она не

такова по природе, чтобы внимать им, но по большей части будет следовать призрачному водительству Образов и Видений ночью и днем, — Бог измыслил против этого средство и поместил Печень близ обиталища Вожделеющей Души, сотворив ее плотной, и гладкой, и блестящей, и сладкой, а вместе и горькой, дабы мысли, исходящие от Ума, ударяясь о нее, как о зеркало, что принимает отпечатки и являет образы, могли то наполнять Вожделеющую Душу страхом, . . . то, в иное время, делать ее кроткой и мягкой и давать ей ночью пору покоя, в которую она получала бы Прорицания Снов, подобающие тому, что лишено Разума и Понимания; ибо создавшие нас помнили, что изрек их Отец, повелев им сделать смертный род сколь возможно совершенным; посему и низкую нашу часть они устроили так, дабы она хоть как-то прикасалась к истине, и посему учредили в ней Место Прорицаний.

* * *

Итак, о трех родах Души, насажденных в нас, о которых мы не раз говорили, и о собственных движениях каждого да будет теперь сказано кратко: тот из них, что пребывает в бездействии и чьи движения остановлены, неизбежно становится слабее; тот же, что упражняет себя, становится сильнее. Посему должны мы заботиться о том, чтобы все они по отношению друг к другу совершали свои движения в должной мере.

Что же касается того рода Души в нас, который наиболее властен, да будет уразумлено, что Бог дал его каждому человеку как его Гения-хранителя, — ту Душу, которая, как мы говорим, обитает в самой верхней части Тела и возносит нас от Земли к нашей родине на Небе, ибо мы создания не земные, но небесные: так мы говорим, и говорим истиннейше; ибо от того Места, откуда

Душа впервые произошла, Божественное Начало подвешивает нашу голову и корень и тем дает всему Телу стоять прямо. Посему, если кто следовал похотям плоти или любопрению и всецело занимался этим, все мысли в нем неизбежно смертны, и, сколько в нем есть возможности стать смертным, этого он никак не минует; ибо это он и взращивал; если же кто ревностно стремился к учению и к познанию Истины и более всего упражнял свою способность мыслить, тот неизбежно имеет мысли бессмертные и божественные, если постигает Истину; и, сколько Человеческой Природе дано быть причастной Бессмертию, этого он никак не лишится; и поскольку он служит Божественной Части и держит обитающего в нем Гения-хранителя в добром порядке, он неизбежно будет преблажен;[6] служение же, требуемое от всякого человека, всегда одно и то же: он должен уделять каждой части свойственную ей пищу и движение. Божественной же Части в нас сродны движения — Мысли и Обходы Всего. Им должен следовать каждый, дабы упорядочить Обращения в своей Голове, нарушенные, когда Душа родилась во плоти, и, основательно изучив Гармонии и Обходы Всего, уподобить понимающее понимаемому, как было вначале, и, уподобив, достичь совершенства той Наилучшей Жизни, что предложена людям Богами на нынешнее время и на время грядущее.

[6] Ср. Аристотель, «Никомахова этика», X, 7, 8, 1177 b 26 сл., и «Евдемова этика», VIII, 3 (VII, 15), 1249 b 20, где слова *тон теон терапеуейн кай теорейн*, по-видимому, служат отголоском слов *ате де аэй терапеуонта то тейон*, «Тимей», 90 c.

Ныне же повеление, данное нам вначале, — поведать о природе Всего вплоть до рождения Человека, — почти исполнено; ибо о том, как рождались прочие живые существа, можно рассказать кратко, коль скоро это не требует долгого повествования. Так,

мнится мне, положит человек надлежащие пределы своей речи о них.

Итак, да будет сказано, что из родившихся Мужами, вероятнее всего, те, что были трусливы и провели жизнь в неправде, при втором рождении превратились в Женщин.

* * *

Так произошли Женщины и весь женский пол.

Племя Птиц, отрастившее перья вместо волос, произошло через превращение людей незлобивых, но легкомысленных, которые наблюдали звезды, но по глупости полагали, что вернейшее знание о них приходит через Зрение.

Племя Зверей, ходящих по Земле, произошло от тех людей, что вовсе не искали себе в помощь Мудрости и вовсе не помышляли о природе Неба, потому что уже не пользовались Обращениями в Голове, но следовали частям Души, находящимся около Груди, делая их своими вожатыми. Из-за такого образа жизни их четыре конечности и головы были притянуты вниз, к сродной земле, и на нее они их опирали; и головы у них стали всякого вида, продолговатые, смотря по тому, как были сдавлены обходы каждого, оставаясь без употребления. По этой причине род их стал четвероногим и многоногим, ибо Бог подставлял больше подпор тем, кто был безрассуднее, дабы они сильнее притягивались к земле. Самых же безрассудных из всех, что простирают по земле все свое тело целиком, Боги, поскольку те более не нуждались в ногах, сотворили безногими, дабы ползать им по земле.

Четвертый род, назначенный жить в воде, родился от тех людей, что были наиболее лишены Понимания и Знания; их пересоздатели сочли недостойными более даже дышать чистым

воздухом, ибо те осквернили свои Души всяческим пороком; посему Боги не дали им дышать тонким чистым воздухом, но низвергли их в воды, чтобы втягивать густое дыхание в их глубинах. От этих людей произошло племя Рыб, и Устриц, и всего, что живет в воде, получившее в возмездие за крайнее невежество крайние обиталища.

* * *

Ныне можем мы сказать, что наша речь о Всем пришла к концу. Ибо эта Вселенная, приняв в себя Живых Существ смертных и бессмертных и наполнившись ими, родилась Существом Видимым, объемлющим все видимое, — Образом своего Творца, Богом, постигаемым чувствами, Величайшим, Наилучшим, Прекраснейшим и Совершеннейшим, — этим Единым Единородным Небом.

ЗАМЕЧАНИЯ

✦

I

Выбрать для отдельного разбора хотя бы немногие из важнейших вопросов и предметов, которые заключает в себе обширный «Тимей», — дело, лежащее за пределами этой книги: ведь они связаны не только с философией Платона в целом, но и с позднейшей философией, богословием и естествознанием — всем, что испытало на себе влияние этого диалога, быть может самого влиятельного из всех диалогов Платона.

Я обхожу «Тимей» как трактат о физике и физиологии, глубоко занимательный для того, кто изучает историю этих наук.

Я не намерен обшаривать его в поисках предвосхищений позднейших метафизических учений — например, учения о субъективности пространства, которое, может быть, излагается, а может быть, и нет, в тех местах, где речь идет о *хоре* и о *гюподохе*.

Я не утруждаю ни себя, ни читателей ночными трудами Прокла и ему подобных над этим диалогом.

Я не говорю ни слова о богословском учении, которое христианское толкование отыскало в нем в таком изобилии.

За всем этим читателю следует обратиться к изданиям «Тимея» и к историям философии, где «Тимей» разбирается.

Здесь он занимает нас лишь как один из ряда платоновских мифов; а поскольку большая часть замечаний, сделанных по поводу других, уже рассмотренных мифов, в равной мере

приложима и к этому, особые замечания о нем не должны быть ни многочисленными, ни долгими. Да и мой перевод, если читать его в свете прежних замечаний, почти не нуждается в пояснениях.

Можно было бы перевести и больше, ибо вся речь, которую произносит Тимей, есть миф; можно было бы и заменить некоторые переведенные здесь части другими. Мне пришлось полагаться на собственное суждение в выборе того, что переводить, раз перевести все целиком я не мог, и суждение мое, быть может, порой ошибалось; и все же смею думать, что переведенное мною представляет «Тимей» в том облике, в каком эта книга и ставит себе целью его представить, — как великий миф в ряду тех, что мы обозреваем.

Этот миф излагает в одном огромном построении три Идеи — Души, Космоса и Бога; именно в одном огромном построении: быть может, нигде больше в литературе они не изложены так, чтобы рождать столь убедительное чувство их органической взаимосвязи. А впечатление, производимое этим огромным построением, удивительно усиливается той рамкой, в которую оно вставлено. Более того, все новое, что есть в представлении Идей Души, Космоса и Бога в «Тимее» по сравнению с другими платоновскими мифами, где они представлены, происходит именно от той рамки, в которую этот миф их помещает. «Тимей», как мы уже видели и как увидим еще лучше, когда дойдем до «Крития», продолжает «Государство». Он начинается с краткого пересказа первых пяти книг «Государства», который Сократ предлагает затем, чтобы сказать: «Вот перед вами строение совершенного государства; теперь посмотрим, как это государство действует сообразно своему строению. Строение его — строение высокоорганизованной военной системы. Посмотрим же на него в великой войне». В ответ на это требование Критий вводит и в

общих чертах излагает миф об Атлантиде (продолженный потом в незаконченном диалоге, носящем его имя) — историю великой допотопной войны, в которой Афины, представляющие *каллиполис* «Государства», отстаивают цивилизацию Эллады против внешних варваров. Такова ближайшая рамка речи, или мифа, произносимого Тимеем. Но миф самым поразительным образом вырывается из последовательности этой рамки и внезапно воспаряет над земным кругозором первых пяти книг «Государства» и истории великой войны, которыми собеседники были заняты до этой минуты, и заставляет их обратить все свои мысли к миру вечному.

Две вещи, по-видимому, говорит им Тимей в этом мифе.

Во-первых, государство должно быть вписано в космос. Невозможно иметь научное знание об общественном благе, пока не поймешь его как часть абсолютного Блага, осуществленного в космосе, который есть образ Бога. Знание *идеа тагату*, Идеи Блага, которого «Государство» (в месте, следующем за книгами, кратко пересказанными Сократом в «Тимее») требует от истинного правителя, есть не что иное, как постижение общественного блага, определяемого благом космическим. Метод «Государства» состоял в том, чтобы прочесть добродетель отдельного человека, написанную крупными буквами в добродетели государства. Но останавливаться на этом нельзя. Добродетель государства должна быть прочтена, написанная крупными буквами, в добродетели вселенной — написанная, правда, не теми письменами, о которых научная способность может под конец быть уверена, что разобрала их, а как бы иероглифами таинственного письма в картинах, которое, хотя и не умножает определенного знания, внушает то Удивление, что

есть источник философии, тот Страх, что есть начало премудрости.

Но, во-вторых, Тимей идет гораздо дальше простого совета изучать космологию ради лучшего достижения политической цели. Он говорит собеседникам в этом мифе, что политическая цель — не единственная, какую человек может себе поставить. Жизнь государства и жизнь человека как члена государства, как бы ни облагораживалась она и ни делалась более достойной избрания оттого, что ее видят частью блаженной жизни единого, единородного Живого Существа, которое есть точный образ Бога, все же остается целью, на которой невозможно успокоиться. Самое благоустроенное государство не может избежать упадка и разрушения, ожидающих все человеческие установления; а жизнь гражданина несравненно короче жизни его земного города. Если у человека есть какая-либо непреходящая цель, она должна лежать в жизни Души, которая простирается за пределы смерти, вне *кюклос тес генесеос*, круга рождений.[1]

[1] «У Платона государство, как и все прочее на земле, по самой своей сути связано с иным миром, откуда проистекают всякая истина и всякая действительность. В этом последний источник его политического идеализма. <…> Поэтому государство служит не только нравственному воспитанию, но и приготовлению к высшей жизни бестелесного духа, в которую нам открывается прекрасный просвет в конце „Государства“» (Целлер, «Аристотель», т. II, с. 212, англ. пер.; ср. Роде, «Психея», т. II, с. 293). Вторая половина «Государства», как уже было указано, в «Тимее» перед нами не предстает.

Остаться в памяти, даже стать предметом поклонения у будущих поколений на земле — такое «бессмертие» не может удовлетворить ни одного человека; еще меньше удовлетворяет «бессмертие» растворения в Духе вселенной. Единственное бессмертие, способное удовлетворить человека, — если только он может в него поверить, — это личная жизнь после телесной

смерти, или, быть может, после многих телесных смертей, когда он вернется к своей «родной звезде» и пребудет там навеки тем, чем сделали его милость Божия и собственные его усилия на пути *катарсиса*.

Этот третий род бессмертия, очевидно, одерживает верх над двумя другими названными родами: во-первых, в него стоит верить, чего нельзя сказать о втором роде, как бы легко в него ни верилось; во-вторых, в него стоит верить больше, чем в первый род, потому что это истинное «бессмертие» — личная жизнь во веки веков, — тогда как первый род, состоящий в угасающей памяти недолговечных людей, принадлежащих к народу, которому и самому суждено со временем исчезнуть с лица земли, не есть истинное бессмертие, как бы ни утешительно было ожидать его в качестве краткого срока внутри истинного бессмертия. Наконец, третий род бессмертия, будучи достоин веры, сверх того и легок для веры, потому что никакое свидетельство, почерпнутое из мира природы, никогда не может стать решающим доводом против него. Он не похож на чудо, будто бы совершившееся в мире природы вопреки признанным законам этого мира. Личное бессмертие бестелесной Души не нарушает ни одного объективного закона природы. Свидетельства против него, как и за него, лишь субъективны. Утешает ли людей вера в личное бессмертие? Если утешает, люди будут в него верить — немногие пламенно, большинство же, быть может, пассивно.

До сих пор я пытался выразить мысль и чувство, которые, как мне кажется, созвучны тону мифа «Тимея». Но есть и иной склад мысли и чувства в этом великом вопросе, которого мы не можем обойти, хотя миф «Тимея» обходит его совершенно. Надо помнить, что для буддийского Востока личное бессмертие мало притягательно или вовсе не притягательно. Последний сон, по-

видимому, составляет идеал для значительной части рода человеческого.

Было бы поэтому неразумно утверждать, будто вера в личное бессмертие есть сколько-нибудь субъективная необходимость. Мы вправе сказать лишь то, что на деле эта вера преобладала у народов, которые до сих пор шли во главе мира. Обязана ли она и впредь оставаться преобладающей — сказать невозможно. Изнуренные трудом и праздные в нынешней Европе легко мирятся с идеалом вечного сна — более того, охотно принимают его; и даже для иных деятельных, созидательных умов приходит время, когда они просто хотят отдохнуть от трудов своих, довольствуясь мыслью или надеждой, что земное устроение — политическое, промышленное или научное, — ради которого они усердно трудились, будет процветать и после их ухода. Идеал исполненного труда, исполненного долга — вот идеал, который ныне на Западе всего серьезнее соперничает с идеалом личного бессмертия:

Странник, поведай спартанцам: мы здесь полегли,
Повинуясь их слову.

II

(«Тимей», 42 и 91 d сл.)

Низшие животные были сотворены после (1) мужчины и (2) женщины, чтобы воплощать души людей, проживших неправедно.

Здесь, как и в других местах у Платона — в мифе «Федра», в мифе об Эре, в «Федоне», 81, 82, в «Законах», IX, 872 e, — смысл и назначение переселения душ составляют *коласис* и *катарсис*, исправление и очищение; таково же его назначение и в орфическом учении, и в буддизме. Но не следует думать, будто

вера в переселение душ непременно связана с понятиями *коласиса* и *катарсиса*. Переселение душ привлекало воображение человека как естественная история задолго до того, как его стали применять для нравственной цели.[2] Представление о том, что всегда существует неизменное число душ — а быть может, и неизменное число тел, — и что все люди, один за другим рождающиеся на земле, суть умершие, которые возвращаются из обители духов или из своих могил по некоему закону природы, перед которым половое общение занимает совсем подчиненное место, — это представление широко распространено у первобытных народов и принимается просто как одна из статей естественной истории, как теория рождения, без всякого нравственного смысла.

[2] Мысли о воздаянии и очищении, по-видимому, совершенно отсутствуют в ирландских сказаниях о переселении душ: см. «Плавание Брана» Мейера и Натта, т. II, с. 96.

Так вот, мне кажется, что различие между людьми и зверями, которое вера в переселение душ как в процесс *коласиса* и *катарсиса* почти не принимает в расчет, — это различие, которое вера в переселение душ как в способ рождения неизбежно должна считать вполне действительным. Для *катарсиса* души человека может быть полезно, чтобы впоследствии она воплотилась в теле льва или лебедя; но если переселение душ не совершает ничего, кроме рождения, то естественно предположить, что души, вновь воплощенные в одном поколении людей, суть те же, что являлись на земле в прежнем поколении людей и явятся вновь в каком-нибудь будущем поколении людей. Когда зверь становится человеком или человек зверем, а перемена эта не мыслится как служащая *катарсису*, перед нами нечто исключительное — не случай обычного переселения душ, которым продолжается род

человеческий, а скорее случай превращения, вызванного каким-нибудь особым действием волшебства, как у Кирки, или иной необычайной причиной, вроде той, что превратила дочерей Пандиона одну в соловья, а другую в ласточку. Представление о том, что человек может волшебством превратить в зверя себя или другого человека, столь же первобытно и столь же глубоко укоренено, как представление о переселении душ, но само по себе не имеет с представлением о переселении душ ничего общего.

Поэтому я бы резко различал веру в новое появление в человеческих телах ушедших человеческих душ — или, быть может, следовало бы сказать, новое появление ушедших людей, поскольку душа и тело не считаются отдельными сущностями, — то есть обычный процесс рождения, которым род человеческий поддерживается на земле, и веру во внезапное телесное превращение, силой волшебства или иной причиной, людей в зверей и зверей в людей — событие исключительное.

Различив два верования, которые, по-моему, следует различать, я готов признать значительное «смешение» каждого из них с другим еще до появления мысли о *катарсисе* как о цели, которой служит новое воплощение человеческих душ не только в человеческих телах, но и в телах зверей. Как естественно возникает такое «смешение», мы увидим, если рассмотрим состояние ума, выражающееся в звериной сказке. Это состояние длительного сновидческого сознания. Звериная сказка — это сон, в котором люди и звери вместе говорят и действуют; в котором превращение человека в зверя или зверя в человека принимается как само собой разумеющееся; в котором звери, словом, одновременно и люди, и звери.

Состояние ума, выражающееся в сне звериной сказки, легко склоняется к вере в телесные превращения людей в зверей и

зверей в людей, совершаемые сверхъестественно волшебниками, а иногда происходящие и естественным путем, так что тот, кто был человеком в прежнем поколении, рождается вновь в нынешнем поколении зверем и может вновь явиться человеком в каком-нибудь будущем поколении. Здесь изначально независимые представления о переселении душ и о превращении начинают «смешиваться» друг с другом. Превращение, которое в собственном смысле есть сверхъестественное телесное превращение человека в зверя или зверя в человека, предстает как новое рождение, своим естественным чередом, зверя человеком или человека зверем: превращение вкралось на место, занимаемое переселением душ, и сделалось своего рода переселением душ; а переселение душ, первоначально бывшее своего рода новым рождением ушедших людей в качестве людей, теперь включает в себя мысль о том, что ушедшие люди вновь являются в новых рождениях зверями, а звери — людьми.[3]

[3] Случай Туана мак Кайрилла из ирландского предания можно привести в пример того, как представления о превращении, о переселении душ и о зачатии без участия мужчины переходят одно в другое. Туан становился поочередно оленем, медведем, орлом и лососем. Лосося сварила и съела женщина, которая после этого зачала и снова родила Туана в человеческом облике. См. «Плавание Брана» Мейера и Натта, т. II, с. 76.

Как только понятия воздаяния и очищения соединились с понятием переселения душ, изменение, внесенное в это понятие представлением о волшебном превращении, должно было сильно обостриться: родиться вновь зверем во многих случаях казалось бы, с точки зрения воздаяния и очищения, более уместным, чем родиться вновь естественным чередом человеком.

III

«Тимей», 41 d: «Составив же вселенную, он разделил души числом, равным звездам, и каждую распределил на свою звезду».

Зуземиль («Генетическое развитие платоновской философии», т. II, с. 369) и Арчер-Хайнд (в комментарии к «Тимею», к этому месту) полагают, что Творец назначил неподвижным звездам не уже обособленные индивидуальные души, а массы еще не разделенного душевного вещества, которое он смешал в чаше. Лишь когда пришло время душам быть «посеянными» на *органа хрону*, орудия времени, — на планеты и землю, — эти массы душевного вещества, пребывавшие в неподвижных звездах, были взяты и разделены на индивидуальные души. Я согласен с Целлером («Платон», с. 390–391, англ. пер.) в том, что души обособляются как индивидуумы тогда, когда каждая из них назначается своей неподвижной звезде, и что именно эти индивидуальные души по завершении своего созерцательного странствия вокруг внешней сферы неба переносятся на землю и планеты, чтобы принять первое рождение во плоти, *генесис проте*.

Г-н Арчер-Хайнд спрашивает (в примечании к этому месту), какова цель этого распределения (как он полагает) масс неразделенного душевного вещества между неподвижными звездами, и находит объяснение в «Федре», 252 c, d, где разные боги назначаются покровителями людей различного нрава. Если читатель обратится к месту «Федра», на которое ссылается г-н Арчер-Хайнд, он увидит, что боги-покровители, то есть звезды, — это не неподвижные звезды, а планеты: Юпитер, Марс, Солнце; и это лишь согласуется с господствовавшим поверьем, что различия нравов происходят — по крайней мере главным образом — от

планет. Цель распределения душ (по-моему, индивидуальных душ, а не масс душевного вещества) между неподвижными звездами — та, которую ясно называет сам Платон: чтобы эти души познали законы вселенной, *тен ту пантос фюсин*.

VII

МИФ «ФЕДРА»

✦

Связь с диалогом

Предмет «Федра» — «красноречие и любовь». Сократ и юный Федр выходят вместе на прогулку за городские стены и отдыхают под платаном на берегу Илисса.

Там Федр читает Сократу риторическое сочинение, которое он только что слышал из уст Лисия, — похвалу невлюбленному в противоположность влюбленному.

Сократ невысоко ставит это произведение и произносит на ту же тему речь получше — в хулу влюбленному и в похвалу невлюбленному.

Окончив речь, он поднимается, чтобы уйти, но его удерживает его *даймонион*, гений-хранитель, и он остается, чтобы произнести отречение от своей кощунственной хулы на Любовь.

Благоразумие невлюбленного, о котором он так пространно говорил, — теперь утверждает он — поистине жалкая вещь в сравнении с безумием влюбленного. Безумие — дар божий. Есть четыре рода божественного безумия: первый — пророческое вдохновение, как показывает само имя *мантике*, происходящее от *манике*; второй — религиозный восторг, чувство *мюстеса*, то есть посвященного; третий — поэтический дар; а четвертый —

Любовь, которою бессмертная душа окрыляется для полета на небо.

Миф описывает рождение и возрастание этой Любви, представляя ее как устремление души к Истинному, Прекрасному и Благому, — одним словом, как философию.

Когда миф окончен, беседа возобновляется и возвращается к риторике, или искусству публичной речи, которую Сократ теперь обсуждает с «глубоким сознанием важности Истины». Чтобы быть по-настоящему хорошим оратором, человек должен знать Истину и уметь внушить ее своим слушателям. Подлинная риторика основана на философии, а высший род такой риторики — на той восторженной философии, что есть дар Эрота. Пусть Лисий запомнит это.

Миф

«Федр», 246 a — 257 a

О бессмертии души сказано довольно; теперь да будет поведано, какова она образом, — с таким предуведомлением, а именно: каков ее образ поистине, о том могло бы возвестить лишь слово бога в долгой речи; но чему она подобна, то человек может сказать, говоря покороче.

Итак, да будет сказано о душе, что она подобна сросшейся воедино силе крылатой упряжки двух коней и возничего.

У богов все кони и возничие и сами добры, и доброй породы; у прочих же душ доброта смешанная: ибо возничий человеческой души правит парою коней, и притом из коней его один статен, и добр, и доброй породы, а другой худой породы и сам худ. Посему трудным и супротивным делом по необходимости бывает правление нашими колесницами.

Теперь да будет поведано, как сталось, что из живых существ одни зовутся смертными, а другие бессмертными. Все, что носит имя души, печется обо всем, что без души, и обходит все небо, являясь то в одном облике, то в другом. Если душа совершенна и хранит крылья свои полными перьев, она парит в вышине и объемлет своим правлением весь мир. Но есть души, что сбросили крылья и падают стремглав, доколе не ухватятся за нечто телесное, и там водворяются, приняв на себя земные тела. Земное тело, хотя без силы души оно и недвижимо, кажется движущим само себя; и целое, сложенное из души и тела, есть то, что мы зовем именем «живое существо», прибавляя к тому «смертное». О том же, что «бессмертно», у нас нет разумения; но мы творим себе образ его; и бога, которого мы не видели и не постигли как должно, мы мыслим как Того, кто живет и бессмертен и имеет душу и тело; и в нем, говорим мы, эти двое соединены навеки.

Пусть же это и речь о том будут так, как угодно богу; но о спадании крыльев и о том, отчего душа их сбрасывает, да будет ныне открыта причина. Она такова.

Природа крыльев состоит в силе поднимать тяжелое ввысь, туда, где обитает род богов; и крыльям среди телесных частей принадлежит наибольшая доля того, что от бога. Божественное же исполнено красоты, и мудрости, и благости, и всякого совершенства; ими-то преимущественно и питается и умножается рост крыльев души; а от противного тому, то есть от всего ненавистного и злого, крылья ее чахнут и вконец погибают.

Зевс, великий вождь небесного воинства, восседая на крылатой колеснице своей, едет первым, всем распоряжаясь и обо всем радея. За ним следует войско богов и демонов в одиннадцати строях, — ибо одна Гестия пребывает в доме богов; все же прочие

боги, что числятся среди двенадцати, выступают, и каждый ведет строй, над которым поставлен начальником.

Много святых зрелищ открывается взору: блаженные боги в шествиях своих, проходящие туда и сюда внутри небесной тверди, каждый творя свое дело; и всякий, кто хочет и может, следует за ними, ибо зависть стоит далеко от небесного хора.

Всякий же раз, как идут они на пир вкусить трапезы, путь их лежит все вверх, крутою стезею, под самый свод неба. Колесницы богов, идущие ровно и всегда послушные руке возничего, совершают путь легко; прочие же колесницы — едва, с великим трудом, ибо конь, от природы строптивый, тяготеет, как груз, и все клонится к земле и, если возничий не укротил его, тянет колесницу вниз. Здесь-то и кроется причина тех превеликих и тяжких трудов и испытаний, что уготованы душе.

Души, что зовутся бессмертными, достигнув вершины неба, выходят вон и становятся на кровлю его снаружи, и, стоя, уносятся кругообращением и созерцают то, что вне неба.

Места же, что превыше неба, никто из здешних поэтов никогда не воспел и не воспоет достойно. Место это таково — ибо тот особенно, чья речь об Истине, должен дерзнуть сказать о нем истинное. Сущность, что Поистине Есть, не имеющая ни цвета, ни очертаний, неосязаемая для руки, постигается лишь кормчим души — разумом. Вокруг этой Сущности, в этом Месте, обитает Истинное Знание. Ум бога — да, и та часть, которою всякая душа ищет подобающей ей пищи, — питается разумом и Истинным Знанием непорочным. Посему, узрев наконец вновь То, Что Есть, он насыщается, и созерцание Истинного питает его и веселит, доколе кругообращение не принесет душу обратно на то же Место. В круговом пути душа созерцает саму Справедливость, созерцает саму Рассудительность, созерцает Истинное Знание —

не то знание, что сопряжено с рождением и разнится смотря по тому, к каким из вещей, о коих мы ныне говорим, что «они суть», оно относится, но знание, пребывающее в Том, Что Поистине Есть. Итак, душа, узрев это и все прочее, что Поистине Есть, и вкусив от этого пира, погружается опять во внутренность неба и возвращается домой, в свое жилище. И когда она возвратилась, возничий ставит коней к яслям, и бросает им амброзию, и затем поит их нектаром.

Такова жизнь богов. Из прочих же душ та, что лучше всех следует за богом и более всех ему уподобилась, держит голову своего возничего поднятой в Место вне тверди и уносится вместе с ее кругообращением, тревожимая конями и с трудом созерцая Сущее; за нею идет душа, что на время держит голову своего возничего поднятой, а затем вновь погружается и, по причине буйства коней, одно из Сущего видит, а иного не видит. Сверх того следуют иные души, что все стремятся к вышнему, но не могут его досягнуть, и уносятся кругом, погруженные под лицо неба, топча друг друга, и натыкаясь друг на друга, и теснясь, чтобы опередить друг друга, с превеликим шумом смятения и в поту состязания; и здесь, по неискусству возничих, многие души бывают изувечены и у многих сломаны крылья; и все, в великих трудах, отходят непосвященными, не узрев Того, Что Есть, и обращаются к пище мнения.

Причины же, по коим они так ревностно жаждут узреть Место, где Равнина Истины, таковы: оттого что пажить, подобающая Лучшей Части души, растет на Лугу том, и сила крыльев, которою душа легко возносится, питается той пажитью; и оттого что Адрастея положила закон: душа, что была спутницей бога и узрела нечто из Сущего, пребудет без скорби все время, доколе не начнется для нее новый круговой путь по небу; и если она может

всегда созерцать Оное, то пребудет невредимой всегда; когда же душа, видевшая Оное прежде, ныне не в силах следовать и не видит его, постигнутая некоей злою случайностью, исполнившись забвения и порока и отяжелев так, что роняет перья с крыльев своих и падает на землю, тогда закон таков, что в первом рождении она не будет насаждена в тело какого-либо зверя; но душа, видевшая больше всех, перейдет в семя мужа, который станет Искателем Истинной Мудрости, Искателем Истинной Красоты, Другом Муз, Истинно Любящим; душа, идущая второй, войдет в семя царя, что будет править справедливо, или воина и военачальника; душа, идущая третьей, войдет в семя мужа, что станет заниматься делами города, или управлением дома, или торговлей; душа четвертая войдет в семя мужа, что станет претерпевать тяготы ради венца победы или будет врачевателем телесных недугов; пятой душе достанется жизнь прорицателя или жреца; шестой — жизнь поэта или иного из племени подражателей; седьмой — жизнь ремесленника или земледельца; восьмой — жизнь софиста или демагога; девятой — жизнь тирана. Во всех этих жизнях тот, кто ходит праведно, получает лучшую долю; тот, кто ходит неправедно, — худшую.

И на то же Место, откуда пришла, каждая душа не возвращается, доколе не исполнится десять тысяч лет; ибо раньше ни одна душа не оперяется крыльями, кроме души того, кто искал Истинной Мудрости без лукавства или любил своего товарища узами Мудрости. Души таких людей по исходе третьего тысячелетнего круга, если трижды подряд избрали эту жизнь, оперившись крыльями, тогда отходят.

Прочие же души, окончив первую жизнь, предстают пред судилищем; и, приняв приговор, одни идут в темницы под землею и там несут кару, а другие по приговору бывают вознесены и идут

в некое место небес, где живут так, как подобает жизни, которую они провели, имея образ человеческий. В тысячный же год и те и другие, придя к жребию и к выбору второй жизни, избирают — каждая душа — жизнь, какая ей угодна. И тогда бывает, что душа, бывшая человеческой, переходит в жизнь зверя, а душа зверя, что прежде была человеком, переходит вновь в человека; ибо до образа человеческого не достигает ни одна душа, никогда не созерцавшая Истины; причина же тому такова: человек должен разуметь Видовую Идею, что исходит из восприятия многих вещей и сводится в единое мыслью. Это и есть Воспоминание о Том, что каждая душа некогда видела, когда странствовала вместе с богом, презирая то, о чем мы ныне говорим, что оно есть, и возносясь, дабы взирать на То, Что Поистине Есть. Посему по праву окрыляется лишь ум Любящего Мудрость; ибо он всегда прилежит памятью, сколько может, к Тому, прилежа к чему бог поистине есть бог. Итак, человек, что правильно пользуется этими памятками и всегда приобщается к совершенным таинствам, — он один становится поистине совершенным; но поскольку он чуждается того, к чему стремятся люди, и предается богу, люди мира сего укоряют его, говоря, что он не в себе; ибо не разумеют, что он вдохновлен богом.

Вот и вернулась ныне эта речь туда, откуда вышла, — к Четвертому Роду Безумия: ибо когда человек созерцает здешнюю красоту и тогда вспоминает Истинную Красоту, и обретает крылья, и желает на них взлететь, но не может, — глядя ввысь, в небо, подобно птице, и не радея о том, что внизу, — его почитают безумным на лад Четвертого Рода Безумия; оттого что дух Безумия, которым он одержим, наилучший и исходит от наилучшего для того, кто им обладает, и для того, кто приобщается к нему; и оттого что тот, кто любит прекрасное,

когда дух этого Безумия на нем, носит имя Любящего; ибо, как было сказано, всякая душа, что есть человеческая, по необходимости видела То, Что Поистине Есть, — иначе не вошла бы она в это существо; но вспомнить Оное посредством здешнего нелегко всякой душе: ни тем душам, что видели Тамошнее лишь малое время, ни тем, с коими, когда пали они на землю, приключилось худое, так что они через худые сообщества обратились к неправде и забыли святое, что видели прежде. Поистине немного остается таких, у коих память пребывает в достаточной мере.

Эти, когда видят какое-либо подобие Тамошнего, изумляются и не могут более владеть собою; но что их движет, того не ведают, оттого что ничего не различают ясно.

Итак, у Справедливости, и Рассудительности, и всех прочих Драгоценностей души нет никакого сияния славы в здешних подобиях; но, пользуясь притупленными чувствами и приступая к образам, лишь немногие с трудом достигают созерцания того Единого, чьи они образы. Саму же Красоту, ярко сияющую, дано им было узреть тогда, когда они были в блаженном хоре и шли — мы в свите Зевса, а иные души ведомые иными богами, — и видели то великое и святое зрелище, и стали причастниками тех Таинств, которые подобает назвать святейшими: их праздновали они тогда, будучи сами всецело прекрасны и чисты, не вкусив бедствий, уготованных им в последующее время, и будучи избраны в очевидцы видений всецело прекрасных, истинных во всей простоте, неизменных, вмещающих полноту радости. Это и есть То, что наши души видели тогда в чистом свете, будучи сами чисты и не отмечены печатью того, что мы зовем телом и ныне носим с собою, как рыба носит темницу своей раковины.

Да будут же эти слова принесены как благодарственная жертва Памяти, ради которой мы, вспоминая минувшие радости наши, продлили эту речь.

Что же до Красоты: мы созерцали ее сияющей, как было сказано, среди тех иных видений; а придя сюда, постигли ее сверкающей яснее всего посредством самого ясного из наших чувств — зрения, острейшего из чувств, какие доставляет тело. Но Мудрости око не видит. О, какую дивную любовь возбудила бы Мудрость в сердцах людей, если бы и она посылала ясное подобие свое, как то делает Красота, и оно входило бы в наши очи вместе с подобиями всех прочих вещей, достойных любви! Но лишь Красоте дан этот удел. Посему Красота всего явственнее и всего возлюбленнее.

Итак, тот, кто не недавно приобщился небесных Таинств или был растлен, не скоро уносится отсюда к тому Иному Месту и к Самой Красоте, когда видит то, что здесь называется ее именем. Посему, взирая на это, он не воздает ему благоговения, но, предавшись наслаждению, по-звериному кидается на него, желая родить потомство по плоти, и не боится жить в распутстве, и не стыдится гоняться за наслаждением противоестественным. Но тот, кто недавно приобщился, кто созерцал многое из Тамошнего, — когда видит лицо или облик человека, сотворенный по самому подобию Красоты, сперва плоть его трепещет и страх пред тем, что он видел прежде, входит в сердце его; затем он взирает и поклоняется Прекрасному, как богу, и, не бойся он, что люди сочтут его исступленным, приносил бы жертвы своему Возлюбленному, как кумиру и богу. Затем, пока он взирает, после трепета, как то обычно бывает, его охватывают пот и непривычный жар; ибо он принял истечение красоты через очи и разгорячился, так что крылья в нем орошаются; ибо, когда он

разгорячается, размягчаются места, где прорастают крылья, прежде сомкнутые по причине своей твердости и мешавшие перьям расти. Когда же питание притекает к ним, стержни перьев набухают и устремляются расти от корней по всей поверхности души; ибо прежде вся душа была оперена. И тогда бывает, что вся душа кипит и клокочет; и как бывает с теми, у кого режутся зубы, когда зубы их только начинают расти, — зуд в деснах и томление, — так бывает и с душою того, кто начинает выпускать крылья: душа его кипит, и томится, и зудит, когда выпускает перья.

Итак, когда она взирает на красоту своего Возлюбленного, частицы (*мере*) приходят оттуда к ней потоком (отчего и зовутся *гимерос*); и она, принимая их, орошается и согревается, и перестает страдать, и радуется. Когда же она разлучена с Возлюбленным и иссыхает, устья ходов, через которые пробиваются перья, иссохнув и сомкнувшись, препятствуют прорастанию перьев; и оно, запертое вместе с Желанием, бьется, как пульс у человека, ударяясь в каждый противящийся ему ход, так что вся душа, уязвляемая со всех сторон, исполняется неистовства и мучится; напротив же, имея память о Прекрасном, она радуется; так что приключается с нею эта странность — боль ее смешана с радостью, и она в смятении, и ищет выхода, но не находит; и, исполнившись безумия, не может ни спать ночью, ни оставаться на месте днем, но бегает туда и сюда, тоскуя, не увидит ли Того, кто обладает той Красотой. И, узрев, она привлекает к себе Желание из его русла, и запертые входы открываются, и она переводит дух, и прекращаются ее уязвления и муки, и вместо того пожинает она сладчайшее наслаждение на сей час. Посему по своей воле она не отходит, никого не ставя выше Возлюбленного; но мать, и братьев, и всех друзей своих забывает, и ни во что не ставит, что достояние ее расточается от небрежения; и все, что

одобрено людьми и в доброй славе, чем она прежде гордилась, — все это ныне презирает и готова быть рабою и устроить себе ночлег где угодно, лишь бы ближе всего к своей Любви; ибо она приходит не только поклониться, но и оттого, что нашла: Тот, кто обладает той Красотой, — единственный врачеватель величайших ее бед.

Это же состояние, прекрасный отрок, коему посвящена вся моя речь, люди зовут Эротом; а услышав, как зовут его боги, ты, пожалуй, засмеешься, потому что имя это ново, — ибо некоторые из учеников Гомера читают из Сокровенных Стихов два стиха к Эроту, из коих один весьма дерзок и не слишком складен размером. Вот стихи их гимна:

Смертные кличут Эротом его, Эротом Летучим;
Боги — Птеротом зовут: на крылах он витает и нудит.[1]

[1] Принимая чтение *птерофойтон ананкен*. Некоторые рукописи и Стобей читают *птерофютор ананкен*, где неправильно удлиненное «ю» может быть сочтено дальнейшим оправданием слов *у сфодра ти эмметрон*. Впрочем, и одно *атанатой де Птерота* само по себе достаточно плохо.

Этому, стало быть, человек волен верить или не верить, как ему угодно. Однако же участь влюбленных и их состояние таковы, как сказано.

Итак, если пленен кто-либо из свиты Зевса, он в силах тверже нести бремя того, чье имя — Крылатый; но те, что служат Аресу и совершали круговой путь вместе с ним, будучи пленены Эротом и думая, что Возлюбленный в чем-либо обидел их, готовы пролить кровь и принести в жертву и себя, и Возлюбленного. Итак, каждый, в хоре какого бога был, того и чтит всегда и подражает ему по силам, доколе он неиспорчен и живет здесь жизнью первого рождения; и таким же образом ведет себя в обхождении с Возлюбленными и с прочими людьми.

И вот бывает, что каждый по природному своему нраву избирает себе Возлюбленного, и делает его своим богом, и ваяет, и украшает его, как кумира, дабы чтить его и совершать пред ним таинства. Итак, те, что из сонма Зевса, ища Возлюбленного, подобного Зевсу душою, вопрошают, не любит ли кто по природе Истинной Мудрости и способен ли править; и, найдя, кого искали, и полюбив, делают все, чтобы Возлюбленный был всецело таким, каким они его ищут, то есть подобным Зевсу. Тогда-то, если еще не положили начала этому старанию, берутся они за дело, и учатся у всякого, у кого могут научиться, и сами доискиваются познания о том; и, вопрошая собственные души, чтобы найти в них природу своего бога, ищут не напрасно, ибо понуждены неотступно взирать на своего бога, и памятью овладевают им, и, исполнившись его духа, перенимают от него нравы и образ жизни, насколько человеку можно быть причастным богу. Причиною же того почитают они Возлюбленного и потому еще больше радуются ему; и если река, из коей они, подобно вакханкам, черпают себе питание, течет от Зевса, то они обращают ее воды на душу Возлюбленного и делают ее сколь возможно подобной их собственному богу.

Тот, кто был в свите Геры, ищет царственного и, найдя, во всем поступает так же, как последователь Зевса. Тот, кто был в свите Аполлона или иного какого бога, наблюдая природу своего бога, ищет обрести товарища сходной природы; и, обретя такового, берет бога себе в пример и, уча и наставляя, приводит и Возлюбленного к пути и подобию бога, насколько возможно, стараясь без зависти, недоброжелательства и злобы всеми способами привести Возлюбленного к полному подобию себе самому и тому богу, которого сам он чтит.

Итак, Желание истинно любящих и их Посвящение, если они свершат то, чего желают, поистине есть прекрасный и блаженный дар, который друг, обезумевший от Любви, подает тому, кого он избрал себе в друзья и пленил. Пленяется же он вот каким образом. Как в начале этого Сказания мы сказали, что каждая душа имеет три части — две из них в образе коней, а третью в образе возничего, — так и теперь мы хотим, чтобы это оставалось так, как было тогда сказано, и что один из коней добр, а другой нет. Но в чем доблесть доброго коня и порок злого, того мы не изъяснили; теперь же должно о том поведать.

Тот из двоих, что стоит на более почетном месте, видом прям и статен, с высокою шеей и горбоносый, цветом бел, черноглаз, любит честь со всею рассудительностью и стыдливостью, друг истинной славы, не нуждается в биче и управляем одним лишь словом возничего. Другой же конь крив, неуклюж, нескладен, с жесткой шеей, короткой глоткой, курносый, цветом черен, сероглаз, полнокровен, друг похоти и хвастовства, косматый около ушей, глухой, едва покоряется бичу и стрекалу.

Итак, когда возничий узрит Видение Любви и вся душа его прогреется от этого зрелища, и он весь полон зуда и уколов желания, тогда тот конь, что послушен возничему, удерживаемый тогда, как и всегда, стыдливостью, сдерживает себя, чтобы не кинуться на Возлюбленного; другой же конь более не внемлет ни стрекалам возничего, ни бичу его, но скачет и с силою рвется вперед и, борясь с товарищем и с возничим, принуждает их идти к Возлюбленному и заговорить о сладости плотской любви. Сперва оба противятся, негодуя, что их принуждают к нечестию; но наконец, поскольку злому их положению нет конца, идут, куда ведет злой конь, уступив и согласившись делать, что он велит. И вот они уже близко и видят лик Возлюбленного, славно сияющий.

Узрев его, возничий тотчас уносится памятью к идее Вечной Красоты. Ее вновь созерцает он, стоящую, препоясанную рассудительностью, на святом подножии своем; и, созерцая ее, исполняется страха и благоговения, и падает навзничь, и при том по необходимости с силою тянет назад вожжи, так что сажает обоих коней на задние ноги — одного охотно, ибо тот не противится, а похотливого — вовсе против воли его.

Когда же оба коня отойдут немного подальше от Возлюбленного, один от стыда и испуга обливает всю душу потом; а другой, избыв боль от удил и от падения и едва переведя дух, гневно поносит и осыпает проклятиями возничего и товарища-коня, говоря, что они по трусости и малодушию оставили назначенное им место и данное ими обещание.

Затем опять, когда они не хотят приближаться, он их принуждает и едва соглашается, когда они молят отложить дело до другого времени; а когда условленное время приходит и оба делают вид, будто не помнят, он напоминает им и тянет их силою, ржа и принуждая вновь приблизиться, чтобы сказать те же слова Возлюбленному; и, когда они приблизились, он пригибает голову, и вытягивает хвост, и закусывает удила, и бесстыдно тянет. Возничий же, тронутый в сердце своем во второй раз, как и в первый, да еще сильнее, падает навзничь, словно отпрянув от преграды у начала ристалища, и еще яростнее рвет удила назад из зубов похотливого коня, и окровавляет ему бранчливый язык и челюсти, и прижимает его ноги и бедра к земле, и предает его мукам.

Когда же злой конь, многократно претерпев то же наказание, оставит свое буйство, смирившись, он следует водительству возничего и, всякий раз как увидит Прекрасного, изнемогает от

ужаса. Так в конце концов бывает, что душа Любящего следует за Возлюбленным в благоговении и страхе.

И вот Возлюбленный, коему служат, как богу, всяческим служением, — служит же тот, кто не притворяется любящим, но любит поистине, — будучи и по природе другом тому, кто служит ему, хотя бы в прежнее время товарищи по учению и иные и наговаривали своими языками, будто не подобает сближаться с Любящим, и хотя бы Возлюбленный по этой причине и отвергал Любящего, — все же с течением времени зрелость возраста и нужда в нем побуждают Возлюбленного принять Любящего в товарищество; ибо поистине никогда не было определено, чтобы злой был другом злому или чтобы добрый не был другом доброму.

Итак, когда Возлюбленный принимает Любящего и приемлет его речь и товарищество, благорасположение Любящего, приблизившись вплотную, исполняет Возлюбленного изумления; и вот! в сравнении с этим другом, в котором дух божий, даже весь сонм прочих друзей и родных не доставляет вовсе никакой доли дружбы!

Когда же Возлюбленный пребудет так некоторое время и сближается с Любящим, касаясь его в гимнасиях и иных местах, где они сходятся, тогда наконец источник того потока, который Зевс, любя Ганимеда, назвал именем Гимерос, мощно струится к Любящему, и часть его нисходит в него, а когда он переполнится, другая часть вытекает вон; и как ветер или голос отскакивает от гладкой скалы и мчится назад к месту, откуда пришел, так и Поток Красоты возвращается к Прекрасному через очи, природный путь к душе; и, придя туда, окрыляет душу — орошает ходы перьев и побуждает их прорастать; и душа Возлюбленного также исполняется любви. Возлюбленный любит, но не знает кого, и не

разумеет, что с ним приключилось, чтобы о том поведать; но подобен человеку, которого другой заразил глазною болезнью, а он не может сказать ее причины; или подобен тому, кто видит себя в зеркале и не знает, что это он сам, — так и Любящий стоит, как зеркало, пред Возлюбленным; и, когда Любящий рядом, Возлюбленный перестает терзаться Любовью, как перестает и Любящий; а когда Любящего нет, Возлюбленный тоскует о нем и сам предмет тоски, имея Любовь-за-Любовь, что есть образ Любви, но называя и почитая ее не Любовью, а Дружбой; и Возлюбленный желает, как и Любящий, но не столь пылко, видеть, касаться, целовать, обнимать — и вскоре затем, как и следовало ожидать, так и делает; о чем похотливый конь в душе Любящего имеет кое-что сказать возничему и требует от него малого наслаждения в награду за многие труды. Конь же Возлюбленного ничего не говорит, но, распираемый желанием и не ведая, что творит, обнимает Любящего и целует его, приветствуя как дорогого друга, и, когда они сошлись близко, готов дать ему все, чего тот попросит; товарищ же его, конь, послушный возничему во всякой стыдливости и рассудке, противится.

Посему, если тогда лучшие части ума возьмут верх и поведут душу к упорядоченной жизни и истинной мудрости, то люди все дни своей здешней жизни блаженны и в мире с самими собою, владея собою, творя все по чину, поработив ту часть души, в коей обреталось нечестие, и освободив ту, в коей обитает добродетель; а по окончании этой жизни легко возносятся на крыльях своих, одержав победу в первой из трех схваток на Истинных Олимпийских Играх, — а большего блага, нежели эта победа, ни человеческая Рассудительность, ни Безумие от бога не могут даровать человеку.

Если же кто изберет себе низший образ жизни, ища не истинной мудрости, а почестей, то, может статься, когда двое таких изрядно упьются или в иное время не будут стеречь себя, два их распутных коня, застав души их без стражи и сведя их вместе, избирают то, что большинство людей почитает величайшим блаженством, и тотчас вкушают его; и, однажды вкусив, предаются ему и впредь всегда, но скупо, ибо делают то, что не одобрено всем их разумением.

И эти двое тоже друзья друг другу, но в меньшей мере, чем те, о коих я говорил прежде, оттого что живут то некоторое время в узах любви, то некоторое время вне их, и думают, что дали и приняли друг от друга величайшие залоги, которые никогда не позволено нарушить и прийти ко вражде друг с другом. Когда такие оканчивают здешнюю жизнь и выходят из тела, они бескрылы, но имеют пылкое желание обрести крылья; и это немалая награда, которую они получают за Безумие Любви. Посему они не принуждены нисходить во тьму и в путь под землею, поскольку уже положили начало небесному странствию; но проводят время в свете дня и странствуют счастливо вместе, Любящий и Возлюбленный, и, когда обретают крылья, обретают их одного оперения, ради Любви своей.

Таковы дары, милый отрок, — смотри, как их много и как они божественны! — которые дарует тебе дружба, исходящая от Любящего; обхождение же того, кто не любит, смешанное с рассудительностью этой смертной жизни и скупо отмеряющее смертное, порождает в душе его друга то Своекорыстие, которое толпа восхваляет как Добродетель, и заставляет ее впоследствии скитаться, лишенную разумения, вокруг земли и под землею девять раз по тысяче лет.

ЗАМЕЧАНИЯ

✦

I

Считаю необходимым в самом начале моих замечаний о мифе «Федра» отметить — пусть кратко — ту терпимую, более того, сочувственную манеру, в какой Платон говорит (256 c — e) об *эротике мания* тех, кто не принадлежит к «истинным любящим». Он красноречиво говорит о ней как об узах, соединяющих стремящиеся ввысь души в загробной жизни. О тех, кого соединили эти узы, он говорит, что ради своей любви они обретают на небе одинаковое оперение. Его язык так же полон сочувствия, как язык, которым Данте выражает свое сочувствие — и пробуждает наше — совсем иной чете крылатых любящих, Франческе и Паоло, что летят вместе, словно гонимые бурей птицы, в Аду[1]. Поразительно, что Платон позволяет себе так говорить. Объяснение, предложенное Томпсоном[2], не помогает мне умерить мое изумление. Заключительную часть мифа, говорит он, «которая больше нуждается в оправдании», следует рассматривать в связи с тем, что вся речь задумана как образец философской риторики и приспособлена, как должна быть приспособлена всякая истинная риторика, к способностям слушателя — в данном случае Федра, который несколько склонен к чувственности. И все же для меня поразительно, что Платон — даже как драматург, сочувствующий чувственности одного из своих действующих лиц, юноши, к которому его «Сократ»

обращает этот риторический образец, если миф «Федра» действительно таков[3], — решился говорить так, как говорит здесь, о том, что сам он в другом месте[4] осуждает столь же недвусмысленно, как осуждает это Аристотель[5].

[1] «Ад», V.

[2] «Федр», с. 163.

[3] Я совершенно не согласен с мнением, будто этот миф — всего лишь образец философской риторики, а также с вытекающим из него мнением (Томпсон, введение к «Федру», с. xix), что он по большей части есть «намеренная аллегория» — в отличие, как добавляется, от других мифов Платона, в которых знак и обозначаемое слиты, а порой и смешаны. См. ниже.

[4] «Законы», VIII, 841 d.

[5] «Никомахова этика», VII, 5, 3, 1148 b 29.

Мысль о том, что даже лучшие люди склонны становиться терпимыми ко злу, господствующему в нравах их века, в большинстве случаев избита; но здесь ее едва ли назовешь избитой — так гнетуще она печальна.

II

Переходя к мифу «Федра» (с которым нужно связать миф «Менона»), мы переходим к мифу, в котором «дедукция категорий рассудка» занимает рядом с «изображением Идей Разума» место, пожалуй, более видное, чем отведено ей даже в «Тимее».

Мифологическое рассмотрение категорий рассудка отличается от рассмотрения «Идей Разума» в том важном отношении, что оно не единственное, какое эти категории допускают. Идеи Разума — Душа, Космос и Бог, — если их вообще изображать, должны изображаться в мифе; и тщетно пытаться извлечь фактическую истину путем рационализации из какого бы то ни было их

изображения, сколь бы убедительным как изображение оно ни казалось нашему глубочайшему инстинкту. Напротив, категории рассудка (например, понятия субстанции и причины), хотя как априорные условия чувственного опыта и не могут рассматриваться так, будто они — данные этого опыта, все же вполне осуществляются, в своем собственном качестве, в этом опыте, и только в нем. Поэтому, хотя их априорный характер можно изложить в мифе, то обстоятельство, что они, в отличие от Идей Разума, вполне осуществляются в чувственном опыте, делает их доступными и логическому рассмотрению. Что они доступны такому рассмотрению, очевидно, стоит только подумать о том продвижении — основательном и великом, если мерить его влиянием на естественные науки, — которого логика достигла в нашем истолковании понятия, или категории, причины, и притом в рассуждениях, которые велись совершенно независимо от вопроса, присутствует ли это понятие априори или имеет апостериорное происхождение. Можно, однако, сказать, что рассмотрение категорий рассудка со временем становится все менее мифологическим и все более логическим; и все же мифологическое их рассмотрение никогда не может устареть — оно остается законным выражением естественного побуждения, силу которого — силу во зло — Кант признает в своей трансцендентальной диалектике. Я называю мифологическое выражение этого побуждения законным потому, что оно мифологично, а не псевдонаучно.

Я беру миф «Федра» вместе с мифом «Менона» как пример мифологической дедукции категорий рассудка. Вечные Формы, которые душа видела в своей дородовой жизни и которые «вспоминаются» в этой жизни, когда перед ней предстают предметы чувств, суть категории, хотя их перечень и избыточен, и

неполон, если смотреть на него глазами Канта, — а этого, думаю, нам делать не нужно.

Но хотя миф «Федра» выводит категории, он изображает и Идеи. Платон, как я старательно отмечал, нигде формально не различает категории и Идеи; а миф «Федра», в частности, — один из самых сложных и вместе с тем всеобъемлющих во всем ряду платоновских мифов. Он выводит категории, излагает Идеи Души, Космоса и Бога, он этиологичен и эсхатологичен и, будучи истинным мифом, в очень большой мере составлен из элементов, которые суть аллегории. Его сложность и всеобъемлемость так велики, что подсказали теорию — теорию Дюринга[6], с которой я, впрочем, согласиться не могу, — будто этот миф есть программа, общий обзор целостного и последовательного эсхатологического учения, которое подробно разработано в мифах «Горгия», «Федона» и «Государства»[7]. В одном лишь мифе «Федра», утверждает Дюринг, мы имеем полный рассказ обо всей истории души: о ее состоянии до воплощения, о причине ее воплощения и о ступенях ее жизни, воплощенной и бестелесной, вплоть до возвращения в изначальное бестелесное состояние. Все это, доказывает он, набросано в «Федре» столь бегло, что для верного понимания кое-чего в «Федре» нам приходится обращаться к другим названным диалогам. Короче говоря, в мифе «Федра» мы имеем «сжатое изложение замысла, который мыслится в большей подробности». Поскольку миф «Федра», по какой бы то ни было причине, касается всего, чего только может касаться миф, мы поступим хорошо, если не станем слишком резко отделять его дедукцию категорий, или учение об *анамнесисе*, от прочих элементов этого построения.

[6] Дюринг, «Эсхатологические мифы Платона», с. 476 («Архив истории философии», т. VI (1893), с. 475 и сл.).

[7] Ср. «Государство» Джоуэтта и Кэмпбелла, т. III, с. 468: «Попытки Нумения, Прокла и других связать миф об Эре с мифами „Горгия“, „Федона“, „Федра“, „Тимея“, чтобы получить полный и последовательный взгляд на занебесные теории Платона, лишь показывают тщетность такого метода».

Этот миф — часть речи, которую Сократ произносит в виде палинодии, во славу Любви. Тот, кто не любит, правда, в здравом уме, но безумие любящего гораздо лучше здравомыслия другого. Безумие — источник всего доброго и великого в человеческих усилиях. Есть четыре его вида[8]: (1) безумие пророка; (2) безумие посвященного; (3) безумие поэта и (4) безумие истинного любящего, который есть истинный философ. Трансцендентальная история души, стремящейся к этой истинной Любви, — вот главное содержание мифа. И здесь позвольте мне сказать мимоходом несколько слов о взгляде, который Томпсон отстаивает в своем введении к «Федру» (с. xix)[9], — будто этот миф по большей части есть «намеренная аллегория». С этим взглядом я не могу согласиться. Он упускает из виду, что миф обычно складывается из элементов, которые суть аллегории. Колесница с возничим и двумя конями аллегорична: она облекает в зримый образ вывод, уже полученный платоновским психологическим анализом, который различил разум, яростный дух и вожделение как «части души». Но если сама колесница аллегорична, то ее путь по небесам мифичен. Аллегория, употребленная как грубый материал для мифа, часто встречается в творениях великих мастеров, и особенно — в величайшем из всех мифов, в «Божественной комедии». Разительный пример там — шествие, символизирующее связь между Ветхим Заветом и Новым, которое проходит перед поэтом в Земном Раю («Чистилище», XXIX и сл.). Видения Иезекииля, которым Данте здесь обязан некоторыми своими образами, тоже можно назвать примерами

мифологических построений, во многом сложенных из элементов-аллегорий. Строить вообще мифотворца, или пророка-зодчего, вдохновляют, конечно, восторг и живая вера; но его творческому восторгу часто служит любопытное усердие в отделке частей.

[8] «Федр», 244.

[9] Упомянутом выше.

III

Я отождествил дородовое впечатление, произведенное в душе вечными Формами, которые она видела в Занебесном месте, с категориями, или априорными условиями чувственного опыта, и счел «припоминание» в этой жизни Форм, виденных в жизни дородовой, равнозначным действенной работе априорных категорий, или функций рассудка, когда перед нами предстают предметы чувств. Теперь я хочу ответить на возражение, которое можно выдвинуть против такого отождествления. Взглянем сначала на перечень вечных Форм, приведенный в мифе (247 c и 250 b). Это *ауте дикайосюне* — сама Справедливость; *ауте софросюне* — сама Умеренность; *алетес эпистеме* — истинное Знание; *ауто каллос* — сама Красота; и описываются они как *онта онтос* — подлинно сущие, и как *ахроматой те кай асхематистой кай анафейс усиай* — сущности без цвета, без очертаний, неосязаемые. Так вот, саму Справедливость и саму Умеренность в этом перечне нельзя назвать категориями рассудка. Они, по-видимому, соответствуют скорее «категорическому императиву». *Алетес эпистеме*, напротив, охватывает область, которую занимают категории рассудка, если не охватывает и большего. В «Меноне» (97, 98) *эпистеме* как знание следствия через его причину отличается от *орте докса* — опытного знания отдельно

взятого следствия; а распознание необходимой причинной связи, отождествленное, таким образом, с *эпистеме*, прямо названо (98 a) *анамнесисом*. Если вспомнить, как близко миф об *анамнесисе* в «Меноне» (81 b) стоит к мифу «Федра», мы вынуждены заключить, что *алетес эпистеме*, названное в числе *усиай*, которые душа видит в *гиперураниос топос*, охватывает априорную категорию причины и — справедливо будет добавить — прочие категории рассудка, с помощью которых в пределах возможного опыта достигается научная истина (*эпистеме*). Далее, если присутствие *алетес эпистеме* среди вечных Сущностей, или Форм, дает нам право говорить об априорных категориях как об обитающих в *гиперураниос топос*[10] мифа «Федра», то нам незачем спорить с присутствием *ауте дикайосюне*, *ауте софросюне* и *ауто каллос* в перечне категорий: различение категорий рассудка и Идей Разума, как я уже указывал, в философском языке Платона не предусмотрено; и следует заметить, что, описывая эти вечные Сущности, или Формы, Справедливости, Умеренности и Красоты, он описывает их так, будто они — категории, «пустые без чувственности», то есть пустые, если они не «припоминаются» в этой жизни при наличии предметов чувств; точно так же в параллельном месте «Менона» (81 c) он говорит о дородовом знании *арете* как о «припоминаемом» в этой жизни. Поэтому, думаю, справедливо будет назвать перечень Сущностей, или Форм, в мифе «Федра» перечнем категорий рассудка (подведенных под *алетес эпистеме*) и некоторых других априорных Форм, описанных так, будто они категории. Как в «Тимее», так и в мифе «Федра» тот факт (установленный, можно предположить, Платоном, как и Кантом, через самонаблюдение), что человек прилагает к своему индивидуальному опыту априорные начала, объясняется этиологическим мифом. Миф этот

повествует, как душа в своем дородовом состоянии кружит — насколько ей не мешает тяга к земле — вместе с обращением самой внешней небесной сферы, с хребта, или выпуклой поверхности, которой видно *гиперураниос топос — педион алетейас*, равнину Истины, где растет истинная пища ума. Вечные Истины, растущие на этой равнине, боги постигают совершенно; прочие души, которые еще находятся в *кюклос тес генесеос*, — лишь прерывисто и отчасти; но, можно предположить, по-божески постигают их человеческие души, которые окончательно очистились и навсегда освободились от плоти. В той мере, в какой человеческая душа, пока она во плоти, «припоминает» эти истины, в той мере она и очищена. Среди вечных Сущностей *гиперураниос топос* легче всего «вспоминается» *ауто каллос* — сама Красота, потому что в своих видимых подобиях она явственнее, чем прочие Сущности в своих («Федр», 250 d). Вечная Красота являет себя глазу в прекрасных вещах яснее, чем, например, вечная Справедливость являет себя «нравственному чувству» в поступках, законах и установлениях. *Эрос*, пробужденный видом «прекрасных вещей», есть форма, которую принимает это «припоминание» вечной Красоты, — порыв всего человека, одновременно душевный и умственный, который несет его через постижение того сущностного начала, что постигается легче всего, к постижению также сущностных начал поведения и науки. Поэтому *эрос*, *анамнесис* и *философия* на деле взаимозаменяемы[11] и означают интеллектуальную любовь к Богу. Эта восторженная любовь к прекрасному «умопостигаемому миру», обостряющая припоминание, пока не будет преодолено всякое забвение, пока душа не станет совершенно чистой и не будет навсегда избавлена от плоти, — эта *философия* (если подытожить все одним словом), будучи устремлением, которое

вовлекает всего человека в единое сосредоточенное усилие, может быть только прочувствована и утверждена, но не может быть объяснена. Это сама жизнь субъекта всякого опыта, и ее нельзя рассматривать так, будто она — объект, который надлежит научно объяснить, указав ему место среди других подобных ему объектов.

[10] Это «категории, которые уже находятся в вещах», если воспользоваться выражением профессора Прингла-Паттисона («Шотландская философия», с. 140).

[11] Так и Данте («Пир», III, 12) говорит: «Философия есть любовное пользование Мудростью»; Любовь есть форма, а Мудрость — предмет Философии («Пир», III, 13, 14). Так и Вордсворт, ставя «поэзию» на место «философии» (предисловие к «Лирическим балладам»): «Поэзия есть дыхание и тончайший дух всякого знания; она — то страстное выражение, что запечатлено на лике всей Науки».

Философ, каким его мыслит Платон, — пылкий любящий. Всю свою земную жизнь он живет трепетной надеждой и из своей надежды видит видения и пророчествует.

Платон, остро сознавая, с какой силой выражение мысли или чувства обратно воздействует на мысль или чувство, не жалеет труда, показывая, как придать художественную форму мифу — естественному выражению (пусть лишь как побочному порождению) восторженного философского устремления к самоосуществлению, или очищению. В этом и состоит оправдание художественного мифа, образцы построения которого дает Платон: он помогает умерять, облагораживать и направлять стремления, надежды, страхи, любопытство, естественным выражением которых служит миф. Вспомним, какое значение в очерке воспитания, набросанном в «Государстве», придается «хорошей форме» в способе выражать не только словесный смысл и музыкальное чувство, но и атлетическое усилие. Форма выражения — как бы сосуд, который вмещает характер,

выражающий себя, и придает ему очертания. Мы должны позаботиться о том, чтобы в нашей системе воспитания были добрые образцы выражения, в которые, как в литейные формы, можно было бы влить молодой характер. И помимо отношения к воспитанию весь вопрос об обратном воздействии выражения на то, что себя выражает, интересен сам по себе, и его можно изучать в его биологических зачатках по труду Дарвина «Выражение эмоций у человека и животных».

Я сказал, что, учитывая сложность мифа «Федра», мы поступим хорошо, если не станем слишком отрывать его дедукцию категорий, или учение об *анамнесисе*, от общего контекста. Учение об *анамнесисе* Платон в «Федре» и «Меноне» рассматривает как неотделимое от учения о дородовом существовании и бессмертии души, и оно тесно связано с орфическим учением о *катарсисе* и с собственным платоновским его вариантом — учением о философском *эросе*. Поэтому невозможно приписывать Платону веру в буквальную истинность учения об *анамнесисе*, если мы не готовы вслед за Целлером зайти так далеко, чтобы считать, будто он всерьез верит, что душа действительно существовала как отдельная личность, прежде чем родилась в этом теле, и пройдет ряд воплощений после смерти этого тела. «Если невозможно, — пишет Целлер („Платон“, с. 404 и сл., англ. пер.), — представить себе душу не живущей, то это должно равно относиться и к будущему, и к прошлому; ее существование так же не может начаться с этой жизнью, как и окончиться с нею. Строго говоря, оно вообще никогда не могло начаться: ведь если душа сама есть источник всякого движения, то из чего могло бы произойти ее движение? Соответственно Платон почти никогда не упоминает о бессмертии, не намекая на предсуществование, и его высказывания об одном так же

определенны и решительны, как о другом. По его мнению, они стоят или падают вместе, и он одинаково пользуется ими, чтобы объяснить факты нашей духовной жизни. Поэтому мы не можем сомневаться, что он был совершенно серьезен, допуская предсуществование. А что это предсуществование не имело начала, он утверждает так часто[12], что мифическому изображению вроде того, что дано в „Тимее“, едва ли можно придавать какой-либо вес в пользу противного. Мы должны, однако, допустить возможность того, что в поздние годы он не строго держался следствий своей системы и не ставил перед собой определенно вопрос, имела ли душа какое-либо историческое начало или лишь возникла в своей сущностной природе из некоего высшего начала.

[12] «Федр», 245 c, d; «Менон», 86 a.

Если два полюса этого идеального круга, предсуществование и бессмертие, однажды установлены, то от учения о припоминании, лежащего между ними, не уйти; а представления о переселении душ и о будущих наградах и наказаниях, чем больше мы в них вникаем, тем более кажутся сказанными всерьез. Что касается припоминания, то в приведенных выше местах Платон говорит так догматично и определенно, а теория эта так связана со всей его системой, что мы безоговорочно должны причислить ее к вероучительным составным частям этой системы. Учение это — вывод, которого трудно было избежать, коль скоро допущено предсуществование души: ведь существование бесконечной длительности должно было оставить в душе какие-то следы, которые, хотя и временно затемнены в нашем сознании, не могли быть изглажены навсегда. Но, по мнению Платона, это также единственное решение одного важнейшего научного вопроса — вопроса о возможности самостоятельного исследования,

мышления, превосходящего чувственное восприятие. Наша мысль не могла бы выйти за пределы непосредственного и действительного; мы не могли бы искать того, что нам еще неизвестно, и узнавать в найденном то, что искали, если бы бессознательно не обладали им прежде, чем узнали и осознали его[13]. Мы не могли бы составить никакого понятия об Идеях, о вечной сущности вещей, сокрытой от нашего восприятия, если бы не достигли созерцания их в прежнем существовании[14]. Поэтому попытка одного новейшего труда исключить теорию припоминания из числа существенных учений платоновской системы[15] совершенно противоречит учению Платона. Доводы в пользу истинности и необходимости этого учения с нашей точки зрения, правда, нетрудно опровергнуть; но очевидно, что с точки зрения Платона они сказаны всерьез».

[13] «Менон», 80 d и сл.

[14] «Федон», 73 c и сл. и 76 d.

[15] Тейхмюллер, «Исследования по истории понятий», с. 208 и сл.

Смею думать, что учение об *анамнесисе* само по себе и в своем обрамлении не задумано Платоном для буквального понимания — что это не догмат, а миф. Этот взгляд, в пользу которого я могу сослаться на авторитет Лейбница и Колриджа[16], по-видимому, подтверждается местом в «Меноне»[17], посвященным *анамнесису*: *анамнесис* представлен там, в согласии с орфическим верованием, как становящийся все яснее и яснее с каждым воплощением, пока душа наконец не достигнет блаженной жизни *даймона*. Можно ли утверждать, что Платон всерьез принимает все орфические подробности этого места? — а если не все, то хоть какую-нибудь из них? Следует заметить и то, что Сократ в конце концов рекомендует свой рассказ об *анамнесисе* всецело из практических

соображений — как способный сделать нас более готовыми потрудиться в поисках знания. Вот мы в этом мире, говорит он по сути дела, со способностями ума, которые, быть может, нас обманывают. Как нам спастись от скептицизма и уныния? Только твердо веря, что наши способности ума нас не обманывают. Наука не может утвердить в нас веру в то, что наши способности ума нас не обманывают, ибо способности нашего ума — условия самой науки. Вернейший способ прийти к вере, что они нас не обманывают, — это, разумеется, ими пользоваться; но если отсутствие научного доказательства их надежности когда-нибудь станет нас тревожить, нас может утешить убедительность мифа; то есть миф может настроить нас на то, чтобы не *спорить* о своих способностях ума, а верить в них. Менон, настроенный по-спорщицки, спрашивает, как можно исследовать вещь, о которой ничего не знаешь, — в данном случае добродетель, о которой Сократ и сам признается, что ничего не знает, и показал, что ничего не знает и Менон. Исследование, рассуждает Менон, не имея перед собой вовсе никакого предмета, может случайно наткнуться на какую-то истину, — но как узнать, что это та самая истина, которая нужна? На это Сократ отвечает: понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Но разве ты не видишь, какой словесный довод ты вводишь? Ты хочешь сказать, «что нельзя исследовать ни то, что знаешь, ни то, чего не знаешь: ведь что знаешь, то знаешь, и исследование не нужно; а чего не знаешь, того не знаешь, — и как же исследовать, сам не зная что?»

[16] Лейбниц («Новые опыты», предисловие) называет платоновское учение о припоминании «совершенно баснословным»; а Колридж («Литературная биография», гл. 22), говоря об оде Вордсворта «Отголоски бессмертия по воспоминаниям раннего детства», пишет: «Ода была предназначена для таких читателей, которые привыкли следить за приливом и отливом своей сокровенной природы, порою отваживаться входить в сумеречные области

сознания и испытывать глубокий интерес к состояниям сокровеннейшего бытия, к которым, как им известно, свойства времени и пространства неприложимы и чужды, но которые все же нельзя передать иначе, как в символах времени и пространства. Для таких читателей смысл достаточно ясен, и они так же мало склонны обвинять г-на Вордсворта в том, что он верит в платоновское предсуществование в обычном понимании слов, как я склонен верить, будто сам Платон когда-либо это подразумевал или этому учил».

---

[17] «Менон», 81.

Менон. Именно так; а ты не находишь, что это хороший довод?

Сократ. Нет, не нахожу.

Менон. Почему же?

Сократ. Скажу тебе. Я слышал от мужей и жен, мудрых в делах божественных…

Менон. Что же ты слышал?

Сократ. Сказание, истинное, как я верю, и великое и славное.

Менон. Какое? Кто тебе его поведал?

Сократ. Те жрецы и жрицы, чья неизменная забота — уметь дать отчет в том, чем они ведают; а также Пиндар и многие другие божественные поэты. И сказание их таково — а ты посуди, истинным ли оно тебе покажется: они говорят, «что душа человека бессмертна, и ныне приходит она к своему концу, который зовут смертью, а затем рождается вновь, но не погибает вовеки. Посему подобает нам проходить жизнь, всегда блюдя благочестие: *ибо души тех, от кого Персефона приняла выкуп за древний грех, она возвращает к свету горнего солнца на девятый год. Они-то и становятся славными царями и мужами, быстрыми, и сильными, и великими в мудрости, и потомки во все роды нарекают их Блаженными*».

Итак, раз душа, продолжает Сократ, бессмертна, и много раз воплощалась, и видела и здешнее, и то, что в Аиде, и все на свете, то нет ничего, чего бы она не узнала. Неудивительно поэтому, что

она способна сама собою вспомнить, что прежде знала о добродетели или о чем-либо ином; ибо, поскольку вся природа одного общего корня и рода, а душа узнала все, ничто не мешает человеку, начав с припоминания одной лишь вещи (это и называют «учением»), самому открыть и все остальное, если только он будет мужествен и не станет уклоняться от исследования, — ведь, согласно этому рассказу, всякое исследование и учение есть «припоминание». Итак, не надо поддаваться твоему словесному доводу. Он сделал бы нас праздными, ибо это довод, который по душе нерадивым. А мой рассказ об этом деле побуждает людей трудиться и исследовать. Веря, что этот рассказ истинен, я готов вместе с тобой исследовать, что такое добродетель[18].

[18] «Менон», 80 d — 81 e.

Практический урок, который следует извлечь из мифа, заключенного в этом месте, Сократ указывает немного дальше[19]. Есть в учении, или мифе, о припоминании вещи, говорит он, на которых едва ли стоит настаивать, если их оспаривают; но одно в его поучении стоит отстаивать против всех: если мы думаем, что должны исследовать то, чего не знаем, мы становимся лучше — мужественнее и менее ленивы, — чем если думаем, что то, чего мы не знаем, невозможно установить и не следует исследовать.

[19] «Менон», 86 a, b, c.

Довод Целлера в пользу того, что учение об *анамнесисе*, изложенное в этом месте и в мифе «Федра», следует понимать буквально, по-видимому, таков: это учение предложено Платоном как единственное объяснение того, что он, несомненно, принимал как факт, — присутствия априорного элемента в опыте; и, кроме

того, это объяснение заключает в себе учение об Идеях, которое Платон, как утверждают, желает видеть понятым буквально.

Я не думаю, что если самонаблюдение заставляет Платона принять как факт присутствие априорного элемента в опыте, то из этого следует, будто даже единственное «объяснение» этого факта, какое приходит ему на ум, он считает «научным». «Объяснение» состоит в допущении вечных Идей, которые «припоминаются» из дородового опыта, когда в этой жизни предстают чувственные предметы, на них «похожие». Я захожу так далеко, что считаю вечные Идеи, как они допускаются в этом «объяснении», созданиями мифологии — так же, как и их обиталище, равнину Истины[20]. Именно потому, что Аристотель не мог или не хотел этого видеть, его критика учения об Идеях[21] бьет мимо цели. Стихотворение Мильтона «Об Идее Платона, как ее понимал Аристотель» так удачно, по-моему, выражает истинное положение дела — что учение о вечных Идеях, изложенное Платоном в мифе, Аристотель ошибочно принимает за догмат, — что я позволю себе привести его здесь целиком[22]:

Скажите, богини, хранительницы священных рощ,
И ты, о Память, преблаженная мать
Девятерного божества, и ты, что вдали, в необъятной
Пещере, покоишься праздно, о Вечность,
Храня летописи, и незыблемые законы Юпитера,
И святцы неба, и дневники богов, —
Кто тот первый, по чьему образу
Искусная природа вылепила род человеческий,
Вечный, нетленный, ровесник небес,
Единый и всеобщий, образец, по которому творил Бог?
Не живет он, как близнец безбрачной Паллады,
Сокровенным порождением в уме Юпитера;

Но, сколь ни обща его природа,
Существует, однако, отдельно, наподобие единичного,
И — о диво! — заключен в определенное место пространства:
То ли он, вечный спутник светил,
Блуждает по чинам десятисферного неба
Или населяет ближайший к земле шар Луны;
То ли, сидя среди душ, которым предстоит войти в тело,
Цепенеет у вод забвенной Леты;
То ли в каком-нибудь далеком краю земли
Шествует исполин, огромный первообраз человека,
И, грозный для богов, высоко вздымает голову,
Превыше Атланта, носильщика звезд.
Его не видел в глубоком лоне своем
Дирцейский прорицатель, кому слепота дала глубокий свет;
Его не явил в безмолвной ночи
Крылатый внук Плейоны мудрому хору провидцев;
Его не знал ассирийский жрец, хоть и перечисляет
Длинный ряд предков древнего Нина,
И старого Бела, и славного Осириса;
Не оставил такого почитателям Исиды
И славный тройным именем
Трижды великий Гермес, как ни сведущ он в тайном.
А ты[23]*, вечная слава Академовой рощи,*
(Если ты первым ввел в школы этих чудищ)
Теперь же, теперь вернешь поэтов, изгнанников твоего города, —
Ты, сам величайший сочинитель басен;
Или, основатель, сам уйдешь вон.

---

[20] Такой взгляд на Идеи, как они представлены в мифе «Федра», разумеется, вполне согласуется с правоверным взглядом на их место в логике. В логике *эйде* — научные точки зрения, с помощью которых явления сводятся в естественные группы и объясняются в своей причинной связи. Этим научным точкам зрения соответствуют объективно значимые законы природы. Кутюра («О мифах

Платона», с. 81), указав на некоторые различия в том, что говорится об *идеай* соответственно в «Тимее», «Федоне», «Государстве» и «Софисте», заканчивает замечанием, что мы могли бы пенять на «непоследовательность», если бы *все* учение об *идеай* не было «мифическим». Это, по-моему, заходит слишком далеко. Любопытно отметить, что Данте («Пир», II, 5) проводит близкую параллель между платоновскими *идеай* и «богами»: насколько простирается эта параллель, первые будут принадлежать «мифологии» наравне с последними.

[21] «Метафизика», кн. M.

[22] Мэссон, «Поэтические произведения Джона Мильтона», т. III, с. 76.

[23] Профессор Мэссон (указ. соч., т. III, с. 527) пишет: «„Ты“ — это, разумеется, Платон; и здесь, как мне кажется, Мильтон дает понять в конце, что не считает аристотелевское представление платоновской Идеи, которое он высмеивает в стихотворении, верной передачей подлинной мысли Платона. Если бы это было так — если бы Платон действительно учил такому чудищу, — то и т. д. Я склонен думать, что комментаторы стихотворения упустили его шутливый характер и полагали, будто Мильтон сам ополчается на Платона».

Скажу коротко: все учение об *анамнесисе* (припоминании), а вместе с ним и об *идеай* (идеях) — постольку, поскольку они входят в это учение, — я считаю этиологическим мифом, правдоподобным, утешительным и ободряющим, который объясняет, отчего человек оказывается в таком мире, где он может продвигаться вперед. Этот миф — протест против «ленивого довода» Менона и ему подобных, против той софистики, которая оправдывает бездействие, доказывая, к удовольствию бездействующих, что успешное продвижение в знании и нравственности невозможно.

IV

«Федр», 248 d, e

То, что философ и тиран стоят в перечне из девяти соответственно первым и последним, можно объяснить только тем значением, какое Платон придавал числу 9 × 9 × 9 = 729: в

«Государстве» (587 d, e; см. примечания Адама) этим числом измеряется превосходство философа над тираном в отношении счастья. Число 729 впоследствии было в большом ходу. Плутарх в сочинении «О происхождении души в „Тимее“» (гл. 31) делает его числом Солнца, а Солнце, как мы знаем из сочинения «О лике, видимом на диске Луны» (гл. 28), означает *нус* (ум): «у самого же Солнца — семьсот двадцать девять, число, которое есть одновременно и квадрат, и куб». Оно входит также в «таинство Седмерицы, или числа семь», которое бывает двух родов: «семерка внутри десятки», то есть семерка, стоящая в ряду 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, и «семерка вне десятки», то есть седьмой член, считая от единицы, в ряду 1, 3, 9, 27, 81, 243, 729. Это число есть и квадрат (что означает бестелесную субстанцию), и куб (что означает субстанцию телесную), ибо и 27 × 27, и 9 × 9 × 9 равны 729. Это разобрано у Филона в одном месте его сочинения «О сотворении мира по Моисею», которое приводит доктор Генри Мор в «Защите нравственной каббалы» (гл. II, с. 164, изд. 1662 г.); и толкование Мора стоит привести: «Семьсот двадцать девять получается либо возведением двадцати семи в *квадрат*, либо *кубическим* умножением девяти, и потому есть и *куб*, и *квадрат*, Телесное и Бестелесное. Сим дается разуметь, что мир в *Седьмой день* не будет сведен к одному лишь духовному составу, к *бестелесному* состоянию, но что будет сожительство Духа с Плотью в смысле таинственном или нравственном и что Бог раскинет Свой Шатер среди нас. Тогда утвердится вечная Правда и укоренится на Земле, доколе род человеческий будет обитать на лице ее».

Далее, Данте делает девять числом Беатриче. Ей шел девятый год, когда он впервые ее увидел («Новая жизнь», 2); первое приветствие от нее он получил девять лет спустя, в девятом часу

дня («Новая жизнь», 3); и покинула она эту жизнь в девятый день девятого месяца года по сирийскому счету («Новая жизнь», 30). «Это число, — заключает он („Новая жизнь“, 30), — было ею самой; говорю по подобию и разумею так: число три есть корень девяти, ибо без всякого иного числа, само на себя умноженное, оно дает девять, как мы явственно видим, что трижды три — девять. Итак, если три само по себе есть творец девяти, а Творец чудес сам по себе есть три, то есть Отец, Сын и Дух Святой, которые суть три и одно, то эту донну сопровождало число девять, дабы дать уразуметь, что она была девяткой, то есть чудом, корень коего — одна лишь дивная Троица». С этим можно сравнить место из «Пира» Данте (IV, 24), где он, ссылаясь на Цицерона («О старости», § 5), говорит, что Платон умер восьмидесяти одного года (ср. Тойнби, «Словарь Данте», статья «Платон», в конце, где приведено место из Сенеки, письмо 58, о том же), и прибавляет: «И я полагаю, что, если бы Христос не был распят и прожил бы тот срок, на какой его жизнь могла простираться по природе, Он на восемьдесят первом году был бы из смертного тела преображен в вечное».

V

Противоположность между небесной обстановкой, в которой развертывается история души в мифе «Федра», и земными декорациями великих эсхатологических мифов «Федона», «Горгия» и «Государства» — предмет, о котором стоит сказать несколько слов.

В мифе «Федра» речь идет главным образом о падении и вознесении человеческих душ сквозь небесные сферы, лежащие между Землей и Равниной Истины (*педион алетейас*). Подлунная

область, которая включает в себя Тартар, равнину Леты и земной рай (Острова блаженных, истинную поверхность Земли, «то, что вокруг земли», *та пери гэн*, — то же, что *уранос*, небо), затронута лишь мимоходом и издали. В мифе «Федра» у нас легкие крылья и «Рай»; в трех других названных мифах — тяжело ступающие ноги, «Ад» и «Чистилище».

Это различие отвечает действительной разнице в источниках, из которых Платон черпал свою историю души. С одной стороны, он был обязан орфикам-пифагорейцам, которые ставили *катарсис* (очищение) во главу своей эсхатологии. С другой стороны, для подбора подробностей у него под рукой была менее утонченная мифология *катабасиса эйс Хайду* (нисхождения в Аид), которой учили жрецы, обличаемые в «Государстве»[1].

[1] «Государство», 363 c, d; 364 b и далее.

Эсхатологию орфиков-пифагорейцев можно в целом назвать небесной и астрономической. Душа падает со своего родного места в высочайшем небе сквозь небесные сферы к первому воплощению на Земле. Через ряд пребываний в Аиде и новых воплощений на Земле (подробности их взяты большей частью из мифологии нисхождения в Аид) она очищается от скверны плоти. Затем, наконец, она возвращается на родное место в высочайшем небе, проходя в восходящем полете своей колесницы сквозь небесные сферы, словно через станции или врата.

Древнейший дошедший до нас образец этой небесной эсхатологии мы встречаем в том месте, которым Парменид начинает свою поэму. Парменид поднимается ввысь на колеснице в сопровождении Дочерей Солнца; он проезжает через Врата Правды, где расходятся пути Дня и Ночи, и достигает области Света, где его встречает Мудрость[2].

[2] См. Бернет, «Ранняя греческая философия», с. 183 и далее; а также Дитерих, «Литургия Митры», с. 197. Это место выражает не взгляды самого Парменида: оно заимствовано у орфиков-пифагорейцев, вероятно, просто ради украшения. Колесницы душ в мифе «Федра» взяты из того же источника.

В противоположность этой небесной эсхатологии эсхатологию жрецов, обличаемых в «Государстве», можно назвать земной. Все души идут на суд в некое место на земле или под землей, и добрых отсылают направо, к вечному пированию (*мете айониос*, «Государство», 363 d), а злых — налево, лежать вовеки в болоте нечистот. Об истинном очищении, которое совершается в долгом, из века в век длящемся покаянии и философском устремлении, эти жрецы не имеют никакого понятия. Единственное очищение, какое доступно их мысли, — то, что совершается раз навсегда в этой жизни соблюдением обрядов. Очищения, совершенного так в этой жизни, вполне достаточно, чтобы привести душу в тот весьма «земной» рай, которым увенчана их эсхатология.

Хотя в «Горгии» Платон оставляет нам из этой земной эсхатологии только Острова блаженных и бездну Тартара, в мифе «Федона», не говоря уже о «Тимее» и мифе «Федра», он ясно дает понять, что конечное назначение добродетельной души — не какой-нибудь земной рай чувственных наслаждений (такой рай вполне можно было бы обеспечить одним обрядовым очищением), а рай небесный, куда чистый разум восходит собственным упорным усилием, все яснее и яснее припоминая вечную истину, которую он пламенно любит.

На последующую религиозную мысль и практику платоновская эсхатология повлияла той своей стороной, которую можно назвать астрономической, а не той, в которой отразилась мифология нисхождения в Аид. Учение об очищении, достигаемом личным усилием в космосе, которым правит Бог, — а это, в конце

концов, и есть великий вклад Платона в религиозную мысль и практику Европы, — нашло себе подходящую колесницу в той широкой астрономии, которая встречает нас в «Тимее» и «Федре», — в астрономии, которую впоследствии разработали, особо имея в виду воздушные и эфирные обители демонов и бестелесных человеческих душ, стоики не меньше, чем платоники. Дитерих в своей «Литургии Митры» (1903) называет стоика Посидония, учителя Цицерона, тем писателем, который больше всех сделал для соединения пифагорейского и платоновского предания с учением Стои. В итоге того, как он приспособил платоновскую эсхатологию к стоическому учению[3], упоминание о подземном Аиде исчезает, и история души после смерти становится историей ее *анабасиса* (восхождения) — от Земли к воздуху, от воздуха к эфиру и сквозь сферы планет к сфере неподвижных звезд. Замена нисхождения восхождением, даже для душ нечестивых, тесно связана с «естественной наукой» стоиков. В мифе «Федра» у души есть крылья, и она взлетает; стоики же приводят «научную» причину ее подъема: «вещество», из которого она состоит, так тонко и легко, что, отделившись от земного тела, она по необходимости поднимается вверх. К Посидонию, а через него к Платону и орфикам-пифагорейцам, Дитерих[4] возводит эсхатологию «Сна Сципиона» и «Тускуланских бесед»[5] Цицерона и «Утешения к Марции»[6] Сенеки — эсхатологию, в которой душа изображается восходящей через небесные станции; а астрономия псевдоаристотелевского трактата «О мире» — сочинения первого века по Рождестве Христовом, переведенного во втором веке Апулеем, — есть, как он утверждает, по существу астрономия Посидония. Последнее воплощение того образа, который впервые стал нам известен по поэме Парменида и мифу «Федра», — «Рай» Данте, замысел которого есть «вознесение очищенной души

сквозь движущиеся небеса в присутствие Бога на неподвижном небе». Попробуем проследить ту линию или те линии, по которым влияние мифа «Федра» (поэма Парменида рядом с мифом «Федра» едва ли идет в счет) передалось «Раю».

[3] «Литургия Митры», с. 79 и 202.

[4] Там же, с. 201.

[5] Кн. I, 18, 19.

[6] Гл. 25.

Оно передалось «Раю» по двум главным линиям. Первая прошла через «Метафизику» и «О небе» Аристотеля; влияние, переданное таким путем, сказывается в четком астрономическом каркасе «Рая» и в представлении о «Любви, что движет солнце и другие звезды». Вторая линия (я думаю, что вместе с первой она необходима для полного объяснения замысла и в особенности *этоса*, нравственного склада, «Рая») состоит из двух нитей: одна — это «Сон Сципиона» и его предшественники, большей частью стоические; другая — некоторые астрономические апокалипсисы, большей частью христианские, тесно связанные с известными священнодействиями, или таинствами, в которых воплощена эсхатология мифа «Федра».

Позволю себе немного подробнее остановиться на этих двух линиях влияния и прежде всего попытаюсь показать, как миф о *гюперураниос топос*, занебесном месте, — цели всякого хотения и всякого умопостижения, — переходит через Аристотеля в христианскую мифологию Данте.

Нотон урану, «хребет неба», в мифе «Федра» (247) — это выпуклая поверхность восьмой сферы, сферы неподвижных звезд, которая, по астрономии Платона, заключает в себе все прочие

сферы и увлекает их за собой в своем обращении с востока на запад, тогда как внутри нее они совершают собственные, более медленные движения с запада на восток[7].

[7] См. «Тимей», 36 b; «Государство», 616 b и далее; и Бек, «Второе рассуждение о платоновской системе небесных сфер и об истинном характере астрономии Филолая» (Гейдельберг, 1810), с. 5. По системе, которую Платон принимал как научно истинную, Земля занимает середину, вокруг которой обращаются небеса; но сама Земля вокруг своей оси не вращается: *гейломенен* в «Тимее» (40 b) означает «обвитую, или скругленную вокруг», а не «вращающуюся», как ошибочно толкует Аристотель («О небе», II, 293 b 30). Если бы Платон заставил Землю вращаться вокруг оси, это уничтожило бы действие обращения сферы неподвижных звезд (Бек, указ. соч., с. 9). Впрочем, Бек (с. 28) полагает, что в мифе «Федра» Платон отступает от системы, которую принимает как научно истинную, и следует пифагорейцам, помещавшим в центре вселенной Гестию («стражу Зевса», *Диос фюлаке*) (см. Бернет, «Ранняя греческая философия», § 125, с. 319 и далее). Слова «Федра» (247 a) «ибо одна лишь Гестия остается в доме богов» говорят в пользу мнения Бека; но, помимо этих слов, ничто в мифе не наводит на мысль, будто Платон не представляет себе Землю неподвижно стоящей посреди небес. Если бы он мыслил Землю одной из планет, обращающихся вокруг пифагорейского центрального огня, то почему Земля не появляется в этом мифе вместе с другими планетами как одно из планетных божеств в свите Зевса? «Планетные боги, — по сути говорит Платон, — после своего странствия приходят „домой“. Гестия, „очаг“, и есть тот „дом“, куда они приходят». Это вполне естественный ход мысли, и мне кажется лучше предположить, что он и пронесся в уме Платона, чем прибегать к мнению, будто Платон отказался от учения о срединном положении Земли, — а без этого учения, пожалуй, очень трудно было бы наглядно представить себе падение и вознесение человеческих душ, главное «событие» мифа. Сообщение Феофраста, записанное Плутархом, будто Платон в поздние годы сожалел, что сделал Землю центром в «Тимее», Целлер и другие ученые, несомненно, справедливо считают сомнительным: см. Целлер, «Платон», с. 379, прим. 37, англ. перевод.

Я назвал хор Зевса «планетными богами»; но так как планет семь, а богов двенадцать — или одиннадцать без Гестии, — то это выражение верно лишь приблизительно. Ср. Томпсон, «Федр», с. 159.

О позднейшем развитии геоцентрической системы, принятой Платоном, см. Аристотель, «Метафизика», XII, 1073 b 17 и далее (книгу XII Розе считает послеаристотелевской: «О порядке и подлинности книг Аристотеля», с. 242), где описаны система Евдокса с 27 сферами, система Каллиппа с 34 сферами и система самого автора с 56 сферами. Ср. Целлер, «Аристотель», т. I, с. 499–503, англ.

перевод. Эти сферы были добавлены, чтобы объяснить *файномена*, наблюдаемые явления.

Боги, восседая на своих колесницах, несутся по этой внешней сфере во все продолжение ее обращения, в полном виду вечной области, лежащей за ней, тогда как человеческие души, по крайней мере пока они не очистились совершенно, улавливают ее лишь урывками. Надо полагать, именно для того, чтобы получить связное зрелище этой занебесной области, новосотворенные души в «Тимее» (40 e — 42 e) посылаются, каждая в своей звездной колеснице, в странствие вокруг неба. Неодолимое желание видеть занебесную область и влечет все души, божественные и человеческие, вверх, на хребет неба, и заставляет их совершать круг вместе с обращением *урануса*, неба, — двигаться, чтобы охватить все протяжение того, что неподвижно. Человеческая мысль здесь, на Земле, разумна постольку, поскольку она воспроизводит, или «подражает», в микрокосме круглого мозга ту орбиту, по которой небесная сфера движется в присутствии этого Неподвижного («Тимей», 47 b).

Аристотель, хотя и опускает мифологию душ на колесницах, сохраняет побудительную мысль мифа «Федра», а вместе с ней и многое из его языка[8], в своем учении о том, что внешняя сфера — Первое движимое — сама приводится в движение притяжением чего-то, лежащего за ней и неподвижного; и этот последний неподвижный источник небесного движения он отождествляет с Богом, которого описывает как нематериальное, вечно деятельное начало, конечный предмет одновременно и познания, и желания, — начало, которое движет небесами так, как Возлюбленный движет любящего: «движет как предмет любви», *кинеи гос эроменон*[9]. Но ведь это миф. Бог, Наивозлюбленный, последняя Истина, занимает в теории Аристотеля место Равнины

Истины, которую жаждут увидеть души в мифе Платона. И язык этого места у Аристотеля достоин высоты мифа. При всех своих специальных терминах это место — возвышенный гимн, глубоко повлиявший на религиозное воображение всех последующих веков.

[8] «Федр», 245 c, — источник мысли и выражений Аристотеля в «Метафизике», XII, 1072 a 23 и далее.

[9] См. Аристотель, «Метафизика», XII, 1072 a 21 — 1072 b 30.

Занебесное место, или Равнина Истины, мифа «Федра» — Бог «Метафизики» (кн. XII), Который, будучи неподвижным (*акинетон*) предметом хотения (*булетон*) и умопостижения (*ноэтон*), движет небесами, — является в христианском учении, которое Данте облекает в поэзию, как Покоящееся небо, Эмпирей, неподвижная обитель Бога и всех блаженных духов. В средневековой астрономии оно считается десятым небом, ибо между ним и восьмой сферой платоново-аристотелевской системы была вставлена девятая, беззвездная сфера, Хрустальная сфера, как Первое движимое. Вернемся снова к тому месту «Пира» (II, 4), где Данте говорит о десятом небе, и перечитаем его[10] в свете того, что было сказано о Равнине Истины и об аристотелевском Боге:

[10] См. выше.

> «Движущихся небес девять, и порядок их расположения таков: первым считается небо Луны; вторым — то, в котором Меркурий; третьим — Венера; четвертым — Солнце; пятым — Марс; шестым — Юпитер; седьмым — Сатурн; восьмое — небо Звезд; девятое — то, которое можно постичь лишь по упомянутому выше движению; оно зовется Хрустальным, или прозрачным, или всецело прозрачным. Но вне их всех католики полагают

> Эмпирейское небо, что значит Небо Пламени, или Светоносное; и полагают его неподвижным, ибо оно имеет в себе, в каждой своей части, все, чего требует его материя. И вот причина, почему Первое движимое движется быстрее всех: по причине пламенного стремления, с каким каждая его часть жаждет соединиться с каждой частью того божественнейшего Неподвижного неба, оно вращается внутри него с таким желанием, что скорость его как бы непостижима. И это Неподвижное и Мирное небо есть место того Верховного Божества, которое одно вполне созерцает Себя. Это место блаженных духов, как учит Святая Церковь, которая не может лгать; и это же, по-видимому, разумеет Аристотель в первой книге „О небе“ — для того, кто верно его понимает».

В этом учении о Покоящемся небе, о котором справедливо сказано, что на его стороне авторитет Аристотеля, заключена побудительная мысль всего мифа «Рая». Восхождение Данте сквозь девять движущихся сфер к Неподвижному небу, когда на каждой ступени его волю и разум движет «Любовь, что движет солнце и другие звезды», — это миф, и как он ценен своим направляющим влиянием, мир знает и, может быть, узнает еще лучше; миф, который, подобно мифу о колесницах душ, изображает личное усилие человека занять свое место в космосе, «подражая» в собственной мысли и воле его вечным законам, — человека, который не довольствуется тем, чтобы, подобно скотам, всегда смотреть вниз, на то, что под ним на земле, но сначала поднимает глаза к видимым богам — к звездам на их стройных путях, — а потом продумывает закон их порядка и так, как мы читаем в «Тимее» (47 a), исполняет конечную цель, ради которой даны глаза, — пробуждать мысль. Конечное тождество мысли и воли, которые обе вызываются к действию притяжением одного предмета — предмета «философии», сказал бы Платон,

«богословия», сказали бы Аристотель и Данте, — заключено, таким образом, в мифе «Рая», как и в мифе «Федра». Образы, которыми окружен миф Данте, ближе к нашей нынешней жизни, чем образы мифа Платона, и первый может помочь нам оценить второй. В обоих у нас перед глазами образцы того, каким должен быть утонченный миф. Он должен опираться на древнее предание и все же не сковывать мысль сегодняшнего дня, а, напротив, давать ей новую свободу. Невозможно определить или хотя бы описать ту помощь, которую утонченная мифология, подобная мифологии Данте, приносит жизни человека, ибо эта помощь неотделима от очарования, во власти которого он в конце концов оказался, изучая ее сам: «такими вещами нужно словно заговаривать самого себя»[11].

[11] «Федон», 114 d.

Равнина Истины мифа «Федра», которая, как мы видели, отвечает аристотелевскому «движущему, но не движимому» (*кинун у кинуменон*), то есть Богу, и Неподвижному небу Данте, Эмпирею, обители Бога, занимает важное место в неоплатонической философии. Место, где ее описывает Плотин, — одна из самых напряженных по чувству страниц философской прозы во всех его «Эннеадах», и здесь нет нужды в нее углубляться[12]; но описание Плутарха привести можно. Оно встречается в сочинении «Об упадке оракулов»[13], где Плутарх излагает учение некоего «чужеземца-варвара», который, отвергая и мнение Платона, что космос только один, и мнение других, что число космосов бесконечно, и мнение третьих, что их пять, утверждает, что их ровно сто восемьдесят три[14] и расположены они треугольником, стороны которого они и образуют, касаясь друг друга: по шестьдесят на каждой стороне и по одному в каждом углу. Эти

космосы движутся вдоль сторон треугольника шествием, «тихо обходя кругом, словно в хороводе»; а площадь треугольника, который образуют эти движущиеся космосы, называется Равниной Истины, *педион алетейас*. На этой Равнине неподвижно пребывают смыслы (*логой*), формы (*эйде*) и образцы (*парадейгмата*) всего, что когда-либо возникало и когда-либо возникнет; а вокруг этих вечных истин простерта Вечность (*айон*), которая изливается на движущиеся космосы как Время (*хронос*). Человеческие души, если живут добродетельно, видят эти вечные истины раз в десять тысяч лет. Святейшие таинства этого мира — лишь сон о том совершенном откровении.

---

[12] «Эннеады», VI, 7, 13. Две фразы оттуда достаточно покажут ее характер: «… истинному уму от природы свойственно блуждать в самом себе; а блуждать ему свойственно среди сущностей, причем сущности бегут вместе с его блужданиями. Но повсюду он остается самим собой; стало быть, блуждание его пребывает на месте. Блуждание же его совершается на Равнине Истины, за пределы которой он не выходит».

---

[13] Гл. 22.

---

[14] Половина числа дней в году, как подсказывает мне один друг. Ср. число *басилевса*, царя (729), «Государство», 587 e.

«Этот миф чужеземца-варвара, — говорит рассказчик в диалоге Плутарха, — я слушал так, словно меня посвящали в таинства. Никакого доказательства или иного свидетельства его истинности чужеземец не привел».

Этот миф[15] — хороший пример того, как поздние платоники пользовались подсказками Платона, а также, надо прибавить, и Аристотеля; ибо в сочинении «О небе»[16] *айон*, вечность, лежащая вне *урануса*, неба, там, где нет ни места (*топос*), ни пустоты (*кенон*), ни времени (*хронос*), ни изменения (*метаболе*), отождествляется с Богом, жизнь Которого описывается как

бесстрастная, наилучшая и вполне самодовлеющая. У Аристотеля платоники и впрямь находили почти столь же богатую жилу для разработки, как у самого Платона[17].

[15] Упомянут доктором Биггом: «Неоплатонизм», с. 121.

[16] Кн. I, 9, 279 a 16.

[17] «Аксиох» (371 b) совсем не платоновский, а пожалуй, и единственный в своем роде по взгляду на Равнину Истины. Место, где восседают Минос и прочие судьи мертвых, названо там Равниной Истины и находится *по ту сторону* Ахеронта и Коцита, то есть *внизу, в Тартаре*; тогда как *лэймон*, луг, где стоит престол суда, в «Федоне» лежит *по эту сторону* этих рек, а в «Государстве» — несомненно *вне* Тартара.

Прежде чем оставить предмет влияния мифа «Федра», переданного Данте через «О небе» и «Метафизику», — оно сказывается главным образом в четком астрономическом каркасе «Рая» и в представлении о

Любви, что движет солнце и другие звезды, —

я могу отметить еще одно представление, очень заметное в «Рае», которое, по-видимому, сложилось в ходе развития, берущего начало от мифа «Федра» или от той эсхатологии, самым выдающимся порождением которой этот миф является. Я имею в виду представление о том, что различные темпераменты, или характеры, производятся действием звезд, особенно планет. Это представление глубоко вросло в самое строение «Рая». Духов, которых Данте видит в трех нижних сферах, он видит там в человеческом облике, потому что в земной жизни они поддались влияниям, исходящим соответственно от Луны, Меркурия и Венеры: потому что они нарушали обеты, были честолюбивы, были повинны в нецеломудрии. В четырех верхних планетных сферах Данте точно так же видит духов, чьи характеры на Земле

были такими, какими их определяли соответствующие планеты; но эти духи, находясь за пределами тени Земли и ее влияния, уже не имеют человеческого облика, а заключены в световую оболочку — они «пылающие солнца»[18], — шарообразны, как звезды; ибо шар есть совершенная форма, которую естественно принимает чистая эфирная колесница души. И вот если мы от «Рая» обратимся к мифу «Федра», то увидим, что там души — *хорейтай*, участники хоровода, то есть следуют в свите различных планетных богов, Зевса, Ареса и других, в их восхождении к Эмпирею, или Равнине Истины, и обнаруживают соответствующие темпераменты, когда потом рождаются во плоти.

[18] «Рай», X, 76.

Это мифологическое объяснение разнообразия темпераментов можно сравнить с тем, которое дает Макробий в своем «Комментарии ко „Сну Сципиона“» Цицерона и которое я не могу изложить лучше, чем словами профессора Дилла[19]:

> «„Комментарий ко «Сну Сципиона»“ позволяет понять, как благочестивые умы могли до самого конца оставаться привязанными к язычеству. Он скорее предполагает, чем излагает богословие неоплатонизма. Главное побуждение его — скорее нравственное или благоговейное, чем умозрительное. Единое, верховное, недоступное, неизреченное, пребывающее в высочайшем небе, принимается как источник ума и жизни, проникающий все вещи — от звезды в вышнем эфире до низшей формы животного существования. Вселенная — храм Божий, исполненный Его присутствия. Незримый, непостижимый Творец создал из Своей сущности чистый ум по Своему подобию. Соприкоснувшись с материей, ум вырождается и становится душой. На лестнице бытия Луна отмечает границу между вечным

и преходящим, и все, что ниже Луны, смертно и мимолетно, кроме высшего начала в человеке. Выйдя из божественного мира через врата Рака (ср. Плотин, „Эннеады“, IV, 3, 15), ум постепенно нисходит, падая из своего изначального блаженства, сквозь семь сфер, и на этом пути божественное и всеобщее начало принимает на себя различные способности, из которых складывается составная природа человека. В Сатурне оно обретает способность рассуждать, в Юпитере — практическую и нравственную, в Марсе — яростную, в Венере — чувственную. Но, нисходя в тело, божественная часть претерпевает своего рода опьянение и забвение того мира, из которого она пришла, у одних более глубокое, у других менее. Так рассеяние души по телесным формам есть своего рода смерть; а тело — лишь темница или, вернее, гробница, покинуть которую можно не иначе как через вторую смерть — смерть для греха и земных страстей».

[19] «Римское общество в последнее столетие Западной империи», с. 90, 91.

Здесь, в «Комментарии» Макробия, соединены две вещи, которые в мифе «Федра» держатся порознь, — падение душ на Землю *диа то птероррυэйн*, оттого что у них выпадают перья, и их принадлежность к свите того или иного бога. Именно в своем падении душа приходит в соприкосновение с богами и, по-видимому, получает сложный темперамент оттого, что соприкасается со всеми ними поочередно.

[1] Макробий, Комментарий на «Сон Сципиона», I, 12, 68. См.: Лобек, «Аглаофам», с. 932 и сл., где приведены и другие писатели, державшиеся этого взгляда на образование человеческого темперамента. Семь планет связываются также с семью днями недели и с семью металлами («каждой из звезд приписано некое вещество: Солнцу — золото, Луне — серебро, Аресу — железо, Кроносу — свинец, Зевсу — электр, Гермесу — олово, Афродите — медь», Схолии к Пиндару, Истмийские оды, V, 2); поэтому митраическая лестница, *климакс гептапюлос*, «лестница о семи вратах», изображала семью металлами семь планетных сфер, через которые проходит душа: первая ступень, Сатурнова, была из свинца;

вторая, Венерина, — из олова; третья, Юпитерова, — из бронзы; четвертая, Меркуриева, — из железа, и так далее, причем дни недели брались в обратном порядке: см.: Лобек, «Аглаофам», с. 934. Кроме того, есть семь цветов, семь струн, семь гласных, семь возрастов человеческой жизни — так же как семь планет, семь дней и семь металлов (ср.: Дитерих, «Литургия Митры», с. 186 и сл.); а в Откровении, V — VIII, — семь печатей, с некоторыми из которых связаны кони разной масти, и семь ангелов.

Что касается причины падения душ, то неоплатоническая мифология, сохраняя объяснение «Федра» — утрату перьев, — останавливается преимущественно на понятиях обмана и опьянения. Души пребывают в покое наверху, пока, подобно Нарциссу, не увидят своего отражения в зеркале Диониса[2]: это текущий поток чувственного восприятия и рождения, в который они и бросаются, принимая образ за действительность. С понятием обмана, представленным таким образом, естественно связывается понятие опьянения. Поток чувственности, зеркало Диониса, — это и чаша Диониса. Погружаясь в нее, душа испивает забвение Вечной Истины, и мир, в котором она затем рождается, есть *спелайон летес* — пещера забвения. Есть души, которые испили из этой чаши не так глубоко, как другие. Таковы «сухие души» Гераклита[3]. Они еще хранят некое воспоминание о бестелесном состоянии и в этой земной жизни внемлют доброму демону, который сопровождает их в их *катодосе*, нисхождении. Сравнение тела с гераклитовской рекой, которое встречается в «Тимее» (43 a), без сомнения, внесло свою долю в эту неоплатоническую мифологию падения.

[2] Плотин, Эннеады, IV, 3, 12; т. I, с. 247, изд. Кирхгофа.

[3] Байуотер, «Остатки Гераклита», с. 30.

Вторая линия влияния, связывающая «Рай» с мифом «Федра», состоит, как я сказал, из двух нитей; первая из них — «Сон Сципиона» и его предшественники, по преимуществу стоические.

Звенья, соединяющие миф «Федра» и «Сон Сципиона» (который Данте, несомненно, знал)[4], указаны Дитерихом в местах, на которые я уже ссылался выше[5], и перечислять их здесь незачем; но вторая нить, состоящая из астрономических апокалипсисов, едва ли получила то внимание, какого она заслуживает, и я решаюсь сказать о ней несколько слов.

[4] См.: Тозер, «Английский комментарий к „Божественной комедии“ Данте», к «Раю», XII, 133 и сл.; и ср.: «Годовой отчет Общества Данте» (Кембридж, Массачусетс), 1901: «Указатель авторов, цитируемых Бенвенуто да Имолой», составленный Пэджетом Тойнби, статья «Макробий».

[5] См. выше.

Примечательно, как мало Данте обязан в «Рае» Откровению святого Иоанна. Семь отсылок к этому Апокалипсису в «Рае», отмеченные доктором Муром («Исследования о Данте», первая серия, Указатель цитат, I), касаются лишь частностей. Да в Откровении святого Иоанна и нет ничего пригодного для замысла Данте, кроме частностей, ибо его построение совсем иное, чем построение «Рая». Весьма сомнительно, знает ли его автор что-нибудь об астрономии восьми движущихся небес и неподвижного неба; во всяком случае, если и знает, то никак ею не пользуется: его построение — не восхождение души с неба на небо. Место действия у него то и дело меняется: с неба на землю и в преисподнюю; и Новый Иерусалим, описанием которого завершается видение, нисходит с нового неба и утверждается на новой земле. «Рай» связан с апокалипсисами совершенно иного рода — с апокалипсисами, в которых вся постановка эсхатологической драмы астрономическая и писателей занимает не столько царство Мессии на земле над избранным народом, чем во многом занят автор Откровения святого Иоанна, сколько *катарсис*, очищение бестелесной души отдельного человека. Эти

«астрономические апокалипсисы», как мы можем их назвать, — некоторые из них еврейского происхождения (как «Книга тайн Еноха», «Славянский Енох»[6], написанная до конца II века до н. э. в Александрии, в основном по-гречески, хотя отдельные ее части воспроизводят еврейский подлинник), большинство же христианского, — обязаны своей астрономией главным образом греческим источникам. Правда, конечно, представление о семи небесах, соответствующих семи планетам, было знакомо Востоку и до эллинистической эпохи[7]; но то исключительно видное место, которое это представление внезапно заняло в ту эпоху, можно приписать, смею утверждать, только прямому греческому влиянию[8]. Построение этих апокалипсисов всегда одно и то же: душа, отделенная от тела экстазом, с каким-нибудь ангелом или демоном в качестве проводника, или *мистагога*, поднимается от Земли через воздух к эфиру, а затем от планетной сферы к планетной сфере — до лица Божия на седьмом небе или за ним. Так, в «Вознесении Исайи»[9] Исайю проводят через семь планетных сфер к лицу Бога Отца, и он слышит, как Тот посылает Своего Сына сойти на Землю. Затем описывается нисхождение Христа через сферы; и после рассказа о Его жизни на Земле, смерти и воскресении апокалипсис заканчивается Его вознесением через небесные сферы одесную Бога.

---

[6] Переведена со славянского У. Р. Морфиллом и издана с введением, примечаниями и указателями Р. Х. Чарлзом, 1896.

---

[7] См. введение профессора Чарлза к «Книге тайн Еноха», с. XXI и сл.

---

[8] Дитерих («Литургия Митры», с. 192) замечает, что представление о восхождении души через небесные станции появляется в еврейской литературе только в эллинистическую эпоху — в Апокалипсисе Еноха.

---

[9] Написано по-гречески, по мнению профессора Чарлза (см. его «Вознесение Исайи», 1900, и его статьи об апокалиптической литературе в «Британской

энциклопедии» и в «Библейской энциклопедии»), между 50 и 80 годами н. э.; переведено на латинский, эфиопский и славянский языки и ныне сохранилось целиком только в эфиопском переводе.

Живучесть этого типа — «астрономического апокалипсиса» — так же примечательна, как и широта его распространения. Появившись впервые у евреев во II веке до н. э., он был усвоен христианами — греческими, латинскими, славянскими и эфиопскими — и, наконец, исламом: ведь «Видение Магомета» — один из лучших его образцов.

«Видение Магомета» — это рассказ о чудесном путешествии Пророка из Мекки к «отдаленнейшему храму» в Иерусалиме и о его восхождении оттуда[10] через круги неба пред самое лицо Бога, далеко за пределы, куда мог подняться даже Гавриил. Привожу этот рассказ (о котором в самом Коране, гл. XVII, 1, лишь кратко упомянуто, но который подробно передается во всех древнейших жизнеописаниях Пророка) словами г-на П. де Леси Джонстона («Мухаммад и его власть», 1901, с. 84 и сл.):

[10] Данте восходит из места, противолежащего Иерусалиму на другой стороне Земли.

> У врат первого неба ангел постучал, и голос изнутри спросил, кто ищет входа. Гавриил ответил: «Это я, Гавриил». Но голос спросил снова: «Есть ли кто с тобою?» — и он сказал: «Мухаммад». И опять раздался вопрос: «Призван ли он (к званию пророка)?» — и он ответил: «Да». Тогда врата отверзлись, и они вошли; и Адам приветствовал Мухаммада словами: «Добро пожаловать, благочестивый сын и благочестивый Пророк!» Тогда Мухаммад взглянул и увидел две двери: одну по правую руку Адама, другую по левую. Всякий раз, как Адам смотрел на первую, он смеялся от радости, и из нее исходило благоухание; но всякий раз, как он оборачивался к другой, он плакал, и от нее шло зловоние. И Пророк дивился и спросил Гавриила, что бы это значило; и ему

было сказано, что одна дверь ведет в Рай, а другая в Ад и что Праотец человечества радуется о спасенных и плачет о тех из детей своих, что погибли. Затем они воспарили ко второму небу, в которое вошли после тех же вопросов и ответов, что и у первого; и там были два юноши, Иоанн Креститель и Иисус, и они приветствовали Мухаммада: «Добро пожаловать, благочестивый брат и благочестивый Пророк!» Оттуда они перешли на третье небо, чтобы принять тот же привет от Иосифа, «чья красота превосходила красоту всех прочих созданий настолько же, насколько свет полной луны превосходит свет звезд»; затем на четвертое, где их приветствовал Енох, и на пятое, где их встретил теми же словами Аарон. На шестом небе Моисей приветствовал его как брата и Пророка; но он заплакал, когда тот вознесся над ним, — не из зависти к славе Мухаммада, превзошедшей его собственную, но при мысли о том, как мало людей из его собственного народа предназначено к Раю. С неба Моисея архангел повел Мухаммада вверх, на седьмое, где показал ему Авраама, «его отца», который сказал ему: «Добро пожаловать, благочестивый сын и благочестивый Пророк!» На этом седьмом небе Пророк узрел дивное Древо, обитель Гавриила, вокруг которого летают несчетные мириады ангелов; от его подножия берут начало две реки Рая и две великие реки Земли — Евфрат и Нил; и «свет Божий осеняет все Древо». Там же была и небесная Кааба, первообраз мекканской, и вокруг нее совершали поклоняющийся обход сияющие воинства ангелов; и так велико их число, что одно и то же молящееся воинство, однажды совершив таинственный круг, никогда уже не возвращается. За седьмое небо Гавриил мог пройти с Пророком, и то лишь по особому позволению, только до первого из семидесяти покровов ослепительного света (каждый в пятистах годах пути от следующего), которые скрывают Престол Божий. Когда Пророк миновал одну ступень за другой, милостивый Глас велел ему: «Приблизься!» — пока наконец он не

> вступил пред самое лицо Бога. Там он был наделен совершенной мудростью и знанием, ободрен обетованием, что все, кто примет его весть, будут взяты в Рай, и получил повеление возложить на своих верных последователей обязанность молиться пятьдесят раз в день. Пророк возвратился из чертога присутствия Божия в нижние небеса и рассказал Моисею о возложенной на него обязанности. Но по совету древнего Законодателя он снова и снова отваживался возвращаться и умолять своего Господа, пока бремя ежедневных молитв не было сокращено до пяти — непреложного установления ислама. Затем с быстротою молнии Пророк был возвращен в свою комнату в Мекке, и при всех тех чудесах, которые он видел, постель была еще теплой, когда он снова лег в нее.

Не может быть, конечно, никакого сомнения в том, что «Видение Магомета» намеренно построено по образцу астрономического апокалипсиса, примером которого можно взять «Вознесение Исайи». Может ли быть сомнение, что тот же тип стоял перед мысленным взором Данте, когда он писал «Рай»? Было бы неразумно предполагать, что поэма, которая и по своему *этосу*, и по астрономическому построению так тесно следует типу, образцы которого были столь широко распространены, написана в неведении об этом типе. «Рай», каков он есть, нельзя объяснить предположением, будто «Сон Сципиона» впервые подсказал поэту-христианину астрономическое построение, которое тот развил по путям, проложенным для него Аристотелем и Альфраганом, в чьих трудах он, так случилось, был сведущ и которыми живо интересовался. Не потому, полагаю, принял он астрономическое построение, что знал «Сон Сципиона» и интересовался традиционной астрономией, а потому, что нашел это построение в христианском апокалипсисе уже освященным

тому предмету, которому посвящена его поэма (а «Сон Сципиона» — нет), — *катарсису*, очищению души[11].

[11] «Вознесение Исайи», один из самых последовательно астрономических апокалипсисов, существовало в латинском переводе, который Данте вполне мог знать. Он был напечатан в Венеции в 1522 году и содержит (гл. 6—11) собственно «вознесение». См. также у г-на М. Р. Джеймса («Откровение Петра», с. 40, и «Тексты и исследования», т. II, вып. 2, с. 23 и сл.) о влиянии Апокалипсиса Павла (сочинения IV или начала V века, где с некоторой путаницей представлено то астрономическое построение, которому так точно следует «Вознесение Исайи») на средневековые видения и на «Божественную комедию».

Итак, приняв астрономический апокалипсис, образцами которого служат «Книга тайн Еноха», «Вознесение Исайи» и «Видение Магомета», за тот тип, по которому Данте намеренно построил «Рай» с помощью «О небе» и «Метафизики», «Начал» Альфрагана и «Сна Сципиона» (который и сам есть отклоняющийся образец того же типа), позвольте мне попытаться показать связь этого типа с эсхатологией мифа «Федра».

Связь эта обнаруживается, думаю, в том употреблении, какое священнодейственный обряд сделал из небесной постановки, принятой в мифе «Федра» для изображения истории души, — причем сам священнодейственный обряд и был тем зерном, из которого выросло литературное произведение — апокалипсис. К счастью, недавний труд Дитериха «Литургия Митры» (1903) позволяет нам составить себе об этом священнодейственном обряде более ясное представление, чем было возможно прежде.

«Литургия»[12], которую издает и толкует Дитерих (будь то литургия Митры, как он считает, или принадлежащая какому-то иному обряду, как считает Кюмон[13]), есть чин, который надлежит соблюдать в священнодейственной драме, проводящей *миста* через ступени, или станции, обрядового действа, изображающие ступени восхождения бестелесной души через небесные сферы к

лицу Высшего Бога за полюсом. То, что здесь совершается с мистом в обряде, будет на деле совершено для его души после смерти. Экстаз, который торжественное таинство вызывает и направляет через восходящие ступени чувства, есть приготовление к действительному вознесению бестелесной души и порука в нем.

[12] Парижский папирус 574 (Греческое дополнение Национальной библиотеки), по тексту которого Дитерих восстанавливает эту литургию, был, по его мнению, написан в начале IV века н. э. (см. указ. соч., с. 43), однако не для богослужения, а как книга магии. Греческая литургия Митры, составленная в Египте во II веке (см. указ. соч., с. 45, 46), была переписана в IV веке, и в ее текст были вкраплены *асема ономата*, «непонятные слова»; получившийся таким образом текст должна была читаться как заклинание или ряд заклинаний. О происхождении, природе и замечательном распространении культа Митры читатель может справиться в «Мистериях Митры» Кюмона (1902), с картой.

[13] См. особенно обстоятельный разбор «Литургии Митры» Дитериха, сделанный г-ном Кюмоном в «Обозрении народного просвещения в Бельгии». «Литургия», по мнению г-на Кюмона, все-таки «книга магии», воспроизводящая мысли и даже слог герметических трактатов; но автор, чтобы придать своему сочинению больше веса, вместо того чтобы следовать обычному приему и выдать его за откровение Исиды Гору или Гермеса Тату, представляет его как сообщение, полученное им самим от великого чужеземного бога Митры через посредство архангела.

Литургия начинается молитвой, которую мист, считающийся еще находящимся в подлунной области, должен прочесть. Прочитав молитву, он поднимается, произнося на каждой ступени установленные слова (некоторые из них, быть может, *асема ономата*), от стихии земли к стихии воды, затем к огню (подлунному, а не небесному), а затем к воздуху. Потом он стоит перед Дверями[14] из огня, которые впускают в эфирный мир богов — в сферы планет. Стоя перед этими Дверями, мист говорит: «Я тоже звезда, странствующая вместе с вами, восходящая со своими лучами из глубины: оксиоксертут»[15]. При этих словах

Привратник, бог Огня, открывает Двери, и мист вступает в область планет, где является Солнце и идет перед ним к полюсу. Достигнув полюса, он оказывается в сфере неподвижных звезд, которую представляют семь *тюхай* и семь *полократоров*, вероятно, семь звезд Малой Медведицы и Большой Медведицы вокруг полюса. За полюсом и сферой неподвижных звезд — престол Высшего Бога, который правит Большой Медведицей, *арктосом*, а она, в свою очередь, движет сферу неподвижных звезд в направлении, противоположном тому, в котором движутся планеты. Пред лицо этого Высшего Бога мист наконец и приходит; и литургия завершается его словами поклонения: «Господи, радуйся, владыко воды; радуйся, начало земли; радуйся, властелин духа! Господи, рожденный вновь, отхожу — я умираю, я рождаюсь вновь, — растущий и возросший, кончаюсь; рожденный из живородящего рождения, разрешенный в нерождение, шествую, как ты учредил, как ты узаконил и сотворил таинство»[16].

[14] Двери есть и на пути, которым Парменид совершает свое восхождение.

[15] Дитерих, указ. соч., с. 8.

[16] Дитерих, указ. соч., с. 14.

Итак, в «литургии Митры» мы имеем чин таинства, совершаемого по путям, проложенным в видении Парменида и в мифе «Федра», — астрономическая эсхатология этих сочинений воплощена в обряде: действительное вознесение бестелесной души подготовляется и, более того, обеспечивается в этой жизни посредством его драматического представления, в котором действующее лицо — сам мист. Будучи связана таким образом с практической целью величайшей важности — спасением миста, — астрономическая схема должна была, надо думать, удержать за

собой поле против всех соперниц; так оно и вышло на деле. Понятие *анабасиса*, восхождения, так совершенно вытеснило понятие *катабасиса*, нисхождения, что даже место мучений мы находим помещенным где-то в воздухе — как у Плутарха в сочинении «О лике, видимом на диске Луны»[17] и в его мифе об Аридее-Феспесии[18]; в последнем область сразу под Луной названа самой дальней точкой, до которой дошел Орфей, когда отправился искать Эвридику, — традиционное *Орфеос катабасис*, «Нисхождение Орфея», в самом деле превращено в *Орфеос анабасис*, «Восхождение Орфея».

[17] Глава 28.

[18] «О позднем возмездии божества», глава 22. Во введении к «Книге тайн Еноха» (с. XXXIV и сл.) профессор Чарлз замечает, что «присутствие зла на небе не смущало ранней семитской мысли». В северной области третьего неба Енох видит место осужденных, а Магомет видит его на первом небе.

Не могу не думать, что необычайная распространенность, которую приобрел астрономический апокалипсис, объясняется тем, что за ним изначально стоял священнодейственный обряд. Во всяком случае, примечательно, что эллинистическая и раннехристианская эпоха, породившая астрономический апокалипсис, была также веком бесчисленных культов таинств. Едва ли здесь простое совпадение. Апокалипсис, полагаю, ценился поначалу как изложение — в занимательном рассказе — того вознесения, которое обряд знаменовал и обеспечивал; более того, его, вероятно, ценили не только за занимательный рассказ, но и за некую священнодейственную силу, которую он унаследовал от породившего его обряда. Это таинственное «нечто большее» мы, кажется, находим даже в том, как Данте понимал свой собственный апокалипсис. Его видение Рая для него — спасительное таинство, к которому он приобщился:

О Госпожа, в которой крепнет упование мое,
Что ради спасения моего
Стерпела в Аде оставить следы свои,
Во всем, что столь во многом я увидел,
Твоей власти и твоей благости
Я признаю благодать и силу.
Ты из раба меня вывела на свободу
Всеми теми путями, всеми теми способами,
Какими властна была это совершить.
Храни во мне твою щедроту,
Чтобы душа моя, которую ты исцелила,
Угодной тебе от тела разрешилась[19].

В примечании к этому месту г-н Тозер[20] говорит: «Обращение и конечное спасение Данте были главной целью его странствия через три царства духовного мира».

[19] «Рай», XXXI, 79 и сл.

[20] «Английский комментарий к „Божественной комедии“ Данте», с. 615, 616.

Тесная связь между священнодейственным обрядом, или посвящением, и апокалипсисом очень ясно выступает в мифе, которым Плутарх заканчивает свое сочинение «О позднем возмездии божества», — в видении Аридея-Феспесия, о котором только что упоминалось. Герой мифа — дурной человек по имени Аридей, который вследствие ушиба головы лежит без сознания три дня; в это время его душа (разумная ее часть, но не неразумная) посещает мир духов в воздухе, где он получает новое имя — Феспесий. С этим новым именем он возвращается в здешний мир новым человеком, возрожденным, и всю дальнейшую жизнь проводит в добродетели и благочестии. Этот миф принадлежит к четко очерченному разряду эсхатологических

видений, или апокалипсисов, которые передают в литературной форме обряд, соблюдаемый при посвящении, — причем посвящение рассматривается как смерть и новое рождение, дающие право наречь новое имя. Подобно посвятительному обряду, который он передает, этот тип апокалиптического видения заключает в себе то, что можно изобразить как смерть миста: в экстазе он переходит в состояние, из которого возвращается к своей обычной жизни новым человеком.

Именно новым человеком — исполненным радости, которая не от мира сего, — возвращается Данте из апокалиптического видения, или посвящения, «Рая»:

> *Я верю, что видел его, ибо шире,*
> *Говоря об этом, чувствую я свою радость*[21].

---

[21] «Рай», XXXIII, 92, 93.

«Рай» — последний из потомков мифа «Федра»; и свое происхождение он обнаруживает ни в чем так ясно, как в том, что для своего автора и даже для нас он есть *мистерион* — торжественный обряд, при котором можно присутствовать, а не просто превосходное произведение литературного мастерства.

Миф Плутарха об Аридее-Феспесии[22] представляется мне настолько важным для понимания того, что я назвал небесной и астрономической постановкой, которую дал эсхатологии Платон в мифе «Федра», а после него — философы разных школ, религиозные общества, особенно в чине своих священнодейственных обрядов, писатели-апокалиптики, иудейские, христианские и мусульманские, и, наконец, Данте в своем «Рае», что я предоставлю читателю возможность прочесть это место в переводе Филемона Холланда[23]:

[22] «О позднем возмездии божества», гл. 22.

[23] «Философия, обыкновенно именуемая „Моралии“, написанная ученым философом Плутархом Херонейским, переведенная с греческого на английский и сверенная с латинскими переводами и с французским Филемоном Холландом из Ковентри, доктором медицины». Лондон, 1603.

Был некий Феспесий из города Солы в Киликии, который, проведя юные свои дни весьма распутно, в малое время растратил и расточил все свое добро, отчего на некоторый срок впал в крайнюю нужду и бедность, а это довело его и до беспутной жизни, так что стал он человеком весьма дурным; и, раскаиваясь в прежних своих безрассудствах и мотовстве, начал изворачиваться и искать всяких средств, чтобы вновь поправить свое состояние… он не гнушался никакими беспутными, кривыми и постыдными делами, лишь бы они шли ему в прибыток и пользу, и в малое время собрал не великое богатство, но стяжал себе дурную славу нечестного промысла, много позора и бесчестья. Но то, что сделало его знаменитым и о чем столько говорили, был ответ, данный ему оракулом Амфилоха, ибо он посылал туда, как видно, узнать, будет ли он жить остаток своей жизни лучше, нежели прежде. И оракул вернул такой ответ: что лучше ему будет после того, как он умрет; это в некотором роде и случилось с ним вскоре: ибо, упав с высокого места головою вперед, не сломав ни одного члена и не получив раны, — только от падения дух вышел из его тела, и лежал он как мертвый; и через три дня, когда уже приготовили его похороны, понесли его хоронить; но вот внезапно он ожил и скоро пришел в себя; после чего последовала в его жизни такая перемена и такое преображение, что это было дивно; ибо, по свидетельству и показанию всего народа Киликии, никогда не знали они человека совестливее во всех его делах и сношениях, пока он вел дела и жил среди них; никого благочестивее и богобоязненнее, никого вернее и надежнее для друзей, никого суровее к врагам; так что те, кто был с ним ближе

всех и долгое время водил с ним дружбу, весьма желали и усердно просили его открыть причину столь странной и внезапной перемены… И вот что он рассказал им: что, когда дух вышел из его тела, ему сперва пришлось (как самому ему казалось) подобно кормчему, выброшенному из своего корабля и низринутому на дно морское, — так дивно был он ошеломлен этой переменой; но затем, когда мало-помалу он вновь поднялся и пришел в себя, так что почувствовал, что дышит полно и вольно, он огляделся вокруг, ибо душа его казалась как бы одним совершенно раскрытым оком; но не увидел ничего из того, что привык видеть, а только, как ему казалось, видел планеты и иные звезды огромной величины, отстоящие друг от друга на бесконечные расстояния и, однако, бесчисленные числом, изливающие дивный свет, дивного цвета, сверкающий и сияющий ослепительно, с мощью и силой невероятной, так что названная душа, несомая тихо и легко, словно на колеснице, этим сиянием и лучистым светом, как бы по морю в тишь, быстро шла куда хотела; но, минуя множество вещей, достойных того, чтобы их там видеть, он сказал, что видел, как души тех, кто ушел из этой жизни, поднимаясь и восходя, походили на некие малые огненные пузыри, и воздух расступался и давал им место, когда они возносились ввысь; но вскоре, когда эти пузыри мало-помалу лопались, души выходили из них и являлись в облике и образе мужчин и женщин, весьма легких и проворных, как освобожденные от всякой тяжести, что тянула бы их вниз; однако двигались и шевелились они не все одинаково и не на один лад: ибо одни прыгали с дивной быстротой и поднимались прямо и отвесно вверх; другие кружились вместе, подобно катушкам или веретенам, то вверх, то вниз, так что движение их было смешанным и беспорядочным и так сцепленным, что едва-едва, долгое время и с великим трудом можно было их остановить и разъединить. Из этих душ и духов многих он не знал (как он

говорил), кто они такие; но, узнав двоих или троих из них, бывших его давними знакомыми, он устремился вперед, чтобы приблизиться и заговорить с ними; но они и не слышали его, и вовсе были не в своем уме; но, будучи как бы оглушены и вне себя, отказывались даже, чтобы их видели или осязали, блуждая и носясь туда и сюда поодиночке сначала; а потом, встречаясь и сходясь со множеством других, подобно им расположенных, они смыкались и прилеплялись к ним и, так сцепившись и соединившись, двигались туда и сюда беспорядочно, без разумения, и носились во все стороны без цели, издавая не знаю какие звуки, наподобие воя или нестройного гама, не внятные и не членораздельные, а как бы вопли, смешанные с жалобными стенаниями и ужасным страхом. Видны были, однако, и другие, наверху, в самой высокой области воздуха, веселые, нарядные и приятные, к тому же столь добрые и учтивые, что часто казалось, будто они приближаются друг к другу, отворачиваясь от тех других, что были буйны и беспорядочны… Среди них (по его собственным словам) он увидел душу, принадлежавшую одному его родственнику и близкому другу, и, однако, не узнал его наверное, потому что тот умер, когда сам он был еще совсем ребенком; однако названная душа, приблизившись к нему, приветствовала его такими словами: «Здравствуй, Феспесий!» — чему он весьма удивился и сказал ему: «Я не Феспесий, мое имя Аридей». «Правда, — молвил тот, — прежде ты так назывался, но отныне Феспесий будет твое имя; ибо ты еще не умер, но по промыслу Божию и с дозволения Судьбы пришел сюда разумною частью души; а все прочее ты оставил позади, и оно держится твоего тела, как якорь; и чтобы ты знал это теперь и впредь навсегда, прими вот какое верное правило и знак: духи тех, кто отошел и умер подлинно, не отбрасывают от себя тени; они не моргают и не открывают глаз». Феспесий, услышав эти слова, стал тем более собираться с духом, чтобы поразмыслить и рассудить

сам с собою; оглядываясь поэтому во все стороны, он мог заметить, что его сопровождает некое тенистое и темное очертание, тогда как прочие души сияли вокруг и были ясны и прозрачны изнутри, однако не все одинаково: ибо одни испускали чистый цвет, ровный и однородный, как полная луна, когда она всего яснее; у других были (как бы) чешуи или рубцы, разбросанные там и сям на некотором расстоянии друг от друга; иные же были дивно безобразны и странны на вид, все испещренные черными пятнами, как змеиная кожа; а у других были легкие насечки и темные бугры на лике. И этот родственник Феспесия рассуждал о каждой вещи порознь, говоря: что Адрастея, дочь Юпитера и Необходимости, поставлена выше всех и над всеми, чтобы карать и мстить за всякого рода преступления и тяжкие грехи, и что из нечестивых и грешных злодеев не было ни одного (ни великого, ни малого), кто бы силою или хитростью сумел когда-либо спастись и избежать наказания; но один род кары и наказания (ибо всего их три вида) принадлежит одной тюремщице, или исполнительнице, а другой — другой; ибо есть одна, быстрая и скорая, по имени Пойне, то есть Пеня, и она берется за исполнение наказания и вразумления тех, кто тотчас же, в этой жизни (пока они в своих телах), наказывается через тело, кротким и мягким образом, оставляя безнаказанными многие легкие проступки, которые требуют лишь малого очищения; но тех, чьи пороки и грехи требуют больше труда для исцеления, Бог поручает наказывать после смерти второй мучительнице, по имени Дике, то есть Возмездие; а тех, кто так обременен грехами, что они вовсе неисцелимы, когда Дике отступилась от них и отринула их, третья служительница Адрастеи, из всех самая жестокая, по имени Эриния, преследует, гоня и травя их, пока они блуждают и мечутся туда и сюда; этих (говорю я) она гонит и травит с великим бедствием и многой скорбью, пока не настигнет их всех и не ввергнет в бездонную

пропасть неизъяснимой и незримой тьмы… «Примечай хорошо, — молвил он, — и рассмотри различные цвета этих душ всякого рода; ибо этот черноватый и грязно-сумрачный оттенок есть собственно окраска скупости и скаредности; тот, что темно-красен и огнист, означает жестокость и злобу; если же он сильно отдает синевой, это знак того, что невоздержность и распущенность в пользовании удовольствиями держались здесь долгое время и с трудом будут вычищены, ибо это гнусный порок; а фиолетовый и вместе сладковатый цвет происходит от зависти — цвет ядовитый и отравленный… Но здесь знак того, что очищение души вполне закончено, — когда все эти окраски совсем сведены, так что душа может явиться в своем природном цвете, вся свежая, опрятная, ясная и светлая… Из этих душ иные, после того как их хорошенько и основательно, и не раз, накажут, обретают наконец пристойный нрав и расположение; другие же таковы, что сила их невежества и льстивый вид удовольствий и похотливого желания переносят их в тела бессловесных животных… они желают посредством тела вкусить удовлетворения своего вожделения; ибо здесь нет вовсе ничего, кроме голой тени и, так сказать, пустого сна об удовольствии, который никогда не достигает совершенства и полноты». Сказав это, он привел и повел меня прочь стремительнейше на бесконечное расстояние, однако легко и мягко, на лучах света, словно то были крылья, к некоему месту, где была огромная широкая расселина, уходящая все вниз; и, придя туда, он почувствовал, что оставлен и покинут тем могучим духом, что вел и привел его туда; там он увидел, что и другие души находятся в том же положении: ибо, собравшись и слетевшись вместе, как стая птиц, они летают вниз, кружа около этой зияющей пропасти, но прямо войти в нее не смеют; а названная расселина изнутри совершенно походила на пещеры Вакха, так убраны и украшены они были зеленью больших листьев и ветвей вместе со всяким

разнообразием веселых цветов, откуда поднималось и веяло сладкое и мягкое испарение, источавшее восхитительный и приятный аромат, дивно благовонный, с умереннейшим воздухом, который действовал на вдыхавших его не меньше, чем запах вина радует тех, кто любит выпить; так что души, питаясь и пируя этими благоуханиями, были весьма бодры, веселы и радостны; и вокруг названного места не было ничего, кроме забавы, радости, утехи, веселья, смеха и пения, во многом наподобие людей, которые веселятся друг с другом и вкушают всякое удовольствие и наслаждение, какое только могут. И он сказал еще, что Вакх этим путем поднялся в сообщество богов, а потом провел и Семелу; и вместе с тем, что место это называется местом Леты, то есть Забвения; потому он не дал Феспесию, хотя тот весьма того желал, задержаться там, но увлек его прочь силою, наставляя его и давая ему понять, что разум и умопостигаемая часть духа растворяется и как бы тает и размягчается от этого удовольствия; а неразумная часть, отдающая телом, будучи напоена и воплощена им, оживляет память о теле; и из этого воспоминания вырастает и поднимается похоть и вожделение, которое тянет и влечет к рождению (ибо так он это назвал), то есть согласие души на него, отягченной и обремененной чрезмерной влагой. Пройдя затем другой путь, столь же долгий, как и первый, он заметил, что видит огромную стоящую чашу, в которую, казалось, впадали и изливались различные реки, из коих одна была белее морской пены или наметенного снега, другая пурпурного оттенка или алого цвета, подобного тому, что является в радуге; что до прочих, то каждая из них издали казалась имеющей свой особый блеск и отдельную окраску. Но когда они подошли к ним ближе, вышеназванная чаша, после того как окружающий воздух рассеялся и исчез и различные цвета тех рек были уже не видны, оставила лишь самый цветущий цвет, кроме одного только белого. Тогда он увидел там трех демонов,

или ангелов, сидящих вместе треугольником и смешивающих и сливающих реки вместе в определенных мерах. И этот проводник души Феспесия сказал еще, что Орфей дошел досюда, когда пошел за своей женой; но, так как он не удержал хорошо в памяти того, что там видел, он посеял среди людей одну ложную молву: а именно, что Дельфийский оракул был общим у Аполлона и Ночи (ибо никакого общения или товарищества между Ночью и Аполлоном не было вовсе). «Но этот оракул, — молвил он, — общий у Луны и Ночи, и нет у него определенного и постоянного места на Земле, но он всегда блуждает и странствует среди людей сновидениями и видениями; вот причина того, что сновидения, составленные и смешанные, как видишь, из лжи и истины, из разнообразия и простоты, распространены и рассеяны по свету. А оракула Аполлона, — молвил он, — ты и не видел, и никогда не сможешь увидеть; ибо земному веществу, или земной части души, не дозволено подниматься и восходить ввысь, но она клонится вниз, будучи прикреплена к телу». И с этим он тотчас подошел ближе, стараясь показать ему сияющий свет треножника, или треногого седалища, который (сказал он) от лона богини Фемиды достигал до самой горы Парнас. И, весьма желая его увидеть, он, однако, не смог: так ослепили его глаза его яркость; однако, проходя мимо, он услышал громкий и пронзительный голос женщины, которая среди прочего, изреченного стихами, произнесла также, как видно в виде пророчества, самое время его смерти; и демон сказал, что это голос Сивиллы; ибо она, носимая кругом в шаре и лике Луны, предсказывала и воспевала грядущее; но, желая услышать больше, он был отброшен и отогнан силою Луны, словно некими вихрями, совсем в противную сторону; так что он мог услышать и понять немногое, и то весьма кратко: а именно, случившееся с горой Везувием, и как Дикеархия будет поглощена и сожжена случайным огнем, а также отрывок, или

кусок стиха, касательно императора, царствовавшего тогда, такого смысла:

Он милостивый государь, но все же должен умереть
И власть оставить, сломленный недугом.

После этого они прошли дальше, чтобы увидеть муки и терзания тех, кто был наказываем; и там сперва они узрели все вещи, самые жалостные и ужасные для глаз; ибо Феспесий, который меньше всего этого ожидал, встретил в том месте многих из своих друзей, родных и близких товарищей, которые, будучи в мучениях и терпя скорбные муки и позорную кару, сетовали, плача, взывая и крича к нему. Наконец он увидел собственного отца, поднимающегося из глубокой ямы; весь он был в уколах, рубцах и ранах и, простирая к нему руки, был (против воли своей) принужден нарушить молчание, да и вынужден теми, кому поручен был надзор и попечение о названных наказаниях, признаться громким и внятным голосом, что был он злодейским убийцей неких чужеземцев и гостей, которых приютил в своем доме: ибо, заметив, что при них серебро и золото, он умертвил их посредством яда; и хотя при жизни, пока был он на земле, его в том не уличили, здесь он был изобличен и уже понес часть своего наказания и ожидал претерпеть остальное впоследствии. И Феспесий не смел ни просить, ни заступаться за отца, так был он испуган и ошеломлен; но, желая удалиться и уйти, он потерял из виду того учтивого и доброго проводника своего, который все это время вел его, и больше его не видел; но мог заметить других, страшных и отвратительных духов, которые понуждали и принуждали его проходить дальше, как будто было необходимо, чтобы он прошел еще больше пути: и так он увидел, как у тех, кто были явными злодеями на глазах у всех (или кто в этом мире был наказан), тень их здесь терзали меньшей мукой, ничуть не сходной с другими, так как они были слабы и несовершенны в

неразумной части души и потому подвержены страстям и влечениям; но тех, кто был прикрыт и укрыт внешней видимостью и славой добродетели на людях, а жил втайне и скрытно у себя дома в нечестии, некие, бывшие около них, заставляли одних выворачиваться наизнанку и с великой болью и мукой раскрываться, гнуться и сгибаться и обнаруживать свои лицемерные сердца изнутри, даже против собственной природы, подобно морским сколопендрам, которые, проглотив крючок, обыкновенно выворачиваются наружу; а других они обдирали и раскладывали, обнаруживая ясно и открыто, сколь порочны, превратны и испорчены были они внутри, как те, чьей главной частью разумной души завладел порок. Он сказал еще, что видел другие души, свитые и переплетенные одна с другой, по две, по три и больше вместе, подобно гадюкам и иным змеям, и эти, не забывая старой вражды и злобной ненависти друг к другу или вспоминая убытки и обиды, понесенные от других, принимались грызть и пожирать друг друга. Также, что там были три параллельных озера, расположенных на равном расстоянии одно от другого: одно кипящее и бурлящее золотом, другое из свинца, чрезвычайно холодное, и третье, весьма жесткое, состоящее из железа; и что были некие духи, называемые демонами, которые имели надзор и попечение о них; и эти, подобно литейщикам металла или кузнецам, некими орудиями то погружали в них души, то вытаскивали их. Тех, кто был предан грязной наживе и по причине ненасытной скупости совершал нечестивые дела, они опускали в озеро расплавленного золота, и, когда те однажды раскалялись и становились прозрачными от силы того пламени в названном озере, их погружали в другое, свинцовое; где, после того как они застывали и затвердевали наподобие града, их снова переносили в третье озеро, железное, где они становились чрезвычайно черными и ужасными, и, растрескавшись и разломившись от своей сухости и твердости, меняли свой облик, а

затем наконец (по его словам) их снова бросали в вышеназванное озеро золота, и через эти превращения и перемены они терпели невыносимые муки. «Но те души, — молвил он, — что громче всех стенали перед ним и казались наиболее жалостно (из всех прочих) мучимыми, были те, кто, думая, что они избегли и миновали наказания, как претерпевшие довольно за свои заслуги от руки возмездия, были взяты снова и преданы новым мукам; и это были те, за чьи грехи несли наказание их дети и другие из их потомства: ибо всякий раз, как одна из душ их детей или внуков по прямой линии либо встречалась с ними, либо была приведена к ним, она впадала в приступ гнева, крича на них, показывая следы мук и страданий, которые претерпела, укоряя их и бросая им это в лицо; а те, спеша бежать и спрятаться, все же не могли этого сделать; ибо тотчас мучители следовали за ними и преследовали их и приводили их обратно к наказанию, а они кричали и сетовали ни о чем так, как о том, что предвидят муку, которую им предстоит претерпеть, ибо уже испытали ее». Далее, он сказал, что видел некоторых, и притом многих, детей или внуков, висящих вместе гроздьями, как пчелы или летучие мыши, ропщущих и ворчащих от гнева, когда они вспоминали и приводили себе на память, какие горести и бедствия претерпели ради тех. Но последнее, что он видел, были души тех, кто вступал во вторую жизнь и новое рождение, будучи насильно обращаемы и превращаемы в иных тварей всякого рода некими мастерами, к тому приставленными, которые орудиями, для того предназначенными, и многими ударами одни их части выковывали и вылепливали заново, другие гнули и выкручивали, а третьи отнимали и уничтожали вовсе, и все это затем, чтобы они пришлись и подошли к иным состояниям и жизням; среди них он заметил душу Нерона, и без того уже тяжко удрученную многими бедствиями, пронзенную во всех частях шипами и гвоздями, раскаленными докрасна в огне; и когда названные мастера взялись превратить ее в образ гадюки, у

которой (как говорит Пиндар) детеныши прогрызают утробу матери, чтобы выйти на свет, и пожирают ее, он сказал, что внезапно воссиял великий свет, из которого послышался голос, повелевающий им переобразить и превратить ее в образ иного рода зверя, более кроткого и смирного, сделав из нее водяную тварь, поющую по стоячим озерам и болотам; ибо он был уже в некоторой мере наказан за грехи, которые совершил, и, кроме того, ему причитается некое благодеяние от богов за то, что из всех своих подданных он освободил от податей, сборов и дани лучший и наиболее любимый богами народ — то есть греков. До сих пор, сказал он, он был лишь зрителем этих вещей; но, когда он возвращался, он натерпелся всех мук на свете от одного лишь страха, какой испытал: ибо была там некая женщина, дивная ликом и величавым ростом, которая схватила его и сказала: «Подойди сюда, чтобы тем лучше удержать в памяти все, что ты видел», — и с этим протянула к нему маленький жезл, или палочку, весь огненный, какими пользуются живописцы или эмальеры; но другая удержала ее; и тогда он почувствовал, что его несет сильный и неистовый ветер, словно через трубу или дудку, так что во мгновение ока он снова оказался в своем собственном теле и так начал открывать глаза, как бы из своей могилы и гробницы.

Теперь позволю себе обратить внимание читателя на некоторые черты приведенного мифа, которые стоит отметить. Этот миф, как я уже сказал, принадлежит к хорошо очерченному разряду эсхатологических мифов (к которому относится и миф о Тимархе в сочинении Плутарха «О демоне Сократа»), основанных на обряде, совершаемом при посвящении: они, в сущности, лишь переносят этот обряд из святилища в здешнем мире в мир духов. Мнимая смерть Аридея-Феспесия означает в мифе ту обрядовую смерть, которую претерпевает посвящаемый: изображая действительную

смерть тем, что впадает в оцепенение, или даже тем, что позволяет обращаться с собою как с трупом, он умирает для греха, чтобы отныне жить в этом мире возрожденной жизнью. Несчастный случай, вызывающий состояние мнимой смерти, — это литературный прием, принятый для того, чтобы придать правдоподобие мысли, будто душа Аридея-Феспесия и впрямь посещает иной мир и возвращается в этот мир, чтобы рассказать о виденном. Благодаря этому приему переживания новопосвященного, который возвращается к обычной жизни возрожденным человеком, превращаются в те, о каких должен был бы рассказать настоящий выходец из-за гроба. Несчастье, постигшее Аридея-Феспесия, есть, в сущности, мифологическое соответствие того *экплексис*, потрясения, которое ошеломляет кандидата в начале его посвящения, — потрясения, сравнимого с остротой смерти и приводящего к оцепенению, во время которого он по обряду считается мертвецом.

> «Чтобы обрести новую душу (говорит граф Гобле д'Альвиелла)[1], нужно отречься от старой; нужно прежде умереть. Оттого большинство посвящений предполагает мнимую смерть: либо неофита подвергают притворному закланию, либо заставляют его совершить путешествие в страну умерших. Умереть, говорил Плутарх, играя словами, значит быть посвященным: *телевтан* = *телейстай*. И наоборот, можно было бы прибавить, быть посвященным значит умереть. По крайней мере, это значит принять временную смерть, чтобы ожить в иных и лучших условиях. В этом смысле посвящение есть поистине воз-рождение. Так было у древних, равно как и у нецивилизованных племен, обычаи которых я только что описал[2].
>
> Из рассказа Апулея мы видим, что посвящение в мистерии Исиды понималось как добровольная смерть, ведущая к иной жизни[3].

Мистерии Кибелы включали тавроболий и криоболий, при которых посвящаемый, лежа в яме, принимал на свое тело кровь быка или барана; с этого мгновения он становился „тавроболием и криоболием навеки возрожденным“[4]. В Индии еще и сегодня молодой брахман, желающий, чтобы гуру посвятил его в знание Вед, должен подвергнуться обряду, который якобы возвращает его в состояние зародыша[5]. Наконец, в лоне христианства крещение, составляющее существенную формальность вступления в общину верных, всегда представлялось как символическое погребение ради духовного воскресения[6]. На архитраве Латеранского баптистерия, древнейшего в нынешнем христианском мире, читается следующее изречение, которое велел там вырезать в V веке папа Сикст III:

Надейтесь на Царство Небесное, возрожденные в этом источнике;
Блаженная жизнь не приемлет рожденных лишь однажды.

Принесение обетов в некоторых монашеских орденах, которое есть настоящее посвящение, включает совершение заупокойной службы над послушником, лежащим в гробу или распростертым под саваном между четырьмя свечами. После пения псалма „Помилуй мя“ он встает, обходит присутствующих, принимая поцелуй мира, и идет причащаться из рук аббата[7]. С этого дня он принимает новое имя, которое сохранит до смерти[8]».

[1] «Элевсинии» (Париж, 1903), с. 63.

[2] Там же, с. 62: «В некоторых частях Конго юноши, достигшие возраста, когда им пора стать мужчинами, притворяются, будто падают мертвыми. Колдуны-фетишисты уносят их в лес, где они проводят несколько месяцев, иногда несколько лет; потом они возвращаются в свои семьи, но должны вести себя так, словно совсем забыли свою прежнюю жизнь, включая язык и привычку самим принимать пищу. Их приходится воспитывать заново, как новорожденных». Ср.: У. Г. Бентли, «Жизнь на Конго» (Лондон, 1887), с. 78 и сл.

[3] Апулей, «Метаморфозы», XI.

[4] «Свод латинских надписей», т. VI, с. 97, № 510.

[5] «Священные книги Востока», т. XLIV, с. 86 — 90. Быть может, позволительно сопоставить с этим обычаем другой обычай, о котором упоминает доктор Бадж: говоря об одном доисторическом способе погребения в Египте, он пишет («Египетские представления о загробной жизни», с. 162 и сл.): «Их хоронят в положении ребенка во чреве матери, и мы, пожалуй, вправе видеть в этом обычае символ надежды на то, что, как ребенок из этого положения рождается в мир, так и усопший родится в жизнь мира загробного… Египтяне продолжали мумифицировать своих мертвых не потому, что верили, будто их физические тела восстанут вновь, а потому, что хотели, чтобы из них „проросло“ или „пустило ростки“ духовное тело, и притом по возможности — так, по крайней мере, кажется — в форме тела физического».

[6] Рим. 6, 4; Кол. 2, 12: «Быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых».

[7] «Бенедиктинский церемониал», в «Словаре католического богословия» (Париж, Гом, 1863), т. XIX, с. 184, 185.

[8] См. также Дитерих («Литургия Митры», с. 158 — 161, 166, 175) и приводимые им авторитеты (например, Фрэзер, «Золотая ветвь», III, 442 и сл.; Кодрингтон, «Меланезийцы», 39) о широком распространении среди первобытных, равно как и среди цивилизованных народов, этого взгляда на посвящение (будь то посвящение в возрасте зрелости или в иное время) как на смерть (которую послушник изображает) и новое рождение, за которым часто следует наречение нового имени. Когда обрядовая смерть принимает форму действительной потери сознания, средством обычно служит одурманивающий напиток. Я бы предположил, что питье воды Леты в греческой мифологии душами, которым предстоит вновь родиться во плоти, берет начало в этом обычае давать одурманивающий напиток тем, над кем совершаются обряды посвящения и кто «умирает, чтобы жить». «Для всех греческих мистерий, — говорит г-н А. Лэнг („Гомеровские гимны“, с. 98), — можно найти удовлетворительную параллель у дикарей. Они проистекают прямо из человеческой природы: из желания поставить обычаи, обязанности и запреты под божественное покровительство; из потребности укрепить их, а с ними и влияние старейшин, мистическими санкциями; из потребности закалять и испытывать юношей пробами силы, умения хранить тайну и стойкости; из магического изгнания враждебных влияний; из симпатической магии раннего земледелия; из наблюдения над процессами природы, понимаемыми как личные; и из догадок, предположений,

видений и снов о судьбе странствующей души на ее пути к конечному пристанищу».

Место Леты в мифе об Аридее-Феспесии трудно определить; но это, очевидно, место, куда души приходят, спускаясь из эфирных и воздушных областей, и лежит оно где-то между этими областями и Землей. Листва и цветы этого места напоминают нам земной рай на полпути между небом и Землей, куда Данте помещает поток Леты. Впрочем, все описание Плутарха отражает учение, которое мы позднее находим у Плотина и других философов неоплатонической школы, — учение о Зеркале и Чаше Диониса, — и его нельзя по-настоящему согласовать с таким описанием реки Леты, какое дано в мифе об Эре. В одном, однако, оба описания, по-видимому, сходятся: место Леты не под землей.

Чаша — оракул Ночи и Луны, при котором сидят три демона, смешивая сны, — это, я думаю, сама Луна, выше которой душа Аридея-Феспесия подняться не может, потому что ее неразумная часть все еще пребывает в теле на Земле. Как мы узнаем из сочинения «О лике, видимом на диске Луны»[9], эта часть, так же как и разумная, по смерти тела на Земле поднимается до Луны; и лишь когда на Луне совершится смерть неразумной части, разумная часть может подняться к своему исконному дому — Солнцу. Итак, разумная часть души Аридея-Феспесия приближается к Луне, но не может миновать ее и лишь издали видит славу истинных Дельф, вечных в небесах, — Солнца, престола Аполлона, обители Разума. Орфей, когда пошел искать Эвридику, дошел, как сказано Аридею-Феспесию, только до оракула снов, то есть до Луны. Небесная, или астрономическая, эсхатология, заступившая у Плутарха место земной, обращает, как мы видим, *катабасис Орфеос*, нисхождение Орфея, в *анабасис*, восхождение[10].

[9] Гл. 28 — 30.

[10] Г-н Артур Фэрбенкс («Классическое обозрение», ноябрь 1901 г.), толкуя Софокла, «Аякс», 1192, и приводя Еврипида, «Елена», 1016, 1219, фрагм. 971, «Просительницы», 1140, связывает вознесение душ в эфир с обычаем сожжения мертвых.

Муки Ада, или Чистилища, описаны в мифе об Аридее-Феспесии с почти дантовской силой; в самом деле, три озера и обращение с душами в них являют картину ужаса, которую трудно было бы превзойти в литературе. Но где находится место этих мук? Под Землей? Думаю, нет. Следующее место из сочинения «О лике, видимом на диске Луны» кажется мне решающим в пользу того, чтобы поместить эти муки в нижней области воздуха: «Всякой душе, лишенной ли ума или наделенной умом, по выходе из тела суждено блуждать в области между Землей и Луной, но неравное время: неправедные и невоздержные несут кару за свои преступления, а добрые должны провести некий положенный срок в самой тихой части воздуха, которую называют Лугами Аида, — столько, сколько нужно, чтобы очиститься и выдохнуть из себя скверны, идущие от тела как от дурной причины»[11]. Вывод, следующий из приведенного места, подтверждается, по-видимому, и тем местом в начале мифа об Аридее-Феспесии, где души видны поднимающимися, как пузыри, — души всякого рода, добрые, дурные и ни те ни другие, причем каждый род отличен своим цветом; а пропасть, *хасма*, которую Тимарх видит в мифе из сочинения «О демоне Сократа», он видит тогда, когда Земля уже скрылась у него из виду: это место мучения — кипящая бездна воздуха (как я думаю), на поверхности которой видны плавающие полупогруженные души, подобные звездам или блуждающим огонькам[12]. Вместе с тем надо признать, что способность Плутарха зримо представлять место не столь ясна и отчетлива, чтобы не

оставлять сомнений насчет того, где расположено его место мучений: оно, в конце концов, может оказаться и подземным, а не воздушным; я, однако, склонен думать, что он, следуя несомненному образцу[13], делает его воздушным — что он помещает всю эсхатологическую драму — Ад, Чистилище и Рай — в воздух и эфир.

[11] Плутарх, «О лике, видимом на диске Луны», 28.

[12] «О демоне Сократа», 22.

[13] См.: Роде, «Психея», II, 319, прим. 4, где упомянуто стоическое учение о легкости души как несовместимое с ее *катабасис*, нисхождением, и в подтверждение приведен Секст, «Против физиков», I, 71: «ибо нельзя даже предположить, чтобы души неслись вниз: будучи тонкочастными, они скорее легко возносятся в верхние места». См. выше о том, как автор «Книги тайн Еноха» помещает Ад на третьем небе.

Есть и еще одна любопытная черта, которую следует отметить в связи с мифом об Аридее-Феспесии, — замечательно развитая способность зримо представлять цвет, о которой он свидетельствует. Эффекты света, блеска и цвета постоянно обращены к нам. Зато, с другой стороны, способность зримо представлять место и форму кажется недостаточной или, во всяком случае, развитой не в равной мере со способностью представлять цвет. Другой великий эсхатологический миф Плутарха — миф из сочинения «О демоне Сократа» — также свидетельствует о высокоразвитой способности представлять цвет при, во всяком случае, сравнительно слабой способности представлять место и форму[14]. Высокоразвитая способность зримого представления обоих родов — и цвета, и формы — поистине редкий дар. Данте обладал им. Место и форма столь же отчетливы в «Аде» и «Чистилище», сколь великолепны свет и цвет в «Рае». Платон представляет место и форму с большой

отчетливостью, но, я думаю, не с той убедительной отчетливостью, что Данте: отвлеченный мыслитель соперничал в Платоне с поэтом в гораздо большей мере, чем в Данте. В способности же представлять цвет Данте намного превосходит Платона; а сравнивая в этом отношении Платона и Плутарха, я бы сказал, что последний, во всяком случае, дает больше свидетельств обладания этой способностью, чем первый. Замечательным цветовым эффектам мифов из сочинений «О демоне Сократа» и «О позднем возмездии божества» мы можем противопоставить из мифов Платона лишь гораздо более обыкновенные эффекты: описание пестрой Земли, видимой сверху, в мифе «Федона», цвет Стигийской области в том же мифе, радужный столп в мифе об Эре и некоторые общие световые эффекты, переданные словами там и сям в мифе «Федра». Здесь не место разбирать вопрос об отношении высокоразвитой способности представлять цвет и высокоразвитой способности представлять форму друг к другу и к другим способностям у человека науки и у поэта соответственно. Это предмет, имеющий особую важность для психологии поэтического темперамента и заслуживающий в этой связи большего внимания, чем ему до сих пор уделялось; хотя неоценимую услугу в закладке основания, с которого должно начинаться всякое такое специальное исследование, уже оказал г-н Ф. Гальтон в своих «Исследованиях человеческих способностей и их развития» (1883), к которым я и отсылаю теперь читателя.

[14] Этот миф приведен ниже.

VI

Гэ апо Мусон катокохе те кай мания — одержимость и неистовство, что от Муз[15]

[15] «Федр», 245 а: «Третий род одержимости и неистовства — от Муз: охватив нежную и нетронутую душу, пробуждая ее и приводя в вакхическое исступление в песнях и иной поэзии, оно украшает бесчисленные деяния древних и тем воспитывает потомков. Кто же без неистовства Муз подходит к дверям поэзии, уверенный, что станет достаточным поэтом благодаря одному искусству, тот и сам несовершенен, и поэзия его, поэзия здравомыслящего, меркнет перед поэзией неистовых». В связи с этим следует читать «Иона» Платона: это исследование о «поэтическом вдохновении».

Во вводной части этой работы утверждалось, что поэт исполняет свое существенное назначение как поэт лишь постольку, поскольку он пробуждает в своем пациенте трансцендентальное чувство, и что он достигает этого, вызывая в нем состояние сновидческого сознания. Для этого состояния, как его вызывает поэт, характерно то, что оно не длится сколько-нибудь заметное время, а принимает форму прерывистых, время от времени повторяющихся провалов посреди бодрствующего сознания, которое поэту тоже надлежит — но лишь как искусному мастеру, а не как вдохновенному поэту — снабжать подходящими предметами. Как мастер поэт должен владеть умением рассказать историю — в повествовательной ли, в драматической или в лирической форме, правдивую или вымышленную, — которая была бы интересна бодрствующему сознанию именно как история, которая сильно затрагивала бы нашу природную любовь к «антропологии» и другие обычные чувства человеческого сердца. Интересная история с ее обращением к нашим обычным чувствам составляет как бы тело поэмы и занимает в ней большое место:

Не хотела она лэрда из низин,
Не хотела быть английской леди,
А ушла с Дунканом Грэмом,
И он укутал ее в свой плед.

Это «то, о чем поэма», — ее предмет, ее тело, — и оно всегда с нами. Но душа — сама поэзия поэмы — постигается лишь в те мгновения, когда обычные чувства — удивление, любовь, жалость, страх, любопытство, веселье, — пробужденные художественной обработкой предмета со стороны мастера, получают фантастическое удовлетворение, как во сне, от какого-нибудь образа, представленного или подсказанного, или от какого-нибудь таинственного знамения в слове, обороте или кадансе. Именно в том, что он дает такое удовлетворение природным чувствам, которые его искусство пробудило в его пациенте, поэт и являет свой гений в отличие от своего искусства. Его дар — своего рода *мантике кат' гюпнон*, прорицание во сне. Во сне какое-нибудь обычное ощущение — холода, жара или иного рода — дает начало объясняющей его веренице сновидений. Так и в уме поэта какое-нибудь обычное чувство, которое он, рассказывая свою историю, переживает живее других людей, внезапно выражает себя в каком-нибудь образе или ином представлении; и его читатель, в уме которого он своей историей уже пробудил то же чувство, приветствует этот образ или иное представление как выражающее это чувство — как облегчающее его тяжесть, как разрешающее его тайну, как оправдывающее его. Облегчение, разрешение, оправдание находятся во сне, фантастически; ибо образ поэта, порожденный в нем сновидческим сознанием, становится в пациенте поэта производителем такого состояния сознания, какое произвело этот образ в поэте. Случай этот подобен тому, как человек, подражая

внешнему выражению душевного состояния другого или сосредоточиваясь на нем, вызывает тем самым, по обратному действию, это состояние в себе самом.

Сновидческое состояние, вызванное в пациенте воздействием на его сознание образов и иных порождений сна, которые доставляет гений поэта, хотя и длится как сновидческое состояние лишь мгновение, оставляет, однако, после себя след, более или менее ощутимо сохраняющийся во всем последующем бодрствующем сознании; и если провалы в сновидческое состояние, вызываемые поэмой, часты, то этот след, сохраняясь в бодрствующем сознании, которое воспринимает предмет поэмы, становится все более и более впечатляющим. Этот след можно описать как чувство, будто ты только что побывал в некоем *даймониос топос*, чудесном месте, где хранятся истинные причины вещей, происходящих в этом мире обычного опыта, — в месте, где ты понимал значение этих вещей, хотя теперь и не можешь объяснить, что именно тогда понял. В мифе «Федра», где души на мгновение заглядывают за край космоса, в лежащую за ним *педион алетейас*, Равнину Истины, а затем опускаются в область чувственного, это чувство, «будто мы только что поняли истинное значение вещей», передано в картине.

Тем, кто обсуждает спорный вопрос «Что такое поэтическая истина?», я осмелюсь настойчиво указать, как важно не упускать из виду это «чувство, будто мы только что поняли истинное значение вещей», — чувство, которое, разумеется, испытывают едва ли не все, и притом совершенно независимо от влияния поэзии, хотя у тех, кто этому влиянию подвластен, оно вызывается и направляется столь искусно, что становится важной силой в их жизни. Когда толкователи «поэтической истины», начиная с Аристотеля, говорят нам, что она есть «всеобщее», что

«поэзия являет всеобщее», — от нас вовсе не требуют верить, будто у поэзии есть всеобщие положения (во множественном числе), подобные положениям науки, — начала, доставляемые поэзией, которые объясняли бы частные случаи или давали бы какое-то определенное руководство в отношении их, как, например, закон всемирного тяготения «объясняет» орбиты планет или хотя бы как «Основы политической экономии» дают руководство в частных случаях, возникающих по ходу дел. Если же толкователи «поэтической истины» не притязают на то, что «всеобщее» поэзии дает такое объяснение или такое руководство в подробностях, то чем, по их разумению, оно является и что оно делает?

Мне кажется, их толкование сводится к следующему. Всеобщее поэзии есть то, что делает для подробностей занимательного рассказа или картины поэта то же, что «знание Блага» делает для предметов поведения: оно — *гойон то фос*, как бы Свет, в котором они омыты и преображены, — атмосфера торжественного стихийного чувства, сквозь которую мы видим изображения поэзии, подобно тому как сквозь чувство долга мы видим представления общественной жизни — ее требования и соблазны. Если именно к этому сводится учение о «всеобщем поэзии», как его излагали писавшие об этом предмете, то я с ними совершенно согласен. Я лишь пересказываю их учение другими словами, когда излагаю собственный взгляд так: «всеобщее поэзии» постигается нами тогда, когда, вступив по мановению поэта, нашего *мюстагогоса*, в обширную страну чудес сновидческого сознания, мы вскоре возвращаемся оттуда в бодрствующий мир его занимательного рассказа и снова видим его подробности глазами выходцев с того света, которым теперь ведом их тайный смысл, — или, вернее, ведомо, что тайный смысл у них есть, — что здесь, в

мире наших обычных наблюдений и чувств, они представляют истину более глубокого порядка действительности. Так и Платон[1] хочет, чтобы его Стражи верили, будто частные события их здешней жизни — лишь отображения-двойники того, что совершается в настоящей жизни позади: Стражам следует сказать, что «их юность была сном», что им лишь казалось, будто их воспитывают здесь, а на самом деле все это время их ваяли и вскармливали в ином месте — в лоне их Матери-Земли.

[1] «Государство», 414.

Да не поймут меня превратно. Я не умаляю значения всего того в поэзии, что обращается к нашей любви к «антропологии». «Одиссея» должна быть занимательна так же, как, скажем, занимательны «Плавания Колумба»; песни Бернса и Гете должны быть занимательны так же, как занимательны для всех нас в нашей собственной жизни и в жизни наших соседей те обычные чувства и переживания, которые в них выражены. Тщательная обрисовка характеров, живописное изображение людей такими, какими они предстают глазу в своем окружении, драматическое представление их дел и судеб, описание мира природы, особенно как поприща человеческих приключений и раздумий, — все это поэт должен давать, каждое на своем месте; но это то, что я назвал Телом поэзии, — это вещество, которое одушевляет Душа поэзии. Вещество это, конечно, должно быть занимательно для бодрствующего сознания, если ему предстоит быть одушевленным; но оно вполне может быть занимательным, не будучи одушевленным. Одушевление, как я доказывал, если уж приходит, то приходит из сновидческого сознания. Душа поэзии постигается в ее Теле в тот миг, когда мы пробуждаемся от «сна поэта» и вдруг видим, как мимолетные лица и события его

занимательного рассказа остановлены в своем бегстве во времени, словно «узор из мраморных мужей и дев» на греческой урне, и стоят недвижно, под знаком вечности, как символы — чего? — вечных истин, смысла которых мы теперь не можем припомнить; но мы знаем, что они непреложны и хранятся в том ином мире, откуда мы только что вернулись.[2]

[2] См. Плотин, «Эннеады», VI, 9, 9 и 10: говоря о возвращении из экстатического состояния к обычному сознанию, он пишет: «трудно изъяснить это зрелище» (то, что было видено в экстатическом состоянии). «Ибо как возвестить о нем как о другом тому, кто, созерцая его, видел его не другим, а единым с собою?»; и см. ниже, где утверждается, что чувство «единства с миром» есть именно то, что переживается, когда великая поэзия действует с наибольшей силой.

Могут возразить, что «поэтическую истину» ценят недостаточно высоко, когда ее «всеобщее» отождествляют со «смутным чувством» некоего необъяснимого значения, присущего предметам и чувствам из круга обычного опыта, которые поэт выводит перед нами в своем рассказе. Против взгляда, низводящего ее «истину» до столь низкого, как может показаться, уровня — до чувства «неразумной части души», можно выставить тот очевидный факт, что поэзия «возвышает» жизнь людей. На это возражение я ответил бы, сославшись на сказанное мною об отношении сознающего Я бодрствующего опыта — Я чувствующего и разумного — к Я сновидческого сознания, а обоих их — к бессознательному Я «растительной части души», в котором они коренятся. Растительная часть, доказывал я, есть то начало в нас, которое вдыхает в сознательную жизнь то, что служит основанием поведения и (когда мы обращаемся к умозрению) началом и концом метафизики, — ту веру в действительность и благо, в силе которой мы пробиваемся вперед, ища все новых переживаний и приключений. Поэтому я нисколько не умаляю «всеобщего поэзии», если приписываю его

вдохновению этого основного начала, дающего о себе знать в сознании — не в обычной форме подразумеваемой веры в ценность жизни, а менее обычным образом, как сновидческое созерцание основания этой веры. Метафизика слишком часто застаешь за попыткой изложить такое основание, которое было бы ясно рассудку; он забывает, что

> *Безымянного ты доказать не можешь,*
> *Не можешь доказать и мир, в котором движешься,*
> *Ибо ничто, что стоит доказывать, не доказуемо,*
> *Но и не опровержимо.*

Поэт поступает лучше: он вызывает сновидческое созерцание основания и оставляет нас с чудом этого видения, которое преследует наш ум, когда мы пробуждаемся, чтобы следить за подробностями его занимательного рассказа.

Но в каком же виде, спросят, это основание нашей веры является сновидческому сознанию? Оно является, ответил бы я, как «иной мир» — единый, неизменный, благой, засвидетельствованный одним быстрым актом совершенного созерцания как существующий за пределами, или, вернее, внутри того мира множественности, перемен и тревог, который представляют нам чувства и рассудок; и, подытоживая все, что я сказал в этом разделе и в других частях этой работы, я описал бы путь, которым поэт приводит нас к этому созерцанию, так.

Поэт посредством слов заставляет нас, своих пациентов, видеть те чудесные образы знакомых вещей человеческой жизни и опыта, которые видит он сам.[3] Мы видим его сон. Но через мгновение наш сон прошел, и мы видим очами бодрствующего ума те знакомые вещи, которые мгновение назад — или не века ли назад? — столь чудесно преображались перед очами ума

сновидящего. Отныне все изменилось. Какую бы частицу занимательной человеческой жизни и опыта ни взял поэт своим «предметом» — будь то положение, взывающее к нежному чувству, в любовной песне; действие, взывающее к жалости, страху, горю, смеху, нетерпеливому любопытству, в пьесе; мир природы, обращенный к нам как поприще человеческих приключений и раздумий, в стихотворении наблюдения и размышления, — какую бы занимательную частицу человеческой жизни и опыта ни представил нам поэт, она теперь и для нас уже не просто частное переживание. Теперь мы видим эту частицу обыденного опыта в оправе таинственного чувства. Когда мы пытаемся объяснить себе, что же это за таинственное чувство, способное столь чудесно преобразить частицу обыденного опыта, мы вынуждены заимствовать язык логики и говорить о нем как о «всеобщем»: «частное, — говорим мы, — уже не частное; оно несет образ всеобщего, отражает свет всеобщего». Но это так называемое «всеобщее» вовсе не понятийное порождение логического рассудка: логический рассудок, как и чувства, рассматривает мир как множество более или менее связанных между собою предметов, внешних ему самому; а это чувство, нашедшее на нас, есть чувство единства с миром. Это чувство единства с миром есть отражение в сознании состояния той бессознательной «растительной души» в нас, которая служит основанием нашей сознательной жизни; которая непрерывной своей деятельностью поддерживает прерывистые деятельности нашей сознательной жизни, и соотносит их, и вселяет в нас непобедимую веру в действительный мир, частью которого, или в единстве с которым, хорошо жить. Эта вера — тот материал, из которого мыслительная способность со временем строит свою несуразную «онтологию», или теорию действительного мира, в

котором и которому хорошо принадлежать, — теорию, сводящуюся к изготовлению задним числом доводов в пользу того, что трансцендентальное чувство, представляющее в сознании состояние бессознательной «растительной души» в нас, утверждает как свое первое начало: что позади, или, вернее, внутри временного мира частных предметов, явленного нам в жизни чувств и рассудка, — позади мира «явлений, которых мы никогда не сможем объяснить», и «страстей, о которых мы еще не составили ясных и отчетливых идей», — есть вечный мир, единый, неизменный, благой. Это тот мир, которому доверяет «растительная часть души»; и прочие «части», чувствующая и разумная, следуют за нею — со все большим колебанием и сомнением, по мере того как вступают в игру «высшие» действия сознания; но все же следуют:

[3] «Как самое простое и верное определение поэзии я хотел бы выставить следующее: она есть искусство приводить в игру воображение посредством слов» (Шопенгауэр, «Мир как воля и представление», т. II, с. 484). «Поэзия есть род учения, по большей части стесненный в словах, но в предметах раскованный и вольный; поэтому она относится к фантазии, которая обыкновенно измышляет и затевает вовсе неравные и недозволенные сочетания и расторжения вещей» (Бэкон, «О достоинстве и приумножении наук», кн. II, гл. 13).

> *Веди меня, о Зевс, и ты, Судьба,*
> *Куда бы ни было назначено мне вами;*
> *Я последую без промедления; а если не захочу,*
> *То, став дурным, последую все равно.*

Ощутить вдруг, что позади или внутри временного мира частных предметов непременно есть вечный мир, — значит пережить тот *катарсис*, который производит в нас поэзия — одна из многих сил.

Я хотел бы закончить этот раздел несколькими замечаниями о месте в поэзии, соответственно, стихотворной формы — мелодичной и ритмичной речи — и воображения, или изображения.

Если существенная задача поэзии как поэзии состоит в том, чтобы пробуждать трансцендентальное чувство, вызывая провалы в состояние сновидческого сознания, то нетрудно увидеть, что стихотворная форма помогает исполнению этой задачи. Стихотворная форма представляет песню и пляску — и то и другое есть естественное выражение тех видов того, что можно назвать эмпирическим[4] чувством, которые сильнее всего повлияли на развитие человека как общественного существа, и притом могущественно действует на них в ответ: сочувствие сородичам и товарищам, радость и печаль, любовь и ненависть, уверенность и страх, переживаемые каждым человеком вместе с прочими членами его племени.[5] Когда мы, люди цивилизованные, подпадаем под влияние стихотворной речи, нас в нашем уединении посещают как бы слабые тени тех действительных чувств, которые общественная песня и пляска выражали и укрепляли в первобытном человеке. Переживая эти чувства в таком призрачном виде, мы тем самым изымаемся из текущего мира действительных чувств, чувственных впечатлений и понятий рассудка и уносимся к пределам того мира сновидений, перенести нас в который — особое назначение поэта, дабы мы могли увидеть, всего на мгновение, создания, которыми он этот мир населил, а затем вернуться, окруженные атмосферой трансцендентального чувства, и увидеть в бодрствующем мире его занимательного рассказа двойники этих созданий, отражающие, каждый своим особым оттенком, торжественный свет этого чувства. Но так ли уж необходима стихотворная форма

для исполнения этого особого назначения поэзии? За ответом на этот вопрос я обращаюсь к великому поэту, величайшему, думаю, из всех, — судить ли его по силе пробуждать трансцендентальное чувство или по владению искусством стихосложения, — к Колриджу. «Сочинения Платона, — говорит он[6], — и епископа Тейлора, и „Священная теория“ Бернета неопровержимо доказывают, что поэзия высочайшего рода может существовать без размера и даже без тех предметов, которые отличают стихотворение»; и еще[7]: «Размер сам по себе есть просто возбудитель внимания… Я пишу размером, потому что собираюсь пользоваться языком, отличным от языка прозы». Свидетельство Вордсворта говорит о том же; но поскольку он, в отличие от Колриджа, не великий мастер стихосложения, его свидетельство, возможно, сочтут менее ценным. «Было показано, — говорит Вордсворт в предисловии ко второму изданию своих стихотворений (включающих „Лирические баллады“), — что язык прозы может тем не менее вполне подходить для поэзии; и прежде было утверждено, что значительная часть языка всякого хорошего стихотворения ни в чем не может отличаться от языка хорошей прозы. Мы пойдем дальше. Можно смело утверждать, что нет и не может быть никакого *существенного* различия между языком прозы и стихотворного сочинения… Я употребляю здесь слово „поэзия“ (хотя и вопреки собственному суждению) в противоположность слову „проза“ и как равнозначное стихотворному сочинению. Но в критику внесено много путаницы этим противопоставлением поэзии и прозы вместо более философского противопоставления поэзии и голого факта, или науки. Единственная строгая противоположность прозе — размер; да и это, по правде, не *строгая* противоположность, ибо строки и отрывки размера так естественно встречаются в прозе,

что избежать их было бы едва ли возможно, даже будь это желательно». Если этим свидетельством, как исходящим от того, кто не великий мастер стихосложения, пренебрегут, то следует, с другой стороны, помнить, что силой пробуждать трансцендентальное чувство Вордсворт равен Колриджу и часто пользуется этой силой посредством нарочито прозаической речи. Поэтому его поэзия, совершенно независимо от только что приведенного критического мнения, свидетельствует по меньшей мере в пользу того взгляда, что полное поэтическое действие может быть произведено там, где речь едва отличима от прозы.

[4] Осмелюсь говорить об «эмпирическом чувстве» в отличие от «трансцендентального чувства». У эмпирического чувства есть такие виды, как любовь, ненависть, страх, гнев, удивление; они четко отграничены друг от друга по своему роду и всегда переживаются каждый в определенном стечении обстоятельств или в отношении к какому-либо предмету, который по своему роду отграничен от других обстоятельств или других предметов. Поэтому эти виды чувства, как и вызывающие их предметы, входят в сознание, или привходят в него; они суть апостериорные данные сознания — получаемые опытным путем. Но трансцендентальное чувство — вера в ценность жизни — не есть данное сознательного опыта, как тот или иной вид эмпирического чувства; оно не просто привходит или входит в сознание; оно уже заключено в сознании; оно — априорное условие сознательной деятельности; не будь его у нас, мы не вынесли бы жизни и не стали бы искать апостериорных данных, из которых складывается содержание жизни.

[5] «Кружась в общей пляске, двигаясь и распевая в согласии общего труда, творцы самой ранней поэзии вложили в нее те начала, без которых она не может процветать и ныне… Из изучения поэтических начал ясно, что поэзия в широком смысле не есть естественное побуждение человека просто как человека. Его ритмические и родственные им инстинкты, скрытые в одиноком состоянии, находили себе свободный простор лишь в условиях общинной жизни и как могущественные силы в созидании общества». — Гаммер, «Начала поэзии» (1901), с. 473. В книге профессора Гаммера я нахожу многое, с чем могу согласиться; но думаю, что он (вместе со многими другими) ошибается, делая стихотворную форму *существенной* для поэзии.

[6] Колридж, «Литературная биография», гл. XIV.

[7] Колридж, указ. соч., гл. XVIII.

Взгляд, которого держатся Колридж и Вордсворт[8], по-видимому, не считается правоверным. Новейшие критики поэзии в большинстве своем склоняются к тому мнению, что стихотворная форма есть *существенное условие* самого существования «поэзии».[9]

[8] А также Шелли, «Защита поэзии»: «Различение поэтов и прозаиков — пошлое заблуждение».

[9] Собрание мнений об этом предмете, думаю, почти полное и, бесспорно, несколько обременительное из-за нередко весьма мелких отмеченных в нем расхождений, можно найти в труде профессора Гаммера «Начала поэзии» (1901); см. также: профессор Бутчер, «Теория поэзии и изящного искусства у Аристотеля», с. 143–147, и примечание г-на Адама к «Государству», 601 b, 9. И Платон, и Аристотель считают главным в поэзии *мютос*; *метрон* — подсобен: см. «Федон», 61 b, и «Поэтику», 1451 b 29, приведенные г-ном Адамом.

Так вот, различие между самим великим поэтом и критиками поэтического искусства, которые не суть и не притязают быть великими поэтами или даже вообще поэтами, представляется мне достойным определения; и я осмелюсь определить его так.

Великий поэт, такой как Вордсворт или Колридж, так поглощен целью поэзии, что пользуется средствами, мало задумываясь о том, что они такое сами по себе. Критики поэзии, напротив, даже когда наделены личным чувством цели поэзии, склонны, как критики, принимать эту цель за данность и посвящать все свое внимание весьма занимательному предмету — средствам, которыми она достигается. Они полагают, что великий поэт, разумеется, производит «поэтическое действие»; но, не дорожа этим действием как личным переживанием, которое принимают с неубывающим изумлением и радостью всякий раз, как читают его стихи, они склонны в своем качестве критиков терять его из ясного виду, а затем принимать за часть его нечто совершенно от

него отличное — простое эстетическое действие, производимое мелодией и ритмом, которые, бесспорно, присутствуют в большинстве случаев, где есть поэзия. Эта ошибка, осмелюсь думать, таится в следующем определении «поэзии», которое можно принять за выражение взгляда обширного и в некоторых отношениях достойного разряда критиков — тех, на кого произвела впечатление «необходимость рассматривать литературу как материал науки»: «Поэзия есть литература, обычно обладающая высокой степенью человеческого интереса, которая сверх своего человеческого интереса имеет в себе добавочный эстетический интерес», то есть обращается к «эстетическому чувству ритма».[10] Здесь, быть может, «*высокий* человеческий интерес» — хотя о нем и сказано, что он присутствует лишь «обычно», — означает цель поэзии, как ее понимают Вордсворт и Колридж; но достижение этой цели ставится в полную зависимость от успешного обращения к эстетическому чувству ритма — стихотворная форма объявляется безусловно необходимой для исполнения существенной задачи поэзии. Более того, связь между «размером» и «поэзией» мыслится столь жизненно важной, что нас просят смотреть на ритмическое строение речи лишь как на внешнюю форму «ритмического строения представлений»: не может быть поэзии там, где нет не только ритмического строения речи, но и ритмического строения представлений.[11]

[10] Марк Г. Лидделл, «Введение в научное изучение английской поэзии» (1902), с. 72 и 65. См. также: Гаммер, указ. соч., гл. II, «Ритм как существенный факт поэзии».

[11] Лидделл, указ. соч., с. 145.

Утверждая, что не только «интерес стихотворной формы»[12] — успешное обращение к эстетическому чувству ритма — не

составляет никакой части истинного поэтического действия, но и что стихотворная форма не существенна даже как средство для произведения истинного поэтического действия, я, разумеется, готов признать, что, когда стихотворной формы нет, поэтическое действие производится с большим трудом, чем когда она есть; ибо обращение к Я сновидческого сознания тем слабее, что делается одними лишь картинами сновидения, без помощи зарождающегося волнения, которое сопутствует подразумеваемым песне и пляске. Но картин сновидения, навеянных самой простой прозой, часто, смею утверждать, достаточно и самих по себе, чтобы создать среду, в которой можно пережить истинное поэтическое действие. Это можно было бы обильно показать на примере исландских саг. С другой стороны, часто бывает, что разрушение стихотворной формы при нетронутых картинах сновидения разрушает эту среду: забавный пример этого дает нам Платон в «Государстве», 393 e и далее, где «Илиада», I, 17 и далее, переложена прозой; и, как спрашивает профессор Гаммер[13]: «Что осталось бы в прозе, в любой прозе, от гетевского „Над всеми вершинами — покой“?» От *этого стихотворения*, конечно, ничего, ибо его первоначальная речь стихотворна. Но, смею утверждать, есть стихотворения, первоначальная речь которых не стихотворна. Из того, что стихотворение, изначально сложенное в стихотворной форме, губится как стихотворение переводом в прозу, вовсе не следует, будто «проза» невозможна как первоначальная форма, в которой может быть сложено стихотворение. «Нет для историка верного мерила, кроме этого мерила ритма», — говорит профессор Гаммер.[14] Это грубое мерило — удобное, пожалуй, для целей историка; но изучающий философию не может признать за ним никакой ценности для своих собственных целей.

[12] Указ. соч., с. 74.

[13] Указ. соч., с. 49.

[14] Указ. соч., с. 49, 50.

Итак, я отнес бы стихотворную форму, наряду с занимательным рассказом и искусной словесной живописью, к числу частей — важных, но не безусловно необходимых — той среды, в которой гений поэта находит возможность произвести поэтическое действие в своем пациенте; само же это действие, разумеется, есть нечто по существу отличное и от интереса, испытываемого к рассказу, и от особых волнений, пробуждаемых его событиями и картинами, и от того *пафоса*, который вызывается (быть может, прежде всего в голосовых связках[15]) ритмом и мелодией слов, произносимых вслух или про себя. В среде образов и волнений, созданной рассказом или описанием поэта, особенно когда они облечены в мелодичный язык[16], пациент поэта готов пережить, когда наступит «психологический момент», ту внезапную вспышку трансцендентального чувства, в которой, как я утверждаю, и состоит сущность поэтического действия.

[15] «Я полагаю, что при внимательном самонаблюдении многие люди, „имеющие слух к стиху“, признают, что существенная часть поэтического возбуждения заключалась в едва заметных изменениях напряжения мышц горла» (Майерс, «Человеческая личность», т. I, с. 102). Признаюсь, я с большим удивлением нахожу Майерса среди тех, кто делает ощущение зарождающейся мелодичной речи в голосовых связках *существенным условием* переживания поэтического действия.

[16] Г-н У. Б. Йейтс в своей книге «Идеи добра и зла», с. 16, излагает прелестную мысль о «стихах, произносимых под арфу».

Осмелюсь думать, что преувеличенное значение, придаваемое стихотворной форме как *существенному условию* поэтического действия, повинно в сравнительно скудном внимании, которое новейшие писатели о природе поэзии уделяли громадной роли,

какую играет изображение, просто как изображение, в создании того, что я назвал поэтической средой, чтобы отличить ее от поэтического действия. Греческое отождествление *поиесиса* с *мимесисом*, мне кажется, содержит самую суть дела, если понимать под *мимесисом* создание поэтической среды, а *катарсис* (как он выступает в «Поэтике» Аристотеля) принимать за поэтическое действие — вспышку трансцендентального чувства в этой среде.

Поэтическая среда, как я доказывал на протяжении всей этой работы, есть состояние сновидческого сознания — не отрезанное, правда, от бодрствования, как во сне, но сопутствующее ему или вставленное в него. Читая или слушая поэзию, мы пребываем в сне наяву. Мы, правда, сознаем «действительные вещи» этого мира вокруг нас; и все же мы в ином мире — мире не «действительных вещей», а изображений, подражаний, картин, отражений. Эти отражения похожи на «действительные вещи» — и все же совсем от них отличны, так же отличны, как перевернутые деревья в пруду отличны от настоящих деревьев, отражением которых они служат. Отражения поэзии, как и отражения пруда, — в ином мире. Что они значат? Они прекраснее «действительных вещей» этого мира. Значит, «действительные вещи» не могут их объяснить. Они, наверное, копии «вечных вещей», существующих где-то. Где? Таково рассуждение и такова последняя *апория*, или тупик, сновидческого сознания, которое поэт может вызвать в своем пациенте одним лишь изображением. Иногда пациент не идет дальше *апории*, или тупика; иногда же — и это значит пережить истинное поэтическое действие — тупик на мгновение размыкается, *апория* разрешается быстрым актом созерцания — слишком быстрым, увы, чтобы открывшаяся истина удержалась в памяти:

Видит ее такой, что, когда он о ней мне сказывает,
Я его не понимаю — так тонко он говорит
Скорбящему сердцу, что заставляет его говорить.[17]

[17] «Новая жизнь», сонет XXV.

Я говорил о предметах, отраженных в пруду. Чувство, которое вызывают такие отражения, очень близко, думаю, к тому, которое вызывает поэтический *мимесис*. Призраки действительных вещей в воде, в живописи, в словесной живописи располагают к чувству, что есть «иной мир». Они видны в странном свете и воздухе, и, пока мы на них смотрим, мир бодрствующего опыта отступает, и мы переходим в страну грез — как бывает порой тихим осенним вечером, когда мы видим знакомые дома и деревья очерченными на чистом небе, словно вещи на картине, на которую мы теперь смотрим впервые, с изумлением и с жутковатой догадкой.

То, как Шелли передает чувство, вызываемое отражениями в воде, заслуживает внимательного рассмотрения как запись великого поэта о переживании, которое близко родственно, если не тождественно, тому, что производит поэтическое «подражание», или «изображение». Я заканчиваю этот раздел, приводя его строки[18] как ответ — не менее ценный оттого, что сам поэт не думал давать ответ, — на вопрос: какова цель поэзии и как служит этой цели подражание?

[18] «Воспоминание».

Мы помедлили у прудов, что лежат
Под сенью лесных ветвей;
Каждый казался маленьким небом,
Поглощенным миром внизу, —

Твердью пурпурного света,
Что покоилась в темной земле,
Беспредельней, чем глубина ночи,
И чище, чем день, —

Где росли прекрасные леса,
Как в вышнем воздухе,
Совершеннее и обликом, и цветом,
Чем те, что раскинулись там.

Там лежали поляна и соседний луг,
И сквозь темно-зеленую чащу
Белое солнце мерцало, как заря
Из пятнистого облака.

Отрадные виды, что в нашем верхнем мире
Никогда не увидеть ясно,
Отображала любовь воды
К тому прекрасному зеленому лесу.

И все внизу было пронизано
Элисийским сиянием,
Воздухом без дуновения,
Более мягким днем внизу.

VIII

ДВА МИФА «ПИРА»

✦

Связь с диалогом

Предмет «Пира», как и родственного ему диалога «Федр», — любовь.

Предмет этот рассматривается с разных точек зрения в речах, которые одна за другой произносят участники пира в доме трагического поэта Агафона: Федр, Павсаний, Эриксимах, Аристофан, сам Агафон, Сократ, пересказывающий беседу Диотимы, женщины из Мантинеи, и, наконец, Алкивиад.

Две из этих речей — речь Аристофана и речь Диотимы в пересказе Сократа — суть мифы.

Миф, рассказанный Аристофаном

«Пир», 189 c — 193 d

Люди, мнится мне, вовсе не постигли силы Любви; ибо если бы постигли, то воздвигли бы ему величайшие храмы и величайшие алтари и приносили бы ему величайшие всесожжения; ныне же не воздается ему никаких подобных почестей — почестей, подобающих ему превыше всех прочих богов; ибо он из всех них более всего любит людей; он помощник роду человеческому и наш врачеватель там, где исцеление приносит величайшее

счастье. Итак, я постараюсь наставить вас в его силе, а вы научите других.

Прежде должно поведать, какова природа человеческая и каковы ее страдания.

Природа человеческая изначально была не такова, какова ныне, но иная; ибо, во-первых, было у людей три пола — не два, как теперь, мужской и женский, но и третий сверх того — общий, составленный из обоих. Самый этот пол совершенно исчез, и осталось от него лишь имя — «мужеженщина», да и то как бранное слово. Во-вторых, всякое человеческое существо было целиком округло, так что спина и бока составляли один круг; и было у него четыре руки и столько же ног, и два лица, во всем подобных одно другому, на круглой шее; а над этими лицами, обращенными в противоположные стороны, — одна голова; и четыре уха; и два срамных уда; и все прочие части по тому же образу; и ходили эти люди прямо, как и ныне люди ходят, куда бы ни пожелали; а когда хотели идти поспешно, то быстро катились колесом, отталкиваясь всеми восемью членами, подобно акробатам, что кувыркаются через голову, вращая ногами в воздухе.

Полов же было три, и таковы они были потому, что мужской пол произошел вначале от Солнца, женский — от Земли, а причастный обоим — от Луны, ибо Луна причастна и Солнцу, и Земле; оттого и сами они, и способ их передвижения были круговыми, по подобию их родителей; и были они страшны силою и мощью, и сердца их возгордились, и они посягнули на богов; ибо то, что Гомер повествует об Эфиальте и Оте, повествуется и о них — будто они покусились взойти на небо, дабы наложить руки на богов.

И вот Зевс и прочие боги держали совет, как им поступить, и пребывали в недоумении; ибо не хотели они истребить их, как истребили гигантов перунами, и вовсе извести людей с лица земли, — тогда прекратились бы и почитание, и жертвы, которые люди воздают богам; но не хотели и попустить им пребывать в беззаконии. Наконец, после долгого раздумья, Зевс измыслил то, что последует, и сказал: «Нашел я, мнится мне, способ и сохранить людей живыми, и сделать их слабее, так что они оставят свое нечестие: рассеку я каждого из них надвое; и так станут они слабее, а вместе и полезнее для нас, ибо число их умножится; и будут они ходить прямо, на двух ногах; а если увижу, что они снова ведут себя строптиво и не желают жить мирно, то рассеку их еще раз надвое, — сказал он, — чтобы прыгали они на одной ноге».

Сказав так, он тотчас принялся рассекать людей надвое, как рассекают яблоки, чтобы засолить их впрок, или как режут яйца волосом; и каждого, кого рассекал, он передавал Аполлону и повелевал ему повернуть лицо и половину шеи в сторону разреза, дабы человек, взирая на него, вел себя пристойнее; повелел он Аполлону исправить и прочие части. И Аполлон повернул лицо и стянул кожу со всех сторон к тому месту, что ныне зовется животом, как стягивают кошель, а единственное оставшееся отверстие завязал и закрепил посреди живота — это то, что ныне зовут пупом; и, разгладив повсюду прочие складки, он вылепил грудь орудием, подобным тому, каким сапожники разглаживают складки кожи на колодке; немногие же складки оставил он около самого живота и пупа, дабы были они памятью о том, что совершилось в древности.

Когда же первоначальное существо было рассечено надвое, каждая половина, томясь по другой половине, устремлялась к ней, и они обвивали друг друга руками и сплетались друг с другом,

жаждая срастись в одно существо; и стали они умирать от голода и от недостатка всего прочего, что человеку надлежит добывать себе, ибо ни одна не хотела ничего делать порознь с другой; а когда одна из половин умирала и другая оставалась, то оставшаяся бродила в поисках иной половины, и когда встречала половину той, что прежде была женщиной, — эту половину мы ныне зовем женщиной, — или половину того, что было мужчиной, то прилеплялась к ней; и так они погибали. Тогда Зевс сжалился над ними и измыслил новое средство: он переместил их срамные части наперед, — ибо прежде срамные части были у них на внешней стороне тела, и они совокуплялись не друг с другом, а с землею, как цикады. Итак, он изменил их и сделал так, чтобы они совокуплялись друг с другом, дабы, если мужчина встретит женщину, было бы продолжение рода, а если мужской пол встретит мужской, было бы насыщение, и на том был бы конец, и оба обращались бы к иным делам и пеклись бы о них. Вот с каких давних времен насаждена в нас любовь друг к другу, которая возвращает нас в первобытное состояние, силится из двух сделать одно и исцелить разделение природы человеческой. Итак, каждый человек есть лишь половинка, рассеченная плашмя, подобно камбале, и всегда ищет он свою половинку.

Те, что суть половины той составной природы, которая звалась тогда мужеженщиной, принадлежат к тому роду, из коего происходит большая часть прелюбодеев; того же рода и женщины, вожделеющие к мужчинам и прелюбодействующие. Те же женщины, что суть половины целого, бывшего женщиной, мало внимают мужчинам, но скорее обращаются к дружбе с женщинами; а те мужчины, что суть половины целого, бывшего мужским, влекутся к мужскому полу: пока они отроки, они, будучи долями мужского, любят мужчин и находят радость в дружбе с

мужчинами; и это лучшие из всех отроков и юношей, ибо они по природе своей мужественнее всех. Иные, правда, говорят, что они бесстыдны; но в том говорят ложно, ибо делают они это не от бесстыдства, а от отваги и мужественности, что в них есть и о которых свидетельствует их облик. Потому-то и приветствуют они радостно подобное себе; а что сказанное мною о них истинно, показывает последующее: ибо впоследствии, возмужав, лишь они одни из всех людей восходят к правлению делами государственными. Когда же они возмужают, то берут себе в товарищи юношей, и природа не склоняет их к браку и рождению детей; лишь закон понуждает их к тому, — ибо они довольны проводить жизнь друг с другом, не вступая в брак, любя друг друга и всегда приветствуя природу, родственную своей.

И вот, когда такой человек встретит именно того, кто есть его собственная половина, тогда обоих объемлет великое изумление дружбы, родства и любви, и они не хотят разлучаться друг с другом — нет, ни на мгновение. Это те, что всю жизнь свою проводят вместе, но не могли бы и сказать, чего желают они получить друг от друга, — ибо, конечно, не утоление плотского вожделения есть предмет всего этого великого стремления; нет, ясно, что душа каждого желает чего-то иного — чего-то такого, чего она не может высказать, но, смутно угадывая, делает своею целью. И если бы Гефест предстал пред ними двумя с орудиями в руках и вопросил бы их: «Чего, о люди, желаете вы получить друг от друга?» — и когда бы они не смогли ответить, вопросил бы снова: «Не того ли вы жаждете — так соединиться друг с другом, чтобы ни днем, ни ночью не разлучаться вам? Если этого вы жаждете, я расплавлю и сплавлю вас воедино, так что, хотя вас двое, вы станете одним и, доколе живы, будете оба жить одною общею жизнью, а когда умрете, будете там, в Аиде, одним

мертвецом, а не двумя: смотрите же, ради того ли вы любите и в обретении ли этого все ваше желание», — то мы хорошо знаем, что не нашлось бы никого, кто сказал бы на это «нет» или выказал бы желание чего-либо иного; напротив, каждый подумал бы, что обещанное сейчас — то самое, чего он всегда желал, хотя и не ведая того: соединиться с любимым и сплавиться с ним воедино, так чтобы двое стали одним. Причина же тому та, что изначальная наша природа была такова, что мы были одним целым.

Итак, любовью зовется наше влечение к целому и стремление к нему; и некогда, говорю я, мы были одним, ныне же за наше нечестие бог расселил нас порознь, подобно тому как лакедемоняне расселили порознь аркадян; и даже доныне грозит нам опасность, если не будем покорны богам, быть рассеченными надвое еще раз и ходить, словно половинки бирок, наподобие тех изображений, что высечены выпуклыми на плитах и распилены пополам по самому носу. Потому да будет наше увещание всякому человеку — жить в страхе пред богами, дабы мы избегли этого и обрели то, к чему ведет нас Эрот, наш вождь. Да не противится ему никто. Кто во вражде с богами, тот противится ему; если же станем мы друзьями бога и примиримся с ним, тогда найдем и встретим каждый свою истинную любовь, что в наше время выпадает немногим.

Прошу же Эриксимаха не насмехаться над моею речью, будто я разумею Павсания и Агафона; ибо, быть может, и они из тех, о ком я говорю, и оба по природе мужского рода; но как бы то ни было, я говорю обо всех мужчинах и женщинах и утверждаю, что род человеческий стал бы блаженным, если бы все мы исполнили свою любовь и каждый из нас встретил свою истинную любовь и так вернулся к изначальной своей природе.

Если же это лучше всего, то по необходимости следует, что лучше всего и то, что в нынешней нашей жизни ближе всего к этому, — а именно чтобы каждый из нас нашел любовь, по природе ему соответственную; и бог, коего мы должны прославлять за это, есть Эрот, который и ныне дарует нам величайшее благо, ведя нас к родному нам, и на грядущее дает нам обетование наилучшего, если будем воздавать богам должное почитание, — а именно обетование, что он возвратит нас к изначальной нашей природе, исцелит нас от нашей скорби и соделает божественно блаженными.

ЗАМЕЧАНИЯ О МИФЕ АРИСТОФАНА

✦

Миф, рассказанный Аристофаном в «Пире»,[1] отличается от всех других платоновских мифов тем, что задуман в духе и изложен в манере, напоминающих Рабле или Свифта. Он объясняет чувство любви тем, что *хекастос хемон эстин антропу сюмболон*[2] — каждый человек есть половинка-бирка. Произошло же это следующим образом. Первобытный человек был круглым, имел четыре руки и четыре ноги и одну голову с двумя лицами, глядевшими в противоположные стороны. Он мог, если хотел, ходить на ногах, но мог и катиться кувырком с великой быстротой, как акробат, идущий колесом; так он и делал, когда хотел передвигаться быстро.[3] Полов в то время было три, и соответствовали они Солнцу — родителю мужского пола, Земле — родительнице женского пола и Луне — родительнице пола общего. Эти круглые люди, дети круглых родителей, будучи весьма быстры и сильны, напали на Зевса и прочих богов. Вместо того чтобы истребить будущих своих почитателей перунами, Зевс избрал средство удвоить число круглых людей, разрезав каждого из них надвое. Это не только удвоило число его будущих почитателей, но и смирило их, ибо теперь им приходилось ходить на двух ногах, а катиться они уже не могли; и он пригрозил, что если они еще доставят ему хлопоты, он снова разрежет их пополам, превратит их в одни барельефы и оставит прыгать на одной ноге.[4]

[1] 189 d сл.

[2] 191 d.

[3] Г-н А. Б. Кук («Зевс, Юпитер и дуб», в «Классическом обозрении», июль 1904, с. 326), говоря о сицилийском *трискелесе* как о пережитке первоначального представления о циклопе — то есть о циклопе, представляемом (1) трехглазым и (2) в виде диска, изображающего солнечный круг, — замечает, что «Платон, вероятно, думал об эмпедокловых *улофюэйс тюпой* (251 по Карстену), когда говорил о двуликих, подобных Янусу, существах с четырьмя руками и четырьмя ногами, позволявшими им вращаться *кюкло*, по кругу („Пир“, 189 e; ср. „Тимей“, 44 d)».

[4] В «Зулусских детских сказках» Каллауэя, т. I, с. 198–202, рассказывается о женщине, которую унесли одноногие люди. Увидев ее впервые, они сказали: «„О, вот была бы красивая вещица — но, ах, эти две ноги!“ Сказали они так потому, что у нее были две ноги и две руки; ведь они такие, как если бы вола белого человека освежевали и разрубили на две половины; амадлунгундлебе были как одна сторона, а другой стороны не было». В примечании к этому месту (с. 199) Каллауэй отсылает к Плинию («Естественная история», VII, 2), где говорится о народе одноногих людей: «род людей, называемых моноколами, с одной ногой, на диво проворных в прыжках»; и к примечаниям Лейна к введению в «Тысячу и одну ночь», с. 33: «Шикк — другое демоническое существо, имеющее вид половины человека, словно человек, рассеченный вдоль».

Итак, любовь есть воспоминание о первоначальном неразделенном состоянии: это тоска одной половины по воссоединению со своей другой половиной, чтобы восстановилось изначальное целое: каждый человек есть половинка-бирка.

Трудно смотреть на этот рассказ[5] как на платоновский миф в обычном смысле. Выводит ли он какую-нибудь категорию, излагает ли какой-нибудь регулятивный принцип? Если и так, то лишь как сатирическая пародия на величавый этиологический миф. Любовь — таинственное начало, как будто говорит Платон; а вот вам ее шутовская история, которая, глядишь, сделает ее менее таинственной! И все же, в конце концов, составляет ли то обстоятельство, что один этиологический миф комичен, а другой

серьезен и величав, действительное различие между ними? Надо помнить, что среди этих шутовских, или гротескных, историй на одном конце ряда стоят некоторые из самых ранних попыток мифотворчества, или рассказывания историй, какие делал род человеческий, а на другом — некоторые из самых действенных выражений презрения, ревности и жалости цивилизованного человека. «Жизнь Гаргантюа и Пантагрюэля» и «Путешествия Гулливера» показывают нам, как шутовская, или гротескная, история, так же как и торжественный миф — миф об Эре или «Чистилище», — может изображать всеобщее.

[5] Быть может, подсказанный строками Эмпедокла: «Много рождалось существ двуликих и двугрудых, рожденных быком, с лицом человека». Блестящее изложение у профессора Бернета теории «органических сочетаний», выдвинутой Эмпедоклом, полно наводящих мыслей для читателя мифа, рассказанного Аристофаном в «Пире»: см. особенно § 94 «Ранней греческой философии».

Место, которое в столь глубоко религиозной системе, как орфическая, занимает первобытное, гротескное сказание вроде рассказа о Загрее, помогает нам понять, как Платон — хотя бы и в духе пародии — мог вставить рассказ, подобный рассказу о круглых людях, в серьезное рассуждение о природе любви.

Загрей[6] был сыном Зевса и Персефоны и любимцем отца. Но Гера ревновала и подстрекнула титанов убить дитя. Они застигли его среди игрушек, когда он дивился отражению своего лица в зеркале, растерзали его и съели — все, кроме сердца, которое Афина принесла Зевсу, а тот отдал его Семеле, и от нее Загрей родился вновь как Дионис. Титанов Зевс во гневе испепелил своей молнией, и из их пепла возник человек, чья природа соединяет, таким образом, в своем составе злое начало — плоть титанов — и доброе начало — плоть Загрея, которую они съели.

[6] О предании о Загрее и о его месте в религиозном учении и обряде см.: Лобек, «Аглаофам», с. 547 сл.; Гарднер, «Новые главы греческой истории», с. 396; Джевонс, «Введение в историю религии», с. 355. Доктор Джевонс подводит итог так: миф о Загрее, прежде чем пифагорейство повлияло на орфический культ, вытеснил все прочие и был принят как правоверное объяснение нового богопочитания, которым оно примирялось со старой обычной религией. Пифагорейство впоследствии истолковало этот миф иносказательно — в пользу уже не религии, а философской системы. См. также: Олимпиодор, комментарий к «Федону» Платона, 70 с; Грот, «История Греции», ч. I, гл. I (т. I, с. 17, прим. 1, изд. 1862); мисс Харрисон, «Пролегомены к изучению греческой религии», Введение, с. xi.

Орфические и неоплатонические толкователи придавали этому мифу большое значение. Растерзание (*диамелесмос*) Загрея символизировало распадение Единого на многое; его новое рождение в образе Диониса — возвращение от многого к Единому; нравоучение же всего состояло в том, что обрядами и исступлением мы можем одолеть титаническое начало в себе.[7]

[7] См. Роде, «Психея», т. II, с. 117 сл.; Лобек, «Аглаофам», с. 710 сл.

Что Загрей, Рогатый Младенец, *кероен брефос*, как его называют, изображал быка, которого растерзывали и съедали в первобытном обряде, и что греческий рассказ, мною вкратце изложенный, был этиологическим мифом, объяснявшим этот обряд, — в этом невозможно сомневаться. Из этого первобытного материала развились те высоко философские и нравственные выводы, на которые я указал. Эту параллель я привел в надежде сделать более понятным, зачем Платон ввел круглых людей в свою философию любви.

Я сказал, что рассказ о круглых людях, поведанный Аристофаном, стоит особняком среди платоновских мифов тем, что задуман в духе и изложен в манере, напоминающих Рабле или Свифта. Позвольте мне ответить ему отрывком из Рабле (кн. IV, гл. 57–61):

Пантагрюэль[8] сошел на берег острова, которому по местоположению и правителю, можно сказать, нет равного. Когда только вступаешь на него, находишь его неровным, скалистым и бесплодным, неприятным для глаза, мучительным для ног и почти столь же неприступным, как та гора в Дофине, что похожа на гриб-поганку и на которую, сколько помнят люди, никто никогда не всходил, кроме Дойака, начальника артиллерийского обоза короля Карла Восьмого. Этот самый Дойак с помощью диковинных орудий и снастей взобрался на вершину горы и нашел там старого барана. Многие мудрые головы ломали себе голову, как он туда попал. Одни говорили, что какой-нибудь орел или большой рогатый филин занес его туда еще ягненком, а он вырвался и спасся в кустах.

Мы же, с великим трудом и в поту одолев трудные пути у входа, нашли вершину горы столь плодородной, здоровой и приятной, что я подумал, будто нахожусь в истинном Эдемском саду, или земном раю, о местоположении которого наши добрые богословы пребывают в таком недоумении и поднимают такой шум.

Пантагрюэль же сказал, что здесь обитель Арете — что значит Добродетель, — описанной Гесиодом. Впрочем, это при всем уважении к лучшим суждениям. Правителем этого места был некий мессер Гастер, первый магистр искусств на свете. Ибо если вы думаете, что огонь — великий магистр искусств, как пишет Туллий, то вы сильно обижаете и его, и себя: увы, Туллий никогда этому не верил. С другой стороны, если вы воображаете, что первый изобретатель искусств — Меркурий, как в старину верили наши древние друиды, то вы сильно бьете мимо цели. Истинно изречение сатирика,[9] утверждающее, что мессер Гастер — магистр всех искусств. С ним мирно проживала старушка Пения, иначе Бедность, мать девяноста девяти муз, от которой Порос, владыка Изобилия, некогда родил Любовь, это благородное дитя, посредника между небом и землей, как утверждает Платон в

«Пире». Все мы были обязаны воздать почесть и присягнуть на верность этому могущественному государю; ибо он властен, суров, груб, тверд, неуживчив, непреклонен; его нельзя ни в чем уверить, ничего ему представить, ни в чем убедить. Он не слышит. <…> Он говорит только знаками. <…> В каком бы обществе он ни был, никто не оспаривает у него первенства или превосходства. <…> Он занимал первое место на Базельском соборе, хотя иные скажут вам, что собор был бурным из-за спора и честолюбия многих, добивавшихся первенства. Всякий хлопочет и трудится, чтобы служить ему; и, право, в возмещение за это он делает роду человеческому такое добро, что изобретает для него все искусства, машины, ремесла, орудия и умения; он даже обучает бессловесных искусствам, противным их природе, делая поэтов из воронов, галок, болтливых соек, попугаев и скворцов и поэтесс из сорок, уча их произносить человеческую речь, говорить и петь. <…> При дворе этого великого магистра изобретательности Пантагрюэль приметил два рода назойливых и не в меру усердных приставов, которых он весьма ненавидел. Первые звались Энгастримифами, другие — Гастролатрами. <…> Первые были прорицателями, чародеями, обманщиками, морочившими чернь; казалось, что они говорят и дают ответы не ртом, а чревом. <…> В священных декретах (26, вопр. 3) они именуются чревовещателями; то же имя дает им на ионийском наречии Гиппократ в пятой книге «Эпидемий» как людям, говорящим из чрева. Софокл называет их Стерномантами. <…> Что до Гастролатров, то они держались тесно друг к другу кучками и шайками. Одни из них веселые, игривые <…> другие хмурые, угрюмые, упрямые, чопорные и сварливые; все праздные, смертельные враги дела, проводящие половину времени во сне, а остальное — в ничегонеделании, бремя и мертвая ненужная тяжесть земли, как говорит Гесиод; боящиеся, как мы рассудили, обидеть или умалить свое брюхо. <…> Подойдя к Гастролатрам, я

увидел, что за ними следует великое множество жирных прислужников и разносчиков, нагруженных корзинами, коробами, плетенками, блюдами, сумами, горшками и котлами. <…>

Когда эти гастролатрические домовые удалились, Пантагрюэль стал внимательно разглядывать знаменитого магистра искусств Гастера. <…> С самого начала он изобрел кузнечное искусство и земледелие, чтобы удобрять землю, дабы она давала ему хлеб; он изобрел оружие и военное искусство, чтобы защищать хлеб; врачевание и астрономию с прочими частями математики, которые могли бы пригодиться, чтобы много лет хранить хлеб в безопасности от вреда, причиняемого воздухом, зверями, разбойниками и воришками; он изобрел водяные, ветряные и ручные мельницы и тысячу других снарядов, чтобы молоть хлеб и превращать его в муку; закваску, чтобы тесто бродило, и соль, чтобы придать ему вкус, ибо знал, что ничто так не порождает болезней, как тяжелый, пресный, безвкусный хлеб. Он нашел способ добывать огонь, чтобы печь его; песочные часы, солнечные часы и часы с боем, чтобы отмечать время его выпечки; а так как в иных странах хлеба недоставало, он придумал средства перевозить его из одной страны в другую. <…> Он изобрел мулов. <…> Он изобрел телеги и повозки. <…> Он придумал лодки, галеры и корабли. <…> Кроме того, видя, что когда он возделывал землю, в иные годы хлеб погибал в ней от недостатка дождя в должное время, а в иные сгнивал или тонул от его избытка, <…> он нашел способ вызывать дождь с неба одним лишь срезанием некой травы. <…> Я счел ее тем самым растением, ветвь которого жрец Юпитера, окунув во время засухи в Агрийский источник на Ликейской горе в Аркадии, поднимал испарения, которые собирались в тучи, а затем проливались дождем, благодатно напоявшим всю страну. Говорили также, что наш магистр искусств нашел способ удерживать дождь в воздухе и заставлять его падать в море. <…> А так как в полях воры и грабители порой

похищали и отнимали силой хлеб и зерно, добытые трудом других, он изобрел искусство строить города, крепости и замки, чтобы хранить и оберегать этот жизненный посох. С другой стороны, не находя хлеба в полях и прослышав, что он припрятан и оберегается в городах, крепостях и замках и стережется пуще, чем когда-либо стерегли золотые яблоки Гесперид, он сделался инженером и нашел способы бить, штурмовать и разрушать крепости и замки машинами и боевыми громами, таранами, баллистами и катапультами, устройство которых нам показали и которое не слишком хорошо понимают наши инженеры, зодчие и прочие ученики Витрувия.

[8] Пользуюсь переводом Уркварта и Мотте.

[9] Персий, Пролог: «Наставник в искусстве и щедрый податель смекалки — брюхо».

Речь Диотимы

Что же такое Эрот? — не смертный ли он? — Нет, смертным он воистину не является. — Что же он такое? — Нечто среднее между смертным и бессмертным, отвечала она. — Что ты говоришь, Диотима? — Он великий демон, Сократ: ибо все племя демонов пребывает между богом и смертным. — В чем же их служение? — спросил я. — Они истолкователи и возносят богам то, что исходит от людей, а людям — то, что исходит от богов: наши молитвы и всесожжения, а от них — повеления и воздаяния за наши всесожжения. Племя демонов, пребывая посредине между этими двумя — божеством и человечеством, — заполняет собою это расстояние, так что вселенная держится в узах единства. Через их посредничество приходит всякое прорицание; через них же приходит и искусство жрецов, и тех, кто ведает всесожжениями, посвящениями, заклинаниями и всяким родом гаданий и

чародейства. Божество не смешивается с человечеством; лишь через демонов беседуют боги с людьми — и когда мы бодрствуем, и когда спим; и кто обладает мудростью, позволяющей ему постигать это дело демонов, тот муж боговдохновенный, а кто обладает иною мудростью, благодаря которой отличается в каком-либо искусстве или ремесле, тот ремесленник. Демонов же этих много, и они всякого рода; и один из них — Эрот.

А кто его отец, спросил я, и кто его мать? — Это повесть долгая, сказала она, но я поведаю ее тебе.

В день, когда родилась Афродита, боги устроили пир, и с ними возлежал Пор-Изобилие, сын Разумности. Когда они отобедали, Пения-Бедность, приметив, что идет пиршество, пришла просить подаяния и стала у дверей. Пор же, упившись нектаром — ибо вина тогда еще не было, — вошел в сад Зевса и, отяжелев от питья, уснул; и Пения, по своей скудости вознамерившись иметь дитя от Пора, легла с ним, и зачала, и родила Эрота. Оттого Эрот и стал спутником и служителем Афродиты: ибо он зачат в день ее рождения и, сверх того, по природе своей любит красоту и прекрасную Афродиту.

И вот, поскольку Эрот — сын Пора и Пении, удел его таков. Во-первых, он всегда беден; и он столь далек от того, чтобы быть нежным и прекрасным, как многие мнят, что он груб и неопрятен, ходит босым и не имеет дома, где жить, но всегда лежит на голой земле у дверей и на дорогах, ночуя под открытым небом; ибо природа у него материнская, и он всегда живет в обществе нужды. Но есть в нем и природа отца, и он вечно строит козни прекрасному и доброму: он отважный юноша, всегда с натянутым луком, могучий ловец, всегда плетущий ухищрения, жаждущий познания, полный выдумок, всю жизнь свою любомудрствующий, великий кудесник, искусник в чарах и тонких доводах. И

поскольку природа у него ни бессмертная, ни смертная, он то цветет и живет, когда у него в избытке то, чего жаждет сердце его, то в тот же самый день умирает, а потом вновь оживает благодаря природе отца; то же, что непрестанно притекает к нему в изобилии, непрестанно и утекает, так что он ни беден, ни богат.

Более того, он пребывает посредине между мудростью и невежеством; ибо дело обстоит так: ни один бог не философ, то есть не жаждет стать мудрым, ибо бог уже мудр; и если есть какой человек мудрый, то и он не философ. Не философы и невежды: они не жаждут стать мудрыми; ибо в том и зло невежества, что человек, лишенный добродетели и мудрости, тем не менее мнит, будто вполне ими снабжен, а никто не желает того, в чем, по мнению своему, не нуждается.

Кто же тогда, Диотима, сказал я, философы, если ни мудрые, ни невежды не философы? — Это и дитя могло бы сказать, отвечала она: те, кто посредине между теми и другими, каков и сам Эрот. Ибо мудрость принадлежит к числу прекраснейших вещей; а Эрот есть желание, что порхает вокруг прекрасного; оттого и следует, что Эрот — любитель мудрости, философ, пребывающий между мудрыми и невеждами. И причина тому — опять же его происхождение: ибо отец его мудр и богат, а мать не мудра и бедна. Такова, милый Сократ, природа демона Эрота; и не дивлюсь я, что ты считал Эротом иное, — ибо ты думал, как сужу я по твоим словам, что Эрот — это любимое, а не то, что любит. Оттого, мнится мне, Эрот и казался тебе всецело прекрасным, ибо именно любимое воистину прекрасно, нежно, совершенно и достойно почитаться блаженным; а то, что любит, иного рода — такого, как я описала.

* * *

Итог же всего, сказала она, таков: любовь, то есть Эрот, есть желание всегда обладать благом. — Истинная правда, сказал я. — Раз этого любовь желает всегда, сказала она, то каким образом человеку следует к этому стремиться и что ему делать, чтобы его усердие и старание в этом стремлении по праву именовались любовью? Что именно должен он совершить? Можешь ли ты сказать? — Не могу, сказал я, иначе не был бы я здесь, привлеченный твоею мудростью, учеником, пришедшим к тебе научиться именно этому. — Тогда я скажу тебе, отвечала она: рождать в свой срок в красоте — и по плоти, и по духу — вот дело Любви. — Твоя речь требует прорицателя, чтобы истолковать ее, сказал я: не разумею я ее. — Что ж, я сделаю ее ясной, сказала она.

Все люди, Сократ, зачинают и по плоти, и по духу; и когда мы достигаем подходящего возраста, наша природа жаждет родить; но родить она может не в безобразном, а лишь в прекрасном; и это дело, которое она творит, зачиная и рождая, божественно: это дело есть то, что в жизни смертного существа обладает бессмертием; но совершиться оно не может ни в чем неподходящем; а безобразное неподходяще для божественного, прекрасное же подходяще: итак, Красота есть Судьба, правящая рождениями, и Божественная Повитуха. Потому, когда зачавшее приближается к прекрасному, оно исполняется тихой отрады и, раскрывшись от нее, рожает и порождает; когда же приближается к безобразному, то, хмурясь и страдая, сжимается, отвращается, свертывается и не порождает, но удерживает в себе зачатое и пребывает в тяжком томлении. Оттого и бывает, что, когда кто зачал и уже отяжелел, он всегда с пламенным желанием порхает вокруг прекрасного, ибо обладание им облегчает ему тяжкие муки родов: ибо, сказала она, любовь не в прекрасном находит свое исполнение, как ты думаешь, Сократ. — В чем же? — В том, чтобы

порождать и рожать в прекрасном. — Пусть так, сказал я. — Да, сказала она, это так; но почему в порождении? Потому что это и есть то, что в смертном бессмертно из рода в род без конца. Бессмертия вместе с благом любовь необходимо должна желать, согласно нашим посылкам, ибо любовь есть желание всегда обладать благом. Итак, из нашего рассуждения далее следует, что любовь стремится к бессмертию.

* * *

Те, что зачинают по плоти, сказала она, обращаются скорее к любви к женщинам, рождением детей уготовляя себе, как они думают, бессмертие, память и блаженство на веки вечные; а те, что зачинают по духу, — ибо есть, сказала она, такие, что зачинают в душах своих истиннее, нежели другие зачинают в телах, — эти, сказала она, зачинают то, что подобает душе зачать и выносить. А что это? Мудрость и всякая добродетель; их родители — все поэты и всякий мастер, о котором мы говорим, что он искусный изобретатель; но величайшая далеко, сказала она, и прекраснейшая часть мудрости — та, что касается устроения городов и домов, и зовется она именами благоразумия и справедливости. Кто в юности своей зачал их в душе, будучи вдохновлен богом, тот, едва наступит пора, жаждет родить и породить; и вот он ходит, ища прекрасного, в котором мог бы породить, ибо в безобразном он никогда не породит; и прекрасные тела он, как зачавший, приветствует охотнее, нежели безобразные; а если встретит прекрасную душу, благородную по природе и превосходно одаренную, в прекрасном теле, то приветствует обоих — прекрасное тело и прекрасную душу — с удвоенною радостью; и на того, в ком соединено то и другое, он тотчас, стараясь наставить его, изливает обильную речь о

добродетели и о том, каким должно быть и что делать доброму человеку; ибо, мнится мне, когда он обладает Прекрасным и беседует с ним, или, будучи вдали, вспоминает о нем, то рождается на свет давно зачатое; и рожденное они растят вместе, так что связь между ними крепче, чем у детей по плоти, и дружба надежнее, чем у супругов, ибо общие у них дети прекраснее и бессмертнее. Кто не предпочел бы, чтобы у него родились такие дети, а не дети по плоти? Кто, поглядев на Гомера, Гесиода и прочих великих поэтов, не почтет их блаженными за то, что у них есть дети, которые, будучи сами бессмертны, дарят родителям бессмертную славу и память на веки вечные? Таковы, сказала она, и дети, которых Ликург оставил в Лакедемоне, спасители Лакедемона, да и всей Эллады; и у вас, в Афинах, сказала она, Солон в чести за законы, которые он породил; и во многих иных местах, и по всей Элладе, и у варваров, люди в почете за прекрасные дела, которые они явили на свет, и за разнообразные добродетели, которые они породили, — более того, им даже поклоняются ради этих их детей; но ради детей по плоти никому еще не поклонялись.

В эти Малые Мистерии Эрота, пожалуй, мог бы быть посвящен и ты, Сократ; но его Великие Мистерии Свершения и Совершенного Созерцания, ради которых и совершаются Малые, если кто пойдет к ним верным путем, — не знаю, способен ли ты их воспринять. Тем не менее, сказала она, я сделаю все, что в моих силах, чтобы открыть их тебе; ты же постарайся следовать, если сможешь.

Кто хочет верно приступить к тому посвящению, о котором я теперь говорю, должен начать в юности и приблизиться к прекрасным телам; и прежде всего, если наставник верно ведет его, он воспылает любовью к одному из них и тотчас от любви

своей породит прекрасные речи. Затем он сам, без наставления, уразумеет, что красота, присущая какому-либо телу, сродни красоте другого тела; и что если искать надлежит красоту по виду ее, то было бы безрассудством думать, будто красота, присущая всем телам, не одна и та же. Постигнув это, он необходимо станет любителем всех прекрасных тел, а пылкую любовь к одному телу ослабит, презирая ее теперь и почитая за малость. Затем наступает пора, когда красоту, что в душах, он почитает драгоценнее красоты в теле; так что если кто имеет некое добро души, но малую миловидность тела, такой вполне ему по сердцу, и он любит его, и печется о нем, и в общении с ним рождает и ищет таких речей, что делают юношей лучше; а ища их, он принужден бывает обозреть ту красоту, что в нравах и законах, и ясно видит, что она вся одного рода. Постигнув эту красоту, он необходимо почтет красоту тела за малость.

После нравов вот он ведом выше, к наукам, дабы узреть их красоту; и, взирая на красоту, уже широко раскинувшуюся, не быть более, как раб, низким и ничтожным, порабощенным красоте одного — красоте какого-нибудь отрока, или мужа, или обычая, — но, обратившись к великому морю красоты и созерцая его, рождать многие речи, прекрасные и возвышенные, многие мысли от полноты философии, пока, окрепнув там и возрастя, не узрит он ту единую науку, что объемлет ту единую красоту. Теперь же, молю тебя, сказала она, внимай моим словам со всем усердием, на какое способен, и уразумей их.

Кто был доведен своим наставником до этого места в Мистериях Эрота и обозрел прекрасное в должном порядке, тот, дойдя наконец до конца посвящения, внезапно узрит дивное — нечто прекрасное, то самое, Сократ, ради чего были претерпены все прежние труды, — То, что есть всегда, не рождаясь и не

погибая, не возрастая и не убывая; что не прекрасно с одной стороны или в одно время, а с другой стороны или в другое время безобразно; не прекрасно в сравнении с одним и безобразно в сравнении с другим; не прекрасно в одном месте и безобразно в другом; не прекрасно в глазах одного человека и безобразно в глазах другого. И не явится ему это Прекрасное ни ликом, ни руками, ни чем-либо иным, что принадлежит телу; ни какою-либо речью или наукою; ни тем, что находится где-то в чем-то другом — в живом существе, или в земле, или в небе, или в чем бы то ни было; но узрит он Его как То, что есть само по себе, с самим собою, единообразное, вечное; все же прочие прекрасные вещи узрит он причастными Ему так, что, пока они возникают и гибнут, Оно не становится ни на малость больше или меньше и не претерпевает никакой перемены.

Когда человек восходит от этих прекрасных вещей Правым Путем Любви и начинает прозревать ту Вечную Красоту — тогда, мнится мне, он касается цели. Ибо таков правый путь, чтобы вступить в Мистерии Эрота или быть введенным в них другим: начиная от здешних прекрасных вещей, всегда восходить к той Вечной Красоте, пользуясь ими, как ступенями лестницы, — восходя от одного к двум и от двух ко всем прекрасным телам, от прекрасных тел к прекрасным обычаям, от прекрасных обычаев к прекрасным учениям, а от них — пока наконец, достигнув того учения, которое есть учение о Вечной Красоте и ни о чем ином, он не постигнет, что такое Красота сама по себе. Тогда-то, милый Сократ, сказала жительница Мантинеи, жизнь и стоит того, чтобы жить, и лишь тогда, когда человек приходит к созерцанию самой Красоты; узрев которую однажды, ты почтешь за ничто в сравнении с нею богатство, пышные одежды и прекрасных товарищей — да, тех прекрасных товарищей, на которых ты ныне

взираешь с изумлением и готов — ты и многие тебе подобные — проводить с ними жизнь, глядя на них и, будь то возможно, не евши и не пивши, но лишь созерцая их и всегда пребывая с ними. Что же ты думаешь, сказала она, если бы человеку довелось узреть саму Красоту — ясную, чистую, отрешенную, не отягченную плотью человеческой, не запятнанную красками и не разукрашенную тленными побрякушками, — что думаешь ты, если бы мог он созерцать саму Красоту, божественную, единообразную? Думаешь ли ты, сказала она, что жалкою была бы жизнь человека, взирающего туда, созерцающего ее тем, чем подобает ее созерцать, и пребывающего с нею всегда? Не разумеешь ли ты, что лишь так сможет он, видя тем, чем зрима Красота, рождать не призраки добродетели — ибо не за призрак он держится, — но истинное, ибо держится он Того, что истинно; а родив истинную добродетель и вскормив ее, не разумеешь ли ты, что он стал тогда превыше всех людей возлюбленным богом и сам бессмертным!

ЗАМЕЧАНИЯ О РЕЧИ ДИОТИМЫ

✦

I

Миф, в котором Диотима излагает происхождение и природу Эрота, отличается по стилю от мифа о круглых людях, рассказанного Аристофаном, настолько, насколько одно сочинение вообще может отличаться от другого. Если миф о круглых людях так архаически гротескен, что его трудно признать платоновским мифом, то миф Диотимы столь же трудно подвести под это название из-за того, что в его стиле преобладает философская аллегория. В первой своей части это и в самом деле просто философская аллегория[1], наглядно представляющая разложение Любви на элементы, которые оказываются тождественными тем, что дает разложение Философии. *Эрос* — ни *Порос*, ни *Пения*, но дитя их обоих; *философиа* — ни *аматиа* (невежество), ни *софиа* (мудрость), но плод того и другого. Однако, как только эта точка достигнута путем аллегории, лишь слегка прикрывающей итоги предшествующего анализа, речь Диотимы с этого места принимает характер истинного мифа — если не по содержанию, ибо никакого повествования более не добавляется, то, несомненно, по своей сущностной форме: она становится развертыванием в воображении понятия *философиа*; *философиа* представлена как Жажда Бессмертия. Философия — не просто система знания, а жизнь, более того — жизнь вечная, истинная жизнь бессмертной души[2]. Так речь Диотимы

завершается в характере истинного мифа, излагая страстным, образным языком трансцендентальную идею души. Именно из того настроения, которое выражает себя в таком страстном образном языке и им же поддерживается, рождаются пророческие видения и великие мифы о сотворении, странствиях и цели души. Речь Диотимы в ее второй, неаллегорической части мы должны рассматривать как истинный миф — хотя в ней нет ни рассказа, ни картин, — потому что мы чувствуем: она в любой миг может прорваться языком пророческого видения.

---

[1] У Плотина («Эннеады», III, 5) можно прочесть подробное истолкование аллегории Диотимы: Зевс — это *нус* (ум), Афродита — *псюхе* (душа), Порос — *логос*, Пения — *гюле* (материя); и многое другое в том же роде. Ср. Кедворт, «Умопостигаемая система», т. II, с. 379 (изд. Мосхейма и Гаррисона).

---

[2] См. Целлер, «Платон», с. 191–196 (англ. пер.), о связи, устанавливаемой в «Федре» и «Пире» между Эротом и Философией; и особенно с. 194, прим. 66, о смысле речи Диотимы и с возражением против неоплатонического толкования ее смысла, принятого Яном в его «Платоновских рассуждениях», с. 64 сл. и 249 сл.

Отождествление Любви и Философии в этой речи призвано довести до воображения великое платоновское учение о том, что Философия есть Жизнь. Очертание, или идеал, представленный здесь воображению без расчленения, расчленяется — опять же для воображения — в астрономической эсхатологии мифа «Федра», а для рассудка — в том описании философской натуры и потребного ей воспитания, какое дано в «Государстве»[3]. Огромный нерасчлененный идеал, подобный тому, который Диотима поднимает перед нами во второй части своей речи, легко поддается обоим родам расчленения: его можно расчленить отвлеченно, как великую систему законов, или наглядно, как группу символов, составляющих аллегорию, которая, именно потому, что она так огромна, легко принимает характер мифа. А миф можно не только рассказать, но и написать красками. Как

схема воспитания, расчленяющая для воображения идеал «Философия есть Жизнь», фреска Испанской капеллы, уже приводившаяся выше[4] как пример писаного красками мифа, вполне может быть поставлена рядом со схемой, изложенной для рассудка в «Государстве». Подробности фрески — плод тонкого разбора элементов, составляющих истинное воспитание; но они так представлены глазу, что открывают его интуиции духовную связь, объединяющую их в одном смысле — в одном *логос тес миксеос* (законе смешения), превосходящем части. Вера, Надежда и Любовь парят в небе, а под ними, тоже в небе, — Мужество, Умеренность, Справедливость, Благоразумие. Ниже сидят в ряд десять пророков и апостолов, и посредине на троне — св. Фома Аквинский. Еще ниже сидят науки, божественные и естественные, числом четырнадцать, и под каждой наукой — ее величайший земной учитель. Отдельные фигуры суть символы и образуют группы, которые можно толковать как аллегории, но вся картина, их содержащая, есть миф.

[3] 485 b сл. То, что схема воспитания в «Государстве» расчленяет для рассудка очертание, или идеал, представленный воображению, признается прямо. Сама схема названа мифом — как в 376 e: «Давай же, как в мифе, рассказывая и ведя речь на досуге, воспитаем на словах этих мужей»; и в 501 e: «государство, которое мы излагаем словом, как миф»; и см. Кутюра, «О платоновских мифах», с. 50: «Все „Государство“, по мнению самого автора, мифично: ср. „Тимей“, 26 c; „Государство“, 420 c, 536 b, c, 376 d, 501 e, 443 b, c».

[4] См. выше.

Трудно, как я уже указывал, различить в создании великого творческого художника аллегорию и миф. Аллегория, сознательно употребляемая как таковая человеком гениальным, всегда стремится перейти в миф. Касаясь этого вопроса, я говорил, что платоновская Пещера, как ни тщательно она построена во всех подробностях, подобно фреске Испанской капеллы, чтобы дать

картину итогов, уже находившихся в распоряжении ее автора, сверх всего этого есть чудо для ока воображения, которое надлежит схватить одним впечатлением. Под истолкованием аллегории мы ощущаем загадку мифа. Платон, чувствуем мы, увидел целое прежде, чем начал расчленять части. Быть может, как я осмелился предположить, первый толчок дало какое-то жуткое зрелище в сиракузской каменоломне.

Я сказал, что хотя первая часть речи Диотимы — аллегория, вторая часть обладает подлинным признаком мифа, излагая, правда без рассказа и картин, но страстным образным языком, трансцендентальную идею души. Лишь по случайности, чувствуем мы, эта речь не прорывается языком пророческого видения.

Диотиму этой речи можно рассматривать как этюд пророческого темперамента.

Попробую выявить существенную природу этого темперамента, заставив несколько мест из «Богословско-политического трактата» Спинозы послужить комментарием к платоновскому этюду. Оценить природу пророческого темперамента и назначение пророчества так, как их определил великий еврейский критик — а он был одним из основателей библейской критики, — значит, думается мне, далеко продвинуться в понимании того, какова роль мифа в философии Платона. Места, о которых я говорю, находятся в первой и второй главах «Богословско-политического трактата». Спиноза начинает с того, что отличает учителей естественной науки от пророков. Хотя естественная наука божественна, ее учителей нельзя назвать пророками: ведь то, что учителя естественной науки передают как достоверное, другие люди и принимают как достоверное, и притом не просто на веру, а из собственного знания. Пророков от

учителей естественной науки отличает способность воображения. Воображением пророки воспринимают откровения Бога и переступают пределы научного рассудка. Вот почему они почти всегда передают воспринятое в притчах, выражая духовные истины посредством чувственных образов; ибо таков способ, который естественно предписывает им их способность. Пророки наделены не более совершенным умом, а более живым воображением, чем прочие люди. Пророчество, поскольку оно зависит от воображения, само по себе не заключает в себе достоверности: пророков удостоверяет в откровении Бога не само откровение, а знамение. Так Авраам (Бытие, XV, 8), услышав обетование Бога, попросил знамения. Он, правда, верил Богу и просил знамения не для того, чтобы поверить Богу, а для того, чтобы знать, что это действительно обещано ему Богом[5]. В этом пророчество уступает естественному знанию, которое не нуждается в знамении, а несет свою достоверность в самом себе. Достоверность пророка — не метафизическая, а нравственная. Пророка можно узнать по трем признакам: (1) он воображает открытое ему так живо, как если бы это были предметы бодрствующего чувства; (2) он нуждается в знамении; и (3) — и это главное — его ум склонен к тому, что справедливо и благо. Хотя из этого, казалось бы, следует, что пророчество и откровение недостоверны, в них, однако, много достоверного; ибо Бог никогда не обманывает благочестивых людей, «избранных Своих». Он пользуется ими как орудиями Своей благости, подобно тому как нечестивыми пользуется как орудиями Своего гнева. А поскольку знамения служат лишь для того, чтобы убедить пророка в деле, где достоверность не метафизическая, а нравственная, то отсюда следует, что знамения сообразуются с мнениями и способностями пророка; и откровение (то есть

воображаемое) меняется вместе с темпераментом пророка (веселым или печальным) и с его верованиями. Вывод из всего этого таков: пророчество ничего не прибавляет к знанию ни пророка, ни других людей, а оставляет их при их прежних мнениях; так что в вопросах чисто умозрительных мы вовсе не обязаны верить пророкам, но в том, что касается праведности и нравственного склада, — обязаны[6].

[5] Подобным образом и чудеса не заставляют нас верить в бытие Бога. Мы должны верить в бытие Бога прежде, чем сможем поверить в то, что чудеса происходят.

[6] Пророчество, говорит профессор П. Гарднер («Джоуэттовские лекции», 1901, с. 117), «основано на прозрении и видит не будущие события, а направление действующих сил, заглядывает под поверхность настоящего и видит его истинную внутреннюю суть… Еврейский пророк имел дело далеко не столько с будущим, сколько с настоящим. Он был прежде всего учителем праведности — тем, кто разъяснял намерения Бога и обнажал пути Его перед человеком. Он был, по сути, проповедником».

Я не делаю особых замечаний к приведенному месту, а лишь рекомендую его вниманию читателя как определяющее назначение пророчества подобно тому, как, по моему мнению, следует определить назначение платоновского мифа.

Со взглядом Спинозы на цель пророчества много общего имеет взгляд Генри Мора на цель Писания. Истолкование буквального текста, поясняет он, всегда должно зависеть от того, чему мы научились из философии, а не из Писания; но единственная цель Писания — содействие святой жизни[7]. Подобно этому Джон Смит говорит[8]: «Главная цель Христа была — содействовать святой жизни как лучшему и кратчайшему пути к правой вере. Все истинное знакомство с божественным Он ставит в зависимость от исполнения воли Божией. Если кто хочет творить волю Его, тот узнает об учении, от Бога ли оно».

[7] «Приложение к Защите философской каббалы», гл. XII, особенно § 3, с. 150, 151, изд. 1662 г.

[8] «Избранные рассуждения» (1660), с. 9 («Истинный путь, или метод достижения божественного знания»), и ср. с. 169 сл. («О пророчестве»).

Этот взгляд на смысл пророчества и вообще боговдохновенных писаний, которого кембриджские платоники держались в независимом согласии со Спинозой, находит ныне большое сочувствие у тех критических исследователей Библии, чей главный интерес по-прежнему обращен к религии как делу практическому. Их учение о «вдохновении» и «божественном откровении», на мой взгляд, проливает много света на предмет настоящей работы. Мой совет тем, кто хочет сам уяснить себе роль платоновского мифа, я бы свел к следующему: прочитав мифы Платона, каждый в его собственном контексте, закрепите общее впечатление чтением произведения какого-нибудь другого великого мастера мифа — лучше всего «Божественной комедии»; затем обратитесь к сочинениям тех современных критиков Библии, чей главный интерес по-прежнему обращен к религии как делу практическому. Если бы учащийся взялся за последнюю часть этой программы, он, вероятно, нашел бы затруднительным слово «вдохновение». Он, вероятно, решил бы, что критики употребляют это слово смутно и неопределенно. Но пусть он вспомнит, что и платоновское употребление соответствующего слова *эрос* (особенно там, где *эрос* и *философиа* отождествляются, как в речи Диотимы) столь же смутно. Точности нечего искать в описании такого состояния или дара. Пожалуй, *философиа* Диотимы даже еще более смутна, чем «вдохновение» этих критиков; ибо первая есть состояние отдельного человека, тогда как получателем второго является скорее община, чем отдельный человек: «Не столько отдельный человек, сколько общество или

община является получателем божественного вдохновения», — говорит профессор П. Гарднер, излагая Ричля[9]. В то время как «вдохновение» отдельного человека есть состояние ненормальное, трудно описуемое психологически и еще труднее оценимое со стороны «ценности», «вдохновение», получаемое общиной, есть нечто, что можно определенно обозреть: это ряд идей улучшения, которые возникают в общине одна за другой и действительно определяют ее развитие. Историку, может быть, трудно показать, как возникла та или иная идея; но он обычно может описать обстоятельства, при которых она, возникнув, «привилась» и стала действенным фактором развития общины. «Идея освобождения рабов» может служить примером того, что имеется в виду, когда говорят о «вдохновении, получаемом общиной»; а пророк — это тот, кто способен поставить такую идею перед своими современниками так живо, что она неизбежно, раньше или позже, осуществится на деле. Когда мы оглядываемся на прошлую жизнь народа, мы видим, как верно, что горчичное зерно становится великим деревом. Как явилось зерно, мы редко можем сказать: оно так мало, что мы бы его вовсе не заметили, если бы из него не выросло дерево. Мы скорее заключаем о нем по дереву; и если дерево хорошо, мы склонны думать о зерне как о «насажденном свыше» каким-то особым образом. То, что мы можем ясно возвести к предшествующим причинам, мы не окружаем религиозным чувством; но когда мы доходим до какой-нибудь малой необъяснимой вещи, которую после события признаем источником великих дел, мы говорим, что она явилась по божественному определению — *тейа мойра*.

[9] «Джоуэттовские лекции», с. 270. Выражая собственный взгляд, профессор Гарднер говорит: «Возможно, что в этом вопросе Ричль заходит слишком далеко, ибо, в конце концов, лишь в сознании отдельных людей может осуществляться

божественное вдохновение; религиозные высказывания должны исходить от отдельных людей; и воля отдельных людей должна вести общество правым путем; тем не менее в признании божественной миссии общества заключена глубокая и важнейшая истина».

По мере того как влияние новой биологии все сильнее дает себя чувствовать в области исторических исследований, можно ожидать, что учение о «вдохновении, получаемом общиной» будет все более привлекать религиозные умы как разрешение той трудности, которую лишь немногие согласны вовсе отложить в сторону, — трудности понять, как развитие прекрасно расчлененных организмов может идти по путям, открываемым «случайными вариациями». Эту трудность новая биология довела до нашего сознания в полной мере, показав, как решающа роль, которую играют в эволюции эти «случайные вариации» среди факторов, поддерживающих подвижное равновесие жизни. Возражения, стоящие на пути принятия другого решения — теории Вейсмана, объясняющей «случайные вариации» как предусмотренные в изначальной зародышевой плазме, — представляются по меньшей мере столь же серьезными, как и те, которые можно было бы выдвинуть против теории «божественного вдохновения, получателем которого является община или раса».

II. Экскурс в историю учения о демонах («Пир», 202 e)

Провозглашенное здесь учение о *даймонес* (демонах), исполняющих должность толкователей и посредников между богами и людьми, сыграло большую роль в истории религиозных верований.

В первоначальном смысле *даймон* — синоним *теос* и означает просто «божественное бессмертное существо». Но гесиодовские

даймонес хагной эпихтониой[10] («чистые демоны, живущие на земле») внесли в этот термин уточнение. Эти *даймонес эпихтониой* — действительно «божественные бессмертные существа», но они не *эпураниой* и не *Олимпон эхонтес*, «божественные бессмертные существа, обитающие на небе»; они обитают «в областях около земли»[11] и в особенности «в воздухе». Это, в сущности, бесплотные духи людей давно минувшего века — золотого века. Когда эти люди умерли, тела их были погребены; но их бессмертные духи остались вблизи земли и останутся там навеки, чтобы быть стражами и покровителями смертных людей:

[10] «Труды и дни», 108.

[11] Область, описанная как *пери ген* в «Федре», 257 а.

Прежде всего золотой род людей, наделенных речью,
Создали боги бессмертные, в домах олимпийских живущие.
Были они при Кроносе, в пору, когда он царил на небе.
Жили те люди, как боги, с душою спокойной, беспечной,
Вдали от трудов и от горя; и жалкая старость
К ним не являлась; всегда одинаково крепкие в ногах и руках,
Тешились они на пирах, вдали от всяких бед.
Умирали же, словно объятые сном; и все блага
Были у них; плод приносила хлебодарная пашня
Сама собою, обильный и щедрый; они же, по доброй воле,
В покое возделывали свои нивы со многими благами.
Но с тех пор как род этот землею сокрыт,
Зовутся они демонами чистыми, на земле живущими,
Благими, отвращающими зло, стражами смертных людей,
Подателями богатства; и эту царскую почесть они получили[12].

[12] «Труды и дни», 97 сл.

Когда умерли люди серебряного века, их духи ушли под землю. Они стали *гюпохтониой макарес тнетой*[13] («подземные блаженные смертные») — трудное выражение, о котором можно справиться у Роде[14]. И они, хотя дела их на земле были неугодны богам, получают от людей почести и поклонение.

[13] «Труды и дни», 125.

[14] «Психея», I, 99–102.

Третий век был веком медных людей. Они творили зло на земле и сошли безымянными в черную бездну Аида[15].

[15] «Труды и дни», 137 сл.

Четвертый век был веком героев — тех, что сражались под Фивами и под Троей. Одни из них умерли; другие были перенесены во плоти на Острова блаженных, где наслаждаются вечным счастьем:

> *Одних из них конец, что зовется смертью, покрыл;*
> *Другим же, вдали от людей жизнь и обитель даровав,*
> *Зевс Кронид, отец, поселил их у пределов земли;*
> *И живут они там с душою беспечной*
> *На Островах блаженных, близ Океана глубокопучинного,*
> *Счастливые герои; им медвяный плод,*
> *Трижды в год созревающий, приносит хлебодарная пашня*[16].

[16] «Труды и дни», 150 сл.

Пятый век — нынешний, век железных людей[17].

[17] «Труды и дни», 157 сл.

Всякий, кто читает «Кратила», 397 d сл., где обсуждается этимология слова *даймонес* и приводятся стихи Гесиода о *даймонес эпихтониой*, а также «Законы», IV, 713, и «Политика»,

272, где рассказан миф о золотом веке Кроноса, когда над людьми правили *даймонес*, не может не увидеть, что гесиодовское учение о *даймонес* имеет большую власть над воображением Платона; и, может быть, даже *фюлакес* (стражи) «Государства» — люди, в чьей природе есть золото (как у *эпикурой*, помощников, — серебро, а у ремесленников и земледельцев — медь и железо)[18], — каким-то образом, в воображении Платона, параллельны гесиодовским *фюлакес тнетон антропон*, «стражам смертных людей», духам людей золотого века. Но не следует забывать, что между платоновскими *даймонес* «Законов», «Политика» и речи Диотимы и гесиодовскими *даймонес* есть различие, которое больше очевидного сходства. Гесиодовские *даймонес эпихтониой* — духи умерших людей, как и пиндаровские *хероес хагной* (чистые герои) («Менон», 81 c); но *даймонес* «Законов» и «Политика», правящие людьми в золотом веке, — не духи умерших людей, а существа совершенно иного порядка: боги, сотворенные богами, которым верховный бог назначил области на земле, — «боги, соправящие по областям с величайшим демоном», как они описаны в «Политике», 272; и в речи Диотимы *то даймонион* (демоническое), возглавляемое Эротом, ясно представлено как разряд божественных существ, по сути сверхчеловеческих, а не духов умерших людей. Они, как я понимаю, того же ранга, что *геннетой теой* (рожденные боги) «Тимея», а вероятно, и тождественны им, — сотворенные прежде людей, чтобы управлять человеческими делами от имени верховного бога[19]. В «Государстве» же, V, 468 e, напротив, Платон употребляет термин *даймонес* в строго гесиодовском смысле: он говорит вовсе не о таких богах, а о духах умерших людей золотого сословия. Как говорит г-н Адам в примечании к этому месту, «Платон сравнивает своих „золотых граждан“ с героями гесиодовского

золотого века. Ему хотелось бы окружить их частью того романтического и религиозного чувства, которое окутывало золотой век греческой поэзии и предания».

[18] Эта параллель подсказана г-ном Адамом в примечании к «Государству», 468 e, и развита г-ном Ф. М. Корнфордом в интересной статье «Платон и Орфей» в «Классикал ревью» за декабрь 1903 г.

[19] Халкидий в своем комментарии на «Тимея» старается показать (гл. CXXXV), что платоновские *даймонес* и души умерших людей — два различных разряда: «Многие, однако, из школы Платона полагают, что демоны — это души, освобожденные от служения телу: души достойных мужей — эфирные демоны, души же дурных — демоны вредоносные; и что эти самые души лишь на тысячный год вновь принимают земное тело. И Эмпедокл не иначе считает, что эти души становятся долговечными демонами. Также Пифагор в своих золотых стихах: „Когда, сложив тело, свободный взойдешь ты в эфир, — покинешь людское, став богом эфира благого“. С ними Платон, по-видимому, отнюдь не согласен, ибо в „Государстве“ он заставляет душу тирана терпеть после смерти муки от мстителей, откуда явствует, что душа — одно, а демон — другое: ведь то, что мучится, и то, что мучит, по необходимости различны. И потому еще, что Бог-творец учредил демонов прежде, чем создал наши души; и что, поскольку эти последние нуждаются в помощи демонов, он восхотел, чтобы те оказывали им покровительство. Впрочем, некоторые души, которые на протяжении трех воплощений прожили жизнь превосходно, он полагает, по заслугам добродетели посвящаются областям воздушным или даже эфирным, свободные от необходимости воплощения». Все место о демонах в комментарии Халкидия (CXXVI–CXXXV) интересно. Он сравнивает демонов Платона с ангелами евреев.

Оба учения о *даймонес*, которые мы находим у Платона — провозглашенное в мифе о золотом веке и в речи Диотимы и принятое от Гесиода в «Государстве», V, 468 e, — были переняты стоиками и приспособлены к положениям их «физической науки».

По учению стоиков, душа, *псюхе*, материальна, *соматике*, но материя ее более редкая и тонкая (*арайотерон* и *лептомерестерон* — Хрисипп у Плутарха, «О противоречиях стоиков», 41), чем материя тела. Душа — это, в сущности, *пневма энтермон*, «теплый воздух, или дыхание»[20].

[20] Диоген Лаэртский, VII, 157.

Покидая земные тела, души не погибают тотчас. По Клеанфу, все они сохраняют свою индивидуальность до мирового пожара, *мехри тес экпюросеос*; по Хрисиппу — только души мудрецов[21]. Но при мировом пожаре все души погибают как индивидуальности — растворяются обратно в единой субстанции, стихийном огне, Боге, чьими *апоспасмата*, отторгнутыми частицами, они были на протяжении своего отдельного существования.

[21] Там же, VII, 157.

Покидая земные тела, души поднимаются в воздух, занимающий пространство между землей и луной, *тон гюпо селенен топон*[22]. Что растворение, во всяком случае, большинства душ, населяющих это воздушное пространство, происходит еще до мирового пожара, — таков явно взгляд Марка Аврелия в любопытном месте («Размышления», IV, 21), где он разрешает затруднение: как в воздухе хватает места для стольких отдельных существ? Место в воздухе, говорит он, постоянно освобождается для вновь приходящих благодаря постепенному растворению их предшественников, точно так же как в земле постоянно освобождается место для новых тел благодаря постепенному растворению погребенных ранее: «Если души пребывают, то как воздух вмещает их от века? А как земля вмещает тела тех, кого хоронят с такого давнего времени? Как здесь изменение и разложение тел, после некоторого их пребывания, дает место другим мертвецам, так и души, переселившиеся в воздух, пробыв там какое-то время, изменяются, разливаются и воспламеняются, вновь принимаемые в семенной разум целого, и таким образом дают место тем, кто поселяется вслед за ними».

[22] Посидоний у Секста, «Против физиков», I, 73.

Вероятно, именно стоику Посидонию, чья астрономия уже была упомянута как повлиявшая на развитие теории и практики почитания Митры и подобных сакраментальных культов[23], представление о воздухе как обиталище душ умерших, а также *даймонес* — разряда существ, отличного от человеческих душ, — главным образом и обязано своим распространением. Посидоний написал трактат *пери героон кай даймонон* («О героях и демонах»), который цитирует Макробий («Сатурналии», I, 23)[24], а Цицерон («О дивинации», I, 64) приводит его слова о том, что воздух полон душ и демонов. Что вера в демонов — духов, никогда не воплощавшихся в человеческих телах, — так же согласуется с «материализмом» стоиков, как и вера в продолжающееся существование человеческих душ в воздухе, подчеркивает Целлер[25], да это и очевидно.

[23] См. выше.

[24] См. Роде, «Психея», II, 320.

[25] «Стоики, эпикурейцы и скептики», с. 888, англ. пер.

Вот и все о стоических верованиях. Но именно та астрономия — пифагорейская и платоновская по происхождению, — которую сделал популярной стоик Посидоний, по-видимому, и подсказала путь к бегству от стоического учения о том, что душа, хотя и продолжает существовать более или менее долгое время после смерти тела, в конце концов все же растворяется. Над воздухом — стоическим обиталищем *даймонес* и душ умерших людей, в равной мере обреченных растворению согласно правоверному учению школы, — находится эфир[26]. В эту область поднимаются души, очищенные философией — или, быть может, сакраментальными обрядами, — и там, соединившись с Богом, сохраняют свою индивидуальность навеки. Таково учение «Сна

Сципиона» — который своей астрономией, вероятно, обязан Посидонию[27], — и «Тускуланских бесед» (I, 17, 18, 19); к этому учению склоняется, по-видимому, даже стоик Сенека («Утешение к Марции», 25, 1); оно же одушевляло те сакраментальные культы, орфические, митраистские и египетские, которые приобрели такое значение в религиозной жизни первых двух веков христианской эры[28].

[26] Я употребляю здесь термин «эфир» в его собственном смысле — как название элемента, содержащего «видимых богов», звезды. Этот элемент иногда, как в «Послезаконии», 984 (ср. Целлер, «Платон», с. 615), называется *пюр*, огонь, тогда как «эфир» занимает место того, что собственно называется *пюр*, огнем, в перечне «огонь, воздух, вода, земля». Байуотер («Журнал филологии», т. I, с. 37–39, о фрагментах Филолая) приводит «О небе», I, 270 b, и «Метеорологику», 339 b, в подтверждение «эфира» над четырьмя элементами и замечает, что «появление этой пятой сущности в платоновском „Послезаконии“ — одно из многих указаний на позднее происхождение этого диалога».

[27] См. Роде, «Психея», II, 320, и Дитерих, «Литургия Митры», цитированная выше.

[28] Следующие ссылки на комментарий Гиерокла (главы Александрийской школы) к «Золотому гимну» пифагорейцев могут показать, как астрономия «Тимея» и «Федра» влияла на эсхатологию даже в пятом веке христианской эры. Гиерокл (см. Муллах, «Фрагменты греческих философов», I, 478 сл.) комментирует строки:

«Но воздерживайся от тех яств, о которых мы сказали, и в очищениях,
и в освобождении души рассуждая, обдумывай все,
поставив над собою возницей наилучший разум», —

и, отослав по поводу «возницы» к мифу «Федра» и заметив, что он воплощает пифагорейское учение, говорит, что для очищения эфирного тела — «для очищения нашего светоносного тела» — мы должны отбросить скверну земного тела и подчинить себя очистительным обрядам, *катармой*, которые он описывает, — посредством которых мы поднимемся из области рождения и тления и будем перенесены «на Елисейское поле и в свободный эфир». Но как земное тело должно быть сброшено на земле, так *сюмфюэс*, сродное, или воздушное, тело должно быть сброшено в воздушной области непосредственно под луной (ср. Плутарх, «О лике, видимом на диске луны», 28, цитируемый ниже). Тогда эфирное, или астральное, тело (*то астроэйдес, аугоэйдес, фотейнон сома*, или *охема* — звездовидное, светоносное, световое тело, или колесница), которое

есть бессмертный носитель души, свободно подняться вместе с душой в эфир: «Став таким, насколько возможно, после очищения — каковы всегда те, кому не свойственно падать в рождение, — он познанием соединяется со вселенной и устремляется к самому Богу; имея же сродное тело, он нуждается в месте для устроения среди звезд и ищет положения. Такому телу подобало бы место прямо под луной, как превосходящее тленные тела, но стоящее ниже небесных; его пифагорейцы называют свободным эфиром: эфиром — как тело невещественное и вечное, свободным же — как чистое от вещественных страстей. Чем же станет тот, кто придет туда? Тем самым, о чем он говорит: „будешь бессмертным богом“, — уподобившись воспетым в начале стихов бессмертным богам, но не бессмертным богом по природе».

В этом учении об эфире, области небесных сфер, как о вечной обители очищенных душ мы имеем, конечно, всего лишь мифологию «Тимея» и «Федра», помещенную в астрономическую рамку, несколько более определенную, чем та, которую дал сам Платон. Но важно признать вот что: эта мифология, так оформленная, представлялась платоникам достаточно «современным» опровержением «материализма» стоиков. Душа, *когда она совершенно очищена*, поднимается из воздуха в эфир, возвращаясь в свою изначальную обитель, и там живет во веки веков. Ее совершенное очищение — совершаемое философией, или обрядовыми действиями, или тем и другим вместе — ручается за ее бессмертие; ибо остается одна лишь ее вечная умопостигаемая сущность — *нус*, — совлекшая с себя тленные чувственные носители, земной — *сома* — и воздушный — *псюхе*. Носителем этой умопостигаемой сущности служит эфир. Эфирная область полна «живого и всепобеждающего блеска»[29] — бессмертных духов, очищенных философией, страданием и святыми обрядами. Это платоническое учение изложено Плутархом в его сочинениях «О демоне Сократа» и «О лике, видимом на диске луны». В любопытном месте последнего сочинения (гл. 28) он говорит нам, что разум — *нус* — имеет свою родину на солнце. Туда возвращается очищенный дух, сбросив

свой телесный носитель — *сома* — на земле, а воздушный — *псюхе* — на луне. Таков порядок очищения. А порядок рождения, поясняет он, обратен порядку очищения: из трех частей, составляющих человека, солнце дает *нус*, луна — *псюхе*, земля — *сома*[30]. Смерть на земле из трех делает два; смерть на луне из двух делает одно. Всякая душа, разумная или неразумная[31], должна некоторое время блуждать в области между землей и луной. В нижних частях этой области неправедные наказываются и исправляются, а праведные пребывают назначенный срок в ее высших частях — в области нежнейшего воздуха, которая зовется Лугом Смерти, «в самом кротком слое воздуха, который называют лугами Аида»[32]; затем, исполнившись, подобно посвященным в таинства, странной радости, наполовину изумления, наполовину надежды, они устремляются к луне. Там, именуемые теперь у Плутарха *даймонес*[33], они имеют свое обиталище, спускаясь порой на землю, чтобы помогать людям: присутствовать при мистериях, надзирать за преступлениями и карать их, спасать в битве и на море. Благие среди них (ибо некоторые из них дурны и вновь воплощаются в человеческие тела) — это души тех, кто жил на земле в царствование Кроноса, и им до сих пор поклоняются во многих местах. Когда же один из этих благих демонов наконец теряет свою силу на земле и своих почитателей, это значит, что совершилась его лунная смерть: его истинное «я», *нус*, наконец отделилось от *псюхе*, которая остается, как труп, на луне. Отделение *нус* от *псюхе* совершается действием в нем любви к солнечному образу: «Он отделяется любовью к тому образу, что около солнца, чрез который сияет желанное, прекрасное, божественное и блаженное, к чему всякая природа, одна так, другая иначе, стремится… Природа же души остается на луне, сохраняя как бы некие следы жизни и сновидения… Каждый из

нас сам по себе — не гнев, не страх, не вожделение, как не плоть и не влага, а то, чем мы мыслим и разумеем… Для них же луна — стихия, ибо они разрешаются в нее, как тела мертвых — в землю».

[29] «Рай», X, 64.

[30] Плутарх, «О лике, видимом на диске луны», 28.

[31] Там же, 28.

[32] Там же, 28.

[33] Там же, 30.

Другое сочинение Плутарха, упомянутое выше, — «О демоне Сократа» — настолько важно для учения о демонах, что его нельзя отпустить одним абзацем, какой только что был отведен трактату «О лике, видимом на диске Луны». В целом, думаю, лучший способ положить его содержание перед читателем — дать ему говорить самому за себя в мифе о Тимархе, который и впрямь представляет все существенное в демонологии Плутарха. Как и в случае мифа об Аридее-Феспесии, я снова пользуюсь здесь переводом Филемона Холланда.

> Был некий Тимарх из Херонеи, умерший совсем молодым; он настойчиво просил Сократа, чтобы его похоронили подле Лампрокла, Сократова сына, который отошел от жизни всего несколькими днями раньше и был его близким другом и ровесником. И вот этот юноша, весьма желая (ибо был он благородного нрава и только что вкусил сладость философии) узнать, какова природа и сила Сократова гения, открыл свой замысел и намерение одному лишь мне да Кебету и спустился в пещеру, или подземелье, Трофония, совершив прежде обычные жертвы и положенные обряды, подобающие тому оракулу; и там, пробыв две ночи и один день, — так что многие уже потеряли

всякую надежду, что он когда-нибудь выйдет оттуда, а родные и друзья оплакивали его как погибшего, — однажды рано поутру вышел наружу весьма веселый и радостный. … Он поведал нам о многих чудесах, дивных и для слуха, и для глаза: ибо, сказал он, спустившись в место оракула, он сперва встретил великую тьму, а затем, сотворив молитвы, долго лежал на земле, не зная, бодрствует ли он или видит сон. Однако ему почудилось, что он услышал шум, который пал на его голову и ударил ее, отчего швы ее разошлись и раскрылись, и через них он выпустил свою душу; а та, отделившись таким образом, весьма возрадовалась, видя себя смешанной с прозрачным и чистым воздухом. … Когда он оглянулся назад, он уже не мог видеть Земли, но видел Острова, все светлые и озаренные мягким и нежным огнем; они менялись местами друг с другом и притом принимали разные цвета, словно разные оттенки, смотря по тому, как в этой переменчивости менялся свет; и казались они ему бесчисленными по числу и чрезмерными по величине; и хотя не равны они были по объему и протяженности, зато круглы все одинаково; и от их движения, которое было круговым, небо гудело. … Среди этих Островов казалось разлитым море, или великое озеро, сиявшее разными смешанными цветами на сером или светло-голубом поле. Притом некоторые из этих Островов, так сказать, плыли и неслись прямым путем по воде, вдоль течения; другие же, и таких было много, уклонялись в сторону из русла и с такою силой отбрасывались назад, что, казалось, их поглощали волны. … И у того же моря два устья, или входа, которыми оно принимает две реки огня, врывающиеся в него одна навстречу другой, так что синева его становилась беловатой, оттого что большая часть воды отбрасывалась и оттеснялась назад. И на это, сказал он, он взирал с великим наслаждением. Но когда он стал смотреть вниз, он увидел огромную дыру, или пропасть, со всех сторон круглую, наподобие полого шара, рассеченного посредине, чрезвычайно

глубокую и страшную на вид, полную великой тьмы, и притом не тихую и спокойную, а бурлящую, часто кипящую и вздымающуюся кверху; и оттуда слышались бесчисленные рыки и стоны зверей, крики и вопли бессчетного множества детей вместе с разными жалобами и плачем мужчин и женщин, а кроме того, множество шумов, смятений, криков и воплей всякого рода, и те не ясные, а глухие и мертвые, как идущие из великой глубины снизу. …

Некто, кого он не видел, сказал ему: «Удел Персефоны ты можешь видеть, если хочешь, — как он ограничен Стиксом». «Стикс (сказал он) есть путь, ведущий в преисподнюю и в царство Плутона; своей вершиной он разделяет две противоположные природы, света и тьмы; ибо, как видишь, он начинается от самого дна преисподней, которого касается одним концом, а другим достигает света, что кругом, и так очерчивает крайнюю часть целого мира, разделенного на четыре области. Первая — область жизни; вторая — движения; третья — рождения; четвертая — тления. Первая сопряжена со второй единством, в том, что незримо; вторая с третьей — умом, или разумением, в солнце; третья с четвертой — природою, в луне. И над каждым из этих сопряжений есть Подруга, или Судьба, дочь Необходимости, которая хранит ключ. У первого — та, что зовется Атропос, то есть Непреклонная; у второго — Клото, то есть Пряха; у третьего, в луне, — Лахесис, то есть Жребий, вокруг которого и совершается поворот рождения. Что до всех прочих Островов, в них обитают боги; но Луна, принадлежащая земным демонам, избегает пределов Стикса, ибо вознесена несколько выше, и приближается к нему лишь единожды в сто семьдесят семь вторых мер; и при приближении этой области Стикса души кричат от страха. А почему? Преисподняя хватает и поглощает многих из них, когда они скользят и соскальзывают около нее; других же принимает и подбирает Луна — тех, что подплывают к ней снизу: тех, разумею,

на кого конец рождения пришелся в добрый и удобный час, — всех, кроме нечистых и осквернённых; этим она страшным блеском и ужасным ревом не дает приблизиться к себе; а они, видя, что не достигли своей цели, оплакивают свою горькую долю и уносятся вниз, как видишь, к новому рождению». «Но (сказал Тимарх) я вижу только множество звезд, прыгающих вверх и вниз над этой огромной и глубокой пропастью: иные тонут и поглощаются в ней, иные вновь появляются снизу». «Это (сказал он) демоны, которых ты видишь, хотя и не знаешь их. И заметь притом, как это происходит. Всякая душа наделена частицей ума, или разумения; но смотри, сколько из нее смешано с плотью и страстями: изменяясь от удовольствий и скорбей, она становится неразумной. Но не всякая душа смешана на один лад … ибо одни целиком погружены в тело … другие же частью смешаны с плотью, а частью оставляют вовне то, что всего чище, и оно не увлекается вниз заразою грубой части, а остается плавающим и парящим как бы наверху, касаясь только верха, или темени, человеческой головы; и оно — словно вервь, свисающая сверху прямо над душою, что отвесно под нею, чтобы держать и поднимать ее, насколько та послушна ему и не одолена и не увлечена страстями и смятениями; ибо то, что погружено в тело, зовется душою; а то, что цело и нетленно, толпа зовет разумением, полагая его внутри себя, как в зеркалах — то, что является отражением; но те, кто судит верно и по истине, называют это демоном, как сущее вполне вне их. Итак, эти звезды, которые ты видишь как бы погасшими и потухшими, — считай и принимай их за души, целиком потонувшие в телах; а те, что, кажется, вновь загораются и возвращаются снизу светлыми, стряхивая с себя некую темную и туманную мглу, — тех полагай душами, которые после смерти удалились и ускользнули из тел; те же, что вознеслись ввысь и движутся туда и сюда одним ровным ходом по всему кругу, — это демоны, или духи, людей, о которых говорят, что они имеют ум и

разумение. Постарайся же теперь и напряги зрение, чтобы увидеть связь каждого из них, которою он соединен и сопряжен с душою».

Услышав это, я стал внимательнее и смог увидеть звезды, прыгающие и плывущие по воде, одни больше, другие меньше, как мы видим куски пробки, показывающиеся в море там, где закинуты рыбачьи сети; иные из них вертелись наподобие веретен или шпулек, какими прядут или сучат, но ход их был беспокойный и неровный, и они не могли направить и выровнять движение. И голос сказал, что те, которые держатся прямого пути и стройного движения, — это те, чьи души послушны поводьям разума … а те, что то и дело взмывают и падают, вверх и вниз, неровно и беспорядочно, — это те, которые противятся ярму. … Из тех, кто покорен с самого начала и с самого рождения внемлет своему демону, — все племя пророков и прорицателей, имеющих дар предсказывать будущее, а также мужи святые и благочестивые; из их числа, как ты слышал, душа Гермодора Клазоменского имела обыкновение совсем покидать его тело и днем и ночью странствовать по многим местам, а потом возвращаться в него … и так продолжалось, пока его враги, по предательству его жены, не застали однажды его тело, когда душа из него вышла, и не сожгли его в его доме. Однако это неправда: ибо душа его никогда не покидала тела; но, будучи всегда послушна своему демону и ослабляя узы, связывавшие ее с ним, она давала ему возможность и свободу носиться вверх и вниз и бродить туда и сюда по многим местам, так что он, много повидав и услышав вне, приходил и пересказывал это ему. А те, что сожгли его тело, когда он лежал спящим, еще и по сей день мучаются за это в Тартаре; о чем ты сам, добрый юноша, узнаешь вернее не далее как через три месяца (сказал тот голос), а теперь уходи». Когда голос кончил говорить, Тимарх, как он сам рассказывал, обернулся, чтобы увидеть, кто говорил; но, вновь почувствовав

> сильную боль в голове, словно ее стиснули и раздавили, он лишился всякого чувства и разумения и не сознавал ни себя, ни что-либо вокруг. Но спустя немного, придя в себя, он увидел, что лежит у входа в упомянутую пещеру Трофония, как и в самом начале. И вот все, что касается басни о Тимархе; который, возвратившись в Афины, на третий месяц после того, как и предсказал ему голос, отошел от жизни.

Итак, Эфир, согласно разбираемому нами платоническому верованию, есть родина человеческих душ и их последнее обиталище, когда они завершат очищение, которое обеспечивает им бессмертие в качестве чистых умов. Но Воздух, тем не менее, есть обитель — и, по-видимому, постоянная обитель — другого разряда бессмертных духов, демонов, которые никогда не воплощались в земных телах. Эти бессмертные демоны занимают Воздух, чтобы быть близко и помогать людям на Земле и посредничать между ними и Богом, чье жилище — в эфирной области. Именно в этом промежутке между «видимыми богами», звездами, и Землей автор «Послезакония»[1] помещает демонов, которых он описывает как толмачей между людьми и богами. Он различает три разряда таких демонов: во-первых, тех, что живут в так называемом Эфире, под Огнем, или истинным Эфиром, то есть в верхней части пространства между Землей и Луной; во-вторых, тех, что населяют Воздух вокруг Земли, — эти два рода демонов невидимы; в-третьих, демонов, чей носитель — водяной туман; эти порою видимы.[2]

---

[1] По Целлеру («Платон», с. 561 англ. перевода), вероятно, Филипп Опунтский, один из учеников Платона.

[2] «Послезаконие», 984, 985; ср. Целлер, «Платон» (англ. перевод), с. 615.

В то же пространство между Землей и Луной платоник Апулей, писавший во втором веке по Рождестве Христовом, помещает демонов речи Диотимы — разряд божественных посредников между Богом и людьми, к которому, как он мыслит, принадлежат и *даймонион* Сократа, и ангелы-хранители всех прочих людей.

> И если (говорит он)[3] верно мнение Платона, что бог никогда не сообщается с человеком, то камень услышит меня скорее, чем Юпитер. — Не до такой степени (ответил бы Платон за свое мнение моими устами), не до такой степени, говорит он, возвещаю я богов отделенными и отчужденными от нас, чтобы полагать, будто даже молитвы наши до них не доходят. Ведь я отстранил их не от заботы о делах человеческих, а лишь от прикосновения к ним. Впрочем, есть некие божественные срединные силы, помещенные между высшим эфиром и низшею землею, в этом промежуточном пространстве воздуха; через них и желания наши, и заслуги переходят к богам; греки зовут их именем демонов. Между обитателями земли и обитателями неба они переносчики: отсюда — молитв, оттуда — даров; они носят туда и сюда: отсюда прошения, оттуда помощь, словно некие толмачи и вестники спасения для тех и других. Через них же, как утверждает Платон в «Пире», направляются все откровения, разнообразные чудеса магов и все виды предзнаменований. Ибо из их числа назначенные пекутся о каждом деле в отдельности, сообразно уделу, отведенному каждому из них: одни утверждают сны, другие — рассекают внутренности жертв, направляют полет птиц, учат вещих птиц их крику, вдохновляют прорицателей, мечут молнии, озаряют облака зарницами — и так во всем прочем, через что мы распознаем будущее. Все это, надо полагать, совершается по воле, божественной силе и власти небожителей, но послушанием, трудом и служением демонов. … Что же тогда[4] такая громада воздуха, что простерлась от самых низких изгибов

лунного пути до высшей вершины Олимпа? Что же, наконец? Будет ли она лишена своих живых существ и окажется ли эта часть природы мертвой и немощной? … Разум требует[5] признать, что в воздухе должны быть свои собственные живые существа; остается рассмотреть, каковы же они и какого рода. Итак, они никак не земные, ибо земное клонится вниз своим весом; но и не огненные, чтобы жар не увлекал их вверх. Значит, сообразно срединности места, нам надлежит представить и срединную природу: вообразим умом и родим в душе ткань тел такого рода, которая и не столь груба, как земная, и не столь легка, как эфирная, но некоторым образом отделена от той и другой. … Если же облака,[6] чье происхождение целиком земное и которые вновь стекают на землю, парят в вышине, — что же, по-твоему, сказать о телах демонов, чей состав настолько тоньше? Ведь они не из этой мутной тучки, сбитой из набухшей мглы, как бывает у облаков, но срослись из того чистейшего, текучего и ясного вещества воздуха; оттого они и не видимы никому из людей просто так, разве что по божественной воле сами явят свой облик; ибо нет в них никакой земной плотности, которая занимала бы место света и могла бы противостать нашим глазам, — плотности, о которую взор по необходимости спотыкается и задерживается; нити их тел редки, светлы и тонки, так что все лучи нашего зрения они своей редкостью пропускают, своим блеском отражают и своей тонкостью обманывают. … Бог[7] не должен претерпевать никакого преходящего движения ни ненависти, ни любви, а потому его не касаются ни негодование, ни жалость, никакая тоска не стесняет его и никакая радость не волнует; свободный от всех страстей души, он никогда не скорбит и никогда не ликует, ничего внезапно не хочет и не отвергает. Но все это и прочее того же рода как раз подобает срединному положению демонов. Ибо они помещены между нами и богами, как по месту обитания, так и по природе ума: бессмертие у них общее с вышними, страсти — с

нижними. Ведь, подобно нам, они могут испытывать всякое умиротворение и возбуждение души: гнев распаляет их, жалость склоняет, дары привлекают, мольбы смягчают, оскорбления озлобляют, почести умягчают, и во всем прочем они переменчивы на подобный нам лад. Словом, чтобы заключить: *демоны суть по роду — живые существа, по разуму — существа разумные, по душе — подверженные страстям, по телу — воздушные, по времени — вечные.*

[3] Апулей, «О боге Сократа», т. II, с. 116, изд. Бетоло.

[4] Там же, с. 119.

[5] Там же, с. 119.

[6] Там же, с. 121.

[7] Там же, с. 124.

Этих демонов, как никогда не воплощавшихся, Апулей резко отличает[8] от низшего разряда демонов — лемуров, ларов, ларв — духов умерших людей. Именно из числа демонов, никогда не воплощавшихся, происходит дух-хранитель, приставленный к каждому человеку при его рождении.

[8] Там же, с. 128.

Из этого высшего[9] сонма демонов, утверждает Платон, каждому человеку на время его жизни придан свой свидетель и страж, который, никому не видимый, всегда присутствует как судья не только всех дел, но и помыслов. А когда по окончании жизни надлежит возвращаться, тот самый, что был нам придан, тотчас хватает и влечет своего подопечного, словно под стражей, на суд, и там при отчете стоит рядом: если тот в чем солжет — уличает, если скажет правду — подтверждает; и приговор выносится целиком по его свидетельству. Посему вы все, кто слушает это

божественное учение Платона в моем изложении, так настройте свои души ко всему, что вам предстоит делать или обдумывать, чтобы знать: у человека нет от этих стражей никакой тайны ни внутри души, ни вовне; он внимательно причастен всему, все видит, все понимает, *в самых сокровенных глубинах ума обитает вместо совести*.[10]

[9] Там же, с. 129.

[10] «Для ума, тщательно образованного на основе его природной совести, — говорит кардинал Ньюмен („Грамматика согласия", гл. V), — мир, как природы, так и человека, лишь возвращает отражение тех истин о Едином Живом Боге, которые были знакомы ему с детства. Добро и зло встречают нас ежедневно, пока мы идем через жизнь, и есть люди, которые считают философским относиться к проявлениям того и другого с некоторой беспристрастностью, как будто зло имеет столько же права быть здесь, сколько и добро, или даже больше, как одерживающее более разительные победы и имеющее более широкую власть. И поскольку ход вещей определяется неизменными законами, они полагают, что эти законы исключают нынешнее участие Творца в осуществлении отдельных событий. Иначе обстоит дело с богословием религиозного воображения. Оно живо держится истин, которые действительно есть в мире, хотя и не лежат на поверхности. Оно способно заранее провозгласить то, на доказательство чего требуется долгое рассуждение, — что добро есть правило, а зло — исключение. Оно способно допустить, что, как ни единообразны законы природы, они совместимы с частным Промыслом. Оно толкует то, что видит вокруг себя, этим предшествующим внутренним научением, как истинным ключом к лабиринту огромного и запутанного беспорядка; и так из самого неблагодарного материала оно добывает все более связное и ясное видение Бога. Таким образом, совесть есть связующее начало между тварью и ее Творцом; и самую крепкую хватку богословских истин дают навыки личной религиозности».

Максим Тирский, писавший примерно в одно время с Апулеем, высказывается в том же духе в своем рассуждении (26) о *даймонионе* Сократа, которого он описывает как одного из тех «вторых бессмертных», что поставлены между богами и людьми, в пространстве между Землей и Небом, чтобы быть служителями богов и надзирателями, *эпистатай*, людей. Число этих

посредников между богами и людьми неисчислимо: он приводит Гесиода —

> *Ибо трижды десять тысяч на земле многокормящей*
> *бессмертных слуг Зевса*[11] —

Одни из них исцеляют наши болезни, другие подают совет в затруднениях, третьи открывают сокрытое, четвертые помогают людям в работе или сопровождают их в пути; одни с людьми в городе, другие с людьми в деревне; одни близко, чтобы помочь на море, другие — на суше; один обитает в Сократе, другой в Платоне, третий в Пифагоре — «каждому выпал свой телесный очаг: одному — Сократ, другому — Платон… сколько природ человеческих, столько и демонов»; а неправедная душа — та, в которой не живет демон-хранитель: «если же где укажешь дурную душу — она без очага и без надзирателя».[12]

[11] «Труды и дни», 235.

[12] Таков, по-видимому, был общепринятый взгляд; но Сервий в комментарии к «Энеиде» Вергилия, VI, 743, сообщает и другой взгляд — что каждому человеку при рождении назначаются два гения, добрый и злой.

Учение о демоне-хранителе отдельного человека, изложенное в мифе «Федона» и в мифе об Эре и подтвержденное личным опытом Сократа в «Апологии»,[13] «Государстве»[14] и «Феаге»,[15] в только что приведенных сочинениях Апулея и Максима Тирского, по-видимому, почти сводится к отождествлению этого демона с нравственным характером, или совестью, — к отождествлению, которое, что интересно вспомнить, было сделано еще до Платона Гераклитом: *этос антропо даймон* — «нрав человека — его демон»,[16] — и которое встречает нас в учении стоиков, где оно и впрямь кажется лишь законным следствием «натурализма» школы и не удивляет нас так, как в учении платоников;

следующее, например, место из «Бесед» Арриана (I, 14), передающее слова Эпиктета, просто излагает учение, известное нравственному богословию как учение об «авторитете совести»:

[13] 40 a.

[14] 496 c.

[15] 128 d и далее.

[16] «Остатки Гераклита Эфесского», изд. Байуотера, фр. CXXI.

> Зевс приставил к каждому опекуном его собственного демона и поручил ему хранить человека, — демона неусыпного и неподкупного. Ибо какому иному стражу, лучшему и заботливейшему, мог бы он вверить каждого из нас? Поэтому, когда вы запираете двери и творите внутри тьму, помните: никогда не говорите, что вы одни. Ибо вы не одни: бог внутри, и ваш демон внутри.

В том же смысле Марк Аврелий («Размышления», V, 27) говорит:

> С богами живет тот, кто постоянно являет им свою душу довольной тем, что ей уделено, и исполняющей все, чего хочет демон, которого Зевс дал каждому в заступники и вожди как частицу самого себя. А это у каждого — его ум и разум.

Вот и все о философском исходе учения о *даймоне гекасту*, демоне каждого человека, — той части общего учения о воздушных демонах, которая, по-видимому, больше всякой другой занимала и платоников, и стоиков.

Но каков, можно спросить, последний источник этой веры в демона каждого человека, из которой нравственное богословие, рассуждающим путем, вывело «совесть» или даже «ноуменальный характер»?[17]

[17] См. Роде, «Психея», II, 317.

Я предложил бы, чтобы подойти к ответу на этот вопрос, сперва выбросить из головы тех воздушных демонов, которые никогда не воплощались (хотя, по Платону, именно к их разряду принадлежат демоны, приставленные к отдельным людям), и думать только о гесиодовских демонах — душах умерших людей, населяющих Воздух. Понятие о демонах, которые никогда не воплощались, позднее понятия о тех, кто суть души умерших людей, живущие в воздухе; оно пришло, можно считать, лишь после того, как утвердилось богословское учение о трансцендентности Единого Верховного Бога. Это богословское учение требовало посредников между Богом и людьми — существ, через которых осуществляются творческие и управляющие действия Бога, в то время как Сам Он от века и до века пребывает недвижимым; и было только логично мыслить этих существ как силы Божества, предшествующие по времени и достоинству душам людей.

Первоначальное учение о демонах, с которым позднейшее связано меньше, чем может показаться на первый взгляд, — это учение о присутствии на Земле, под Землей или близ Земли душ умерших предков; и до сих пор широко распространено верование, что из сонма этих душ постоянно черпают, чтобы снабжать душами рождающихся младенцев. Новых душ не возникает; всегда идут в дело старые. Я уже касался этого верования[18] и возвращаюсь к нему здесь, чтобы предположить, что оно и есть источник учения о демоне каждого человека, или духе-хранителе отдельной личности. Каждый новорожденный — это сразу и он сам, и некий умерший предок. Он по существу двойствен. «В дельте Нигера, — говорит г-н Дж. Э. Кинг,[19] ссылаясь на свидетельство мисс Кингсли, — как нам

рассказывают, ничья душа не остается долго внизу. Возвращение души в собственную семью[20] обеспечивается особыми „джу-джу“. Когда появляются новые младенцы, им показывают набор мелких вещиц, принадлежавших умершим членам семьи. Ребенка узнают по вещи, которая первой привлечет его внимание. „Да это дядя Джон; смотри! он узнает свою трубку“».

[18] См. выше.

[19] «Погребение младенцев», «Классикал ревью», февраль 1903 г. Г-н Кинг ссылается на «Путешествия по Западной Африке» мисс Кингсли, с. 493.

[20] Ср. Олимпиодора к «Федону», 70 с: «что живое и мертвое возникают друг из друга, он устанавливает на основании свидетельства древних поэтов, орфических, то есть, по слову Орфея: „Одни и те же — и отцы, и сыновья в чертогах, и почтенные супруги, и милые дочери“, — ибо Платон повсюду перелагает Орфеево». «Смысл этих слов, — добавляет Лобек („Аглаофам“, с. 797), — по-видимому, таков: когда души возвращаются в тела, нередко случается, что те, кто некогда был соединен узами природы и родства, впоследствии вновь собираются в том же доме, возвращенные к прежнему положению».

Я предположил бы, что в «дяде Джоне» мы имеем источник, из которого развилось понятие о гении-хранителе, *мистагоге жизни*.[21]

[21] «Каждому человеку, едва он родился, становится рядом демон — мистагог его жизни». — Менандр.

Иудейское учение об ангелах — о котором читатель может справиться в «Еврейской энциклопедии», статья «Ангелология», — имеет значительное сходство с греческим учением о демонах как божественных существах (не душах умерших людей), посредствующих между Богом и людьми. Филон даже доходит до отождествления иудейских ангелов с демонами греческих философов.[22]

[22] «О сновидениях», I, 22; он же называет их и *логосами* (там же, I, 12–19).

Иудейское учение, как и параллельное ему греческое, по-видимому, было в значительной мере следствием учения о трансцендентности Единого Верховного Бога.[23]

[23] См. Хэтч, «Гиббертовские лекции», 1888, с. 246, 247: идеи, логосы, демоны, ангелы — понятия, легко переходящие одно в другое; философскую основу для теории трансцендентного Бога, доказывает он, дали платоновские *идеи* и стоические *логосы*.

IX

МИФ ОБ АТЛАНТИДЕ

✦

Общие замечания о мифах, изображающих идеалы народа

До сих пор мы видели, как в мифе излагаются идеалы и категории отдельного человека. Завершим же наш обзор платоновских мифов, взглянув на два мифа: в одном из них — мифе об Атлантиде[1] — изложен идеал народа: мы присутствуем при зрелище народа, ведомого видением своего будущего; в другом же — мифе о рожденных землей, мифе об основании *каллиполис*, прекрасного города[2], — выведены категории народа: жизнь «общественного организма» показана как обусловленная его прошлым, как определенная априори некими глубоко врезанными чертами.

[1] «Тимей», 19 и далее (где он набросан), и «Критий» (где он начат во всю ширь, но не окончен).

[2] «Государство», 414 b.

Миф об Атлантиде вводится в «Тимее» как необходимое завершение идеала *каллиполис*, или совершенного государства, представленного в «Государстве». Надо помнить, что «Тимей» стоит в теснейшей художественной и философской связи с «Государством» и начинается с краткого повторения первых пяти книг «Государства». Повторив их, Сократ говорит, что хотел бы

теперь увидеть государственное устройство, о котором шла вчерашняя беседа, в действии; и именно чтобы исполнить это желание, Критий рассказывает историю Атлантиды — в «Тимее» лишь вкратце изложенную, а затем начатую во всю ширь в «Критии», который, к сожалению, остался отрывком.

О том, как миф об Атлантиде следует за «Государством», завершая его, надо заметить две главные вещи.

(1) В мифе об Атлантиде именно воображаемые Афины суть *каллиполис* «Государства» в действии. Много сказано и написано о нелюбви Платона к афинской демократии и о его восхищении спартанскими установлениями, какими они явлены в «Государстве». Идеальный город «Государства» остроумно назвали «дорийским государством и пифагорейским орденом». Но в мифе, рассказанном Критием, Элладу против варварства представляют прославленные Афины, а не Спарта. «Афины, со всеми твоими недостатками, я все же люблю тебя» — вот глубочайшее чувство Платона.

(2) Действием *каллиполис* без всяких сомнений полагается война. Воспитание, о котором идет речь в «Государстве», есть воспитание воинов, а миф об Атлантиде — история великой войны, подвергающей это воспитание практическому испытанию. Из всех утопий платоновская — самая воинственная. Правящие философы набираются из войска. Лишь те, кто сперва научился, как воины-патриоты, чтить идеал единого и неделимого Отечества, способны потом постичь этот идеал умом, в его очертаниях и сочленениях, — способны к тому «синоптическому взгляду», какого требует философ-царь. Люди промышленные, погруженные в частные дела, никогда не поднимаются — ни как патриоты, ни как государственные мужи — до идеала единого и неделимого Отечества. «Философа-банкира», как называли Грота,

Платон не мог бы и помыслить. Цивилизация, как ее путь очерчен во второй книге «Государства»[3], начинается с образования войска. Маленький сельский *гюгиес полис*, «здоровый город» — «город свиней», — довольствующийся простым благополучием, никогда не станет обителью цивилизации. Из беспокойства и вожделений *флегмайнуса полис*, «воспаленного города», и развивается цивилизация: ибо, чтобы утолить свои вожделения, он должен идти на войну, а чтобы успешно вести войну, ему нужны воины по ремеслу, которых, если они не должны обратиться против сограждан и растерзать их, следует воспитывать определенным образом. Каково же будет воспитание этих воинов? Они, по-видимому, вызваны к жизни единственно для того, чтобы служить дурной политике «воспаленного города». Но где теперь этот «воспаленный город»? Его нет — остались одни его воины; и одним из тех сновидческих превращений, что так много значат в философии Платона, его воины обращаются в стражей будущего *каллиполис*; и без единого слова объяснения тотчас же начинается их воспитание для службы этому городу. Что же означает это сновидческое превращение? То, что высшее благо завоевывается лишь в борьбе с трудностями, в которые ввергли нас дурные страсти, —

> *То, что грехом зовем,*
> *Я мог бы счесть мучительным раскрытьем*
> *Путей для добродетели просторней!*[4]

За довольной жизнью «здорового города» должна последовать беспокойная, полная вожделений жизнь «воспаленного города», чтобы к необходимости войны дисциплина и воспитание могли привить красоту истинной цивилизации.

---

[3] «Государство», 372, 373.

[4] Клаф, «Дипсих».

Итак, учение «Государства» таково: вожди цивилизации — люди, воспитанные для войны: «а другой-то страж оказывается и воином, и философом»[5]. Здесь Платон, как мне кажется, ухватывает основополагающий принцип биологии. Взгляните на племена живых существ: их видовая красота и ум развились по линиям, проложенным необходимостью защиты и нападения: «дело победителей было угодно богам». Поэтому читателя «Государства» не удивляет, что миф о *каллиполис* завершается мифом об Атлантиде, в котором военное государство, малое и дисциплинированное, низвергает государство торговое, большое и утопающее в роскоши. Отдельная душа, правда, может выйти из *кюклос генесеон*, круга рождений, и войти в покой — «и от мученичества пришел я к этому миру»[6]; но у государства нет бессмертной судьбы — оно принадлежит этому миру и всегда вовлечено в борьбу земной жизни. «Мы воюем, чтобы жить в мире» — это не в духе Платона. Если бы война в мире прекратилась, что сталось бы с платоновской системой воспитания? Платон не ожидает — и, более того, не желает — прекращения войн. Его идеал земной жизни — Эллада, поднявшая оружие против варварства. Война началась в *эпитюмиа*, в вожделении; затем ее вели, чтобы утолить *тюмос*, — ради славы; и нам следует надеяться, что придет время, когда ее будут вести лишь ради *логоса* — чтобы распространить идею; но будем помнить — таково, как я понимаю, послание Платона к нам, — что «идея», за которую мы сражаемся, наше «сим победиши», есть знамение, сияющее лишь перед глазами воюющих, и оно померкло бы на небе, если бы мы сложили оружие.

[5] «Государство», 525 b.

[6] «Рай», XV, 148.

Миф об Атлантиде отбрасывает будущее назад, в прошлое: в облике истории о захватчиках, пришедших с запада, он отражает надежду и страх Платона, обращающего взор на восток. Тень персидского нашествия все еще омрачала Грецию. В *каллиполис* «Государства» и в мифе об Атлантиде Платон излагает свой идеал прославленных Афин, которые под духовным водительством Аполлона Дельфийского[7] возьмут на себя политическое водительство объединенной Эллады, чтобы остановить натиск варвара и отстоять эллинский идеал «культуры» против варварской действительности «материальной цивилизации». Так, взятые в связи друг с другом — а именно так их и следует брать, — «Государство» и миф об Атлантиде излагают мечту о будущем, которая становится рядом с мечтой Данте об Империи и Церкви в «Монархии».

[7] «Государство», 427 b, c.

Мечте Платона суждено было вскоре сбыться, хотя и не так, как мог бы предвидеть любой его прогноз; ведь даже Аристотель пишет так, словно Александр не покорил Азию и не открыл новую эпоху для Эллады и мира. «История Греции, — говорит профессор Перси Гарднер[8], — состоит из двух частей, во всех отношениях противоположных одна другой. Первая повествует о Персидских и Пелопоннесской войнах и кончается разрушением Фив и подчинением Афин и Спарты. Эллада, о которой она говорит, — это гроздь самостоятельных городов в Пелопоннесе, на островах и в Северной Греции вместе с их колониями, рассеянными по берегам Италии, Сицилии, Фракии, Черного моря, Малой Азии и Африки. Эти города заботятся лишь о том, чтобы быть независимыми или, самое большее, господствовать друг над

другом. Их политические установления, их религиозные обряды, их обычаи — гражданские и местные. Язык, торговля, общий пантеон, общие искусство и поэзия — вот узы, связывающие их воедино. Во второй своей фазе греческая история начинается с похода Александра. Она являет нам грека повсюду господином над варваром, основателем царств и союзных систем, наставником всего человечества в искусстве и науке, распространителем гражданской и цивилизованной жизни по всему известному миру. В первый период своей истории Греция образует себя самое, во второй — воспитывает мир. Мы решимся позаимствовать у немцев удобное выражение и назовем историю независимой Греции историей Эллады, а историю Греции имперской — историей эллинизма».

[8] «Новые главы греческой истории», с. 416–417.

Между идеалом эллинской империи, созданной и поддерживаемой соединенными силами Афин и Дельф, — идеалом, намеченным в «Государстве» и мифе об Атлантиде, — и идеалом личного спасения через соединение с Богом, *гомойосис то тео*, уподоблением богу, существует самое действительное противоречие. Чем больше люди живут для идеала национального величия, тем меньше их занимает идеал личного спасения. Главный интерес Платона, несомненно, лежал в идеале личного спасения, который он почерпнул по преимуществу из орфической религии; и именно этот орфический элемент платонизма составил, безусловно, самую важную часть его влияния на последующую философию и особенно на развитие христианского учения и христианской практики. Рай, Ад и Чистилище христианской эсхатологии происходят — во всяком случае, в сколько-нибудь значительной мере — не из иудейских

источников и не из учения Евангелий и Посланий, а главным образом из апокалипсисов, которые по содержанию и духу насквозь орфичны[9]. Не следует, разумеется, думать, будто апокалипсисы взяли свой орфизм, или «сакраментализм» — если употребить термин, лучше покрывающий предмет, — у Платона. Они взяли его из учения орфических и подобных им сакраментальных сообществ, существовавших по всему миру. Но направление, данное в самом начале христианской мысли и христианскому чувству, а также — это можно смело добавить — христианской практике влиянием этих сообществ, создало такое состояние религиозной веры, которое впоследствии легко поддалось влиянию утонченного орфизма платоников.

[9] См. Гарднер, «Евангельское исследование», с. 270, со ссылкой на разбор «Апокалипсиса Петра» у Дитериха.

Подобно тому как идеал национального величия на земле — хотя в «Государстве» и мифе об Атлантиде мы видим, как он вплывает в поле зрения Платона, — мало значил для него и для тех, на кого он повлиял, рядом с идеалом личного спасения через соединение с Богом, — так и в развитии христианства, которому платонизм дал столь многое, материалистическое иудейское представление о царстве Мессии на земле над избранным народом, воскрешенным из мертвых в земных телах, уступило место духовному идеалу соединения с Небесным Христом, которое начинается для каждого человека уже теперь, в нынешней жизни, и продолжается вечно, — идеалу, который апостол Павел в конце концов возлюбил, «имея желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше»[10].

[10] Флп. 1, 23; и см. Гарднер, «Евангельское исследование», с. 485–488.

Миф

Критий начинает с того[1], что слышал этот рассказ мальчиком от своего деда Крития, который слышал его от своего отца Дропида, а тот получил его от Солона. Солон привез его из Египта, узнав его от жреца Нейт — то есть Афины — в Саисе. Солон рассказывал жрецам Нейт некоторые древние эллинские сказания, особенно сказание о потопе, который пережили Девкалион и Пирра, как вдруг один очень старый жрец воскликнул: «Вы, эллины, вечно дети; нет среди вас ни одного старца!» — разумея, что древнейшие эллинские сказания возникли будто бы лишь вчера. Девкалионов потоп был не единственным; до него было много потопов и иных бедствий, которыми уничтожались цивилизации и в Элладе, и в других частях света. Египет же был избавлен от бедствий, и его жрецы вели записи, все еще сохранявшиеся непрерывными рядами, обо всем, что совершалось не только в Египте, но и в других частях света в течение последовательных эпох, отмеченных различными потопами и иными бедствиями. Среди этих записей была одна, касавшаяся Афин, погибших до величайшего из потопов. Эти Афины, сказал Солону старый жрец, Афина основала за девять тысяч лет до его времени — на тысячу лет раньше, чем основала Саис; и государственное устройство допотопных Афин было подобно тому, что все еще сохранял родственный им город Саис, особенно в отделении сословия жрецов и сословия воинов от третьего сословия, включавшего касты ремесленников, пастухов, охотников и земледельцев. Затем он перешел к истории Великой войны, которую Афины, так устроенные, вели с народом острова Атлантиды, поясняя, что этот остров, превосходивший величиною Ливию и Азию, вместе взятые, лежал во внешнем Океане, против пролива, ныне

называемого Геракловыми столпами. За этим островом в Атлантическом океане были иные острова, по которым можно было переправиться на материк, лежащий по ту сторону этого Океана. На самом острове Атлантида правила могущественная династия царей, властвовавшая над этим островом, над многими соседними островами, над частью Заокеанского материка, а также над Ливией вплоть до Египта и, по другую сторону Средиземного моря, вплоть до Этрурии. Эта могущественная держава, собрав все свои силы, двинулась на восток, чтобы присоединить к своей империи остальные средиземноморские страны — Элладу и Египет, — и тогда Афины выступили их поборником; и, то возглавляя прочие эллинские государства, то покинутые ими, вели славную войну против захватчиков, и одолели их, и не только спасли Элладу и Египет, но и освободили порабощенные страны западного Средиземноморья. Затем, некоторое время спустя, пришел потоп. Афины в один день и одну ночь были поглощены наводнением и землетрясением; и остров Атлантида погрузился в море, оставив после себя мели, которые и поныне затрудняют плавание по Океану в тех местах.

[1] «Тимей», 20 e.

Таков миф об Атлантиде в том очерке, какой дает Критий в «Тимее»[2].

[2] 21 a — 25 d.

Затем он предлагает изложить его во всех подробностях, с тем условием, что граждане идеального государства, построенного в «Государстве», отождествляются с гражданами допотопных Афин; но прежде Тимей должен дать обещанный рассказ о сотворении мира и человека, чтобы, когда все будет сказано, мы имели полную историю человека — сотворенного в «Тимее»,

воспитанного в «Государстве» и с честью проявившего себя в мифе об Атлантиде.

«Критий», в котором миф об Атлантиде должен был быть рассказан полностью, — отрывок; отрывок, впрочем, немалого объема; и я не намерен ни переводить его дословно, ни печатать греческий текст. Для нашей цели вполне достаточно подробного изложения его содержания.

Отрывок начинается с того, что в древние времена земля была разделена на уделы, каждым из которых непосредственно правил бог или боги[3]. Так, Афины достались Гефесту и Афине, брату и сестре, а остров Атлантида — Посейдону.

[3] Ср. «Политик», 271 d, и «Законы», IV, 712 e и далее.

Афины Афины и Гефеста были устроены по образцу, изложенному в «Государстве». Были там ремесленники и земледельцы и сословие воинов, изначально выделенное некими «божественными мужами». Воины жили вместе и все имели сообща, получая пропитание трудом прочих граждан. Мужчины и женщины одинаково упражнялись в военном искусстве. Земля города, совпадавшая с нынешней Аттикой, была плодороднее всех на свете. То, что ныне лишь голый остов гор и скал, тогда было заполнено тучной почвой, так что нынешние горы были тогда лишь холмами; а Пникс, Акрополь и Ликабет составляли одну почти ровную гряду плодородной земли. На вершине этой гряды, там, где ныне Акрополь, жили воины вокруг храма Афины и Гефеста — зимние их жилища были обращены к северу, а летние к югу. Число этих воинов, мужчин и женщин, всегда было около двадцати тысяч. Они были стражами (*филакес*) своих сограждан и предводителями (*гегемонес*) прочих эллинов, добровольно им следовавших. Таковы были древние афиняне; и они славились по

всей Европе и Азии красотою тел и разнообразными добродетелями душ.

Посейдону достался остров Атлантида. Близ середины острова была плодородная равнина, а возле нее гора. На этой горе жил рожденный землею Евенор, у которого была дочь Клейто. Ее полюбил Посейдон и окружил гору, на которой она жила, концентрическими кольцами моря и суши — тремя морскими и двумя земляными, — так что к ней невозможно было подступиться, ибо в то время еще не было кораблей. Будучи богом, он без труда вывел на этот остров-гору подземные потоки воды, один холодный, другой горячий, и сделал ее плодородной. Здесь он породил десять сыновей; и разделил весь остров Атлантиду между ними на десять частей. Первенцу, которого звали Атлант, он отдал остров-гору и окрестную землю, а также сделал его царем всей Атлантиды, тогда как девять его братьев были под ним правителями в своих уделах. От Атланта произошли цари Атлантиды долгим и непрерывным рядом; и при них остров весьма процветал, многое получая благодаря заморской торговле и многое производя сам — металлы, лес, пряности и всякую пищу для человека, а также пастбища для слонов и других животных, которые там водились во множестве.

Эти цари совершили также великие работы. Прежде всего они перекинули мост через морские кольца, окружавшие древнюю столицу, и начали строить дворец на острове-горе, к величине и убранству которого каждое поколение что-нибудь прибавляло, пока он не стал чудом. Затем они прорыли канал длиною в 50 стадиев, шириною в 300 футов и глубиною в 100 футов, проложив водный путь для величайших кораблей от океана к своей столице, которая стала, таким образом, морской гаванью. Они прорезали также проходы для кораблей через оба земляных кольца и

перекрыли эти проходы мостами, под которыми могли проходить корабли. Первое земляное кольцо, как и самое внешнее морское кольцо, было шириною в три стадия; второе земляное кольцо, как и окружавшее его морское кольцо, — в два стадия; а водное кольцо, непосредственно окружавшее остров-гору, имело в ширину один стадий; сам же остров-гора был пяти стадиев в поперечнике. Остров-гору с его дворцом они обнесли стеной; другую стену возвели по окружности среднего земляного кольца; третью — по окружности внешнего земляного кольца; а также по стене с каждой стороны большого моста, ведшего с внешней земли к этому кольцу; а у мостов, перекрывавших проходы, прорезанные в обоих земляных кольцах, поставили башни и ворота. Камень для стен они добывали у подножия острова-горы и с обеих сторон двух земляных колец, проделывая тем самым в скале пустоты, которые служили крытыми доками. Камень был трех родов — белый, черный и красный; и эти три рода, сложенные вместе в одном строении, делали его прекрасным на вид. Самая внешняя стена была покрыта медью, наложенной словно мазь; средняя — оловом, а стена самого акрополя — орихалком, отливавшим красным, как огонь.

Внутри ограды акрополя находилось прежде всего святилище Клейто и Посейдона, куда никто не смел ступить, — место, где были зачаты десять сыновей. Оно было обнесено золотой оградой. Туда приносили из каждого из десяти уделов зрелые плоды земли в дар каждому из десяти сыновей. Затем был храм самого Посейдона, длиною в стадий, шириною в три плефра и соразмерной высоты, снаружи весь покрытый серебром, кроме акротериев, покрытых золотом, — зрелище варварского великолепия; а внутри — потолок из слоновой кости, украшенный золотом, серебром и орихалком, и все прочие части

— стены, колонны и пол — покрытые орихалком; и изваяния все золотые: сам бог на колеснице, правящий шестеркой крылатых коней, головою возвышающийся до кровли храма, а вокруг него кольцом сто нереид верхом на дельфинах; были там и иные изваяния, поставленные в храме частными лицами; а снаружи — золотые статуи царей и их жен и многие другие статуи, принесенные в дар лицами как из самой столицы, так и из чужих стран, принадлежавших к Атлантической империи. Был там и алтарь, под стать храму, а рядом стояли великолепные дворцы.

Многочисленные источники холодной и горячей воды, которые Посейдон заставил забить на своем острове-горе, были заключены в водоемы и служили купальнями для царей, для частных лиц, для женщин, а также для коней и прочего вьючного скота; а вода, не употребленная таким образом, отводилась частью в прекрасную рощу Посейдона на острове-горе, частью по водопроводам через мосты на два земляных кольца, где также были храмы, сады, гимнасии и ристалища для коней, — особенно на внешнем из двух колец, где ристалище шириною в стадий тянулось вокруг всего кольца. Вдоль этого великого ристалища располагались жилища главной части войска; меньшее число более надежных воинов размещалось на внутреннем земляном кольце, а самые надежные из всех — на самом акрополе, как телохранители царей.

Доки, лежавшие у самого подножия острова-горы и двух земляных колец, были полны военных кораблей и припасов; а когда, миновав эти два кольца, вы выходили к самому внешнему морскому кольцу — гавани, — вы находили и его, и канал, ведущий к океану, полными торговых судов. У выхода этого канала в океан сходились две полуокружности стены, которая шла

повсюду на расстоянии пятидесяти стадиев от самого внешнего морского кольца и охватывала густо населенное пространство.

Вот что касается царского города. Сама же Атлантида была гористым островом, если не считать равнины, на которой стоял царский город. Эта равнина была продолговатой: она простиралась на 3000 стадиев в одном направлении и на 2000 — вглубь острова через его середину. Окружавшие ее горы были велики и прекрасны и защищали ее от северного ветра. Ров длиною в 10 000 стадиев, шириною в один стадий и глубиною в сто футов — работа, как можно подумать, сверхчеловеческих размеров — был проведен вокруг всей продолговатой равнины. В него стекали потоки с гор, и он имел выход в океан. От самой дальней внутренней его части через равнину были прорыты параллельные каналы на расстоянии ста стадиев друг от друга, и они были соединены поперечными каналами. По этой системе каналов в город доставляли лес и плоды. Урожаев было два: один после зимних дождей, другой летом, выращенный орошением из каналов. Равнина была разделена на 60 000 участков, и каждый участок был квадратом со стороною в десять стадиев. Над годными к военной службе на каждом участке был поставлен начальник; были также начальники и над теми, кто жил в горах и в прочих частях страны, — над многочисленным населением, — по их поселениям и деревням. Каждый начальник обязан был покрыть шестую часть стоимости боевой колесницы — так снаряжались 10 000 колесниц; он обязан был также выставить двух коней с всадниками и легкую колесницу на пару коней, со щитоносцем, идущим при ней пешим, и возничим, который едет в ней и правит конями; каждый начальник обязан был также выставить двух тяжеловооруженных воинов, двух лучников, двух пращников, а в качестве застрельщиков — трех метателей камней

и трех копейщиков с дротиками, а также четырех моряков для пополнения команд флота в 1200 военных кораблей. Таково было вооружение столицы; и девять уделов также имели каждый свое особое вооружение, но описывать его было бы утомительно.

В каждом из девяти уделов, как и в столице, свой царь был полновластен над жизнью граждан и над исполнением законов; но отношения десяти правлений друг с другом определялись заповедями Посейдона, которые первые люди начертали на скрижали из орихалка, хранившейся в храме Посейдона на острове-горе. Там поочередно то каждый пятый, то каждый шестой год собиралось совещание для обсуждения дел и суда над преступлениями; и вот как они вели свое дело. Были священные быки, которых держали в ограде Посейдона. Десятеро, оставшись одни в ограде, помолившись богу, чтобы им поймать того быка, который будет ему угодной жертвой, начинали охотиться на быков без железного оружия, с палками и арканами; и, поймав одного из них, подводили его к скрижали заповедей и там ударяли его по голове и проливали его кровь на письмена, а затем сжигали его члены и готовили смешение в чаше, бросая в нее сгустки его крови, по одному сгустку за каждого из десятерых. Затем они черпали из чаши золотыми фиалами, совершали возлияние на огонь и клялись, что будут судить и все делать согласно заповедям отца своего Посейдона, начертанным на скрижали. Испив из фиалов и посвятив их храму, они вечеряли; а после вечери, когда стемнело и жертвенный огонь угас, облачались в лазоревые одеяния несказанной красоты и садились на землю вокруг угасающих углей, погасив все светильники в храме, и там, во мраке ночи, судили и были судимы; а с рассветом записывали приговоры на золотую доску и полагали ее вместе со своими одеяниями на память.

Были также законы, определявшие поведение десяти царей друг по отношению к другу. Им запрещалось воевать между собою; они должны были помогать любому из своего числа, если подданные его восстанут против него и попытаются свергнуть его династию; они должны были совещаться сообща о войне и прочих делах, всегда признавая верховенство рода Атланта; и без согласия большинства из десятерых царь не мог предать смерти никого из своих родичей.

Долгое время народ Атлантиды сохранял в себе божественную природу, повиновался законам и любил богов, ставя добродетель выше золота и всякого иного достояния и пользуясь богатством своим с умеренностью и братской любовью. Но с течением времени их божественная природа, смешиваясь с природой человеческой, ослабела, и процветание развратило их, так что в конце концов их жизнь, в то самое время, когда казалась славнейшей, была на деле наиболее низменной, исполненной алчности к богатству и власти. Тогда Зевс, бог богов, чье царствование есть владычество закона, видя, что благородный народ пребывает в жалком состоянии, и желая наказать их, дабы они исправились, вразумленные карою, созвал всех богов на собрание в святейшую свою обитель, которая, находясь в средоточии космоса, взирает на все, что причастно рождению; и, когда боги собрались, рек им так:

* * *

ЗАМЕЧАНИЯ О ГЕОЛОГИИ И ГЕОГРАФИИ МИФА ОБ АТЛАНТИДЕ

✦

Сказанного, надеюсь, довольно, чтобы показать важность мифа об Атлантиде как изложения идеала имперской Эллады; теперь можно добавить несколько замечаний о занимательных, хотя и сравнительно маловажных предметах — о его геологии и географии.

Г-н Артур Платт в весьма поучительной статье «Платон и геология»[1], приведя из «Крития» (110 e) платоновское описание допотопной Аттики как холмистой равнины, очень непохожей на изрезанную скалистую страну нынешней эпохи, говорит: «Чтобы переложить это на язык современной геологии, мы сказали бы: „Вся Аттика претерпела сильную денудацию, которой противостояли залегающие ниже твердые породы, и потому они теперь выступают наружу, словно скелет страны“». Г-н Платт справедливо требует для Платона, на основании «Крития», звания «самостоятельного геолога». «Сэр Чарлз Лайель, — говорит он, — в своей истории успехов геологии[2] совершенно опустил имя Платона как самостоятельного геолога, и мне неизвестно, чтобы это упущение было когда-либо исправлено. А между тем оно в действительности серьезно. <…> Это утверждение Платона о денудации — первое, я полагаю, когда-либо сделанное, и уж наверное первое в столь грандиозном масштабе. Правда, Геродот (II, 10 и далее), говоря об образовании египетской Дельты,

подразумевает денудацию тех областей, которые поставляют наносы <…>, но он не обращает внимания на эту необходимую денудацию и, по-видимому, не оценил ее последствий, ибо мысль его прикована единственно к образованию нового отложения. Поэтому Платону должна принадлежать честь первого отчетливого провозглашения одного из важнейших геологических учений». «Следующий вопрос, — продолжает г-н Платт, — таков: верно ли это учение, сколь бы ни было оно верно вообще, в частности для Аттики?» — и в подтверждение положительного ответа он ссылается на авторитет Лайеля: «„Вся эта фауна, — говорит Лайель об остатках миоценовых животных, открытых Годри в Аттике, — свидетельствует о прежнем простирании обширных травянистых равнин там, где теперь мы видим изрезанную гористую страну Греции, — равнин, которые, вероятно, соединялись с Малой Азией, расстилаясь над пространством, где ныне находятся глубокое Эгейское море и его многочисленные острова“». Г-н Платт заключает свою статью цитатой из Годри («Ископаемые животные и геология Аттики», 1862), в которой этот геолог делится собственными наблюдениями над тем, как короткие ливни в Аттике и других частях Греции уносят огромные количества почвы. «Человеку, привычному к таким потопам, — замечает г-н Платт, — легче было бы говорить о „дожде одной ночи“, смывшем всю поверхность Акрополя, чем жителю нашего климата». «Заставляя природу совершить всю свою работу за одну ночь», Платон, несомненно, ошибался, как настаивает г-н Платт, с точки зрения геологии, преобразованной Лайелем; и все же я просил бы читателя «Крития» помнить, что геология этого сочинения есть, в конце концов, геология этиологического мифа, в котором результат, который Платон как научный наблюдатель вполне мог

мыслить следствием векового процесса, непременно должен был быть приписан «катастрофе».

[1] «Журнал филологии», т. XVIII, с. 134–139 (1889).

[2] «Основы геологии», гл. II.

Теперь несколько слов о географии мифа. Я не думаю, что необходимо предполагать — или что хотя бы вероятно, — будто у Платона были какие-то рассказы моряков о великой земле за Западным океаном, на которых он мог бы основать свой миф. Не мог быть действительным источником мифа и его мнимый источник — Египет[3]. Египтологам ничего не известно о погибшей Атлантиде[4]. Что же до любопытного обстоятельства, что новейшая физическая география допускает былое существование так называемой «Атлантиды»[5], то оно, разумеется, не имеет никакого отношения к вопросу об источнике платоновского мифа.

[3] См. выше.

[4] Так у Зандера, «Атлантида», с. 11, со ссылкой на Бругша.

[5] См. Г. Дж. Маккиндер, «Британия и Британские моря», с. 98: «материковая „Атлантида“, остатками которой могут быть Гренландия и Шотландско-Исландское поднятие»; см. также с. 100, 108, 140, 177, 179, 354, 355, 357.

Атлантида, как я понимаю, есть создание собственного воображения Платона[6] — создание, которому он умеет придать правдоподобие, связав его с общепринятым «научным» учением о земных катастрофах (которое мы уже видели изложенным в мифе «Политика»), а также с тем, что в его время считалось фактом, — с мелководьем и илистостью океана за Геракловыми столпами. Этот мнимый факт записан у Скилака, чей *Периплус*, или «Плавание вокруг», был написан за некоторое время до воцарения Филиппа[7]. Скилак говорит о «многих торговых стоянках

карфагенян, и об иле, и о высоких приливах, и об открытых морях за Геракловыми столпами» («Перипл», 112). «Очевидно, — говорит Банбери, разбирая это место[8], — что эти моря в ту пору никогда не посещались греческими торговцами, а до слуха нашего автора дошли лишь смутные представления о препятствиях к плаванию по ним, нарочно распространяемые карфагенянами». Подобным образом в Аристотелевой «Метеорологике», II, 1, 354 a 22, нам сообщается, что море за Столпами мелко и илисто и безветренно: «то же, что за Столпами, мелко из-за ила и безветренно, словно лежит оно во впадине моря», — что опять-таки показывает, замечает Банбери[9], «как мало оно было известно греческим мореплавателям»[10].

[6] Таков, как мне кажется, единственно разумный взгляд — взгляд Джоуэтта (введение к «Критию»), Банбери («История древней географии», I, 402) и Зандера, «Атлантида».

[7] Банбери, указ. соч., I, 385–386.

[8] Указ. соч., I, с. 386.

[9] Указ. соч., I, 398.

[10] Псевдо-Аристотелев трактат «О мире» (см. Розе, «О порядке и подлинности книг Аристотеля») «носит, — говорит Банбери (I, 398), — несомненную печать гораздо более продвинутой ступени географических знаний, чем та, что была в век Аристотеля». См. также Грот, «История Греции», II, 462 (изд. 1862).

Итак, остров Атлантида — создание воображения Платона, сделанное «вероятным» подтверждением «науки» и «наблюдаемых фактов», — создание, призванное составить противоположность *каллиполис*, созданию «Государства», — призванное стать, как выражается Зандер[11], «негативом» допотопных Афин. Народ Посейдона (торговля) должен уступить народу Афины (мудрость) и Гефеста (ремесло). Карфаген,

разумеется, вполне мог помочь Платону схватить тип, описанный в этой себялюбивой торговой Атлантиде, алчущей империи, — подобной Англии, какой она представляется своим соперникам.

[11] Ф. Зандер, «Атлантида», с. 6.

Хотя попытка возвести платоновскую Атлантиду к рассказам финикийских или иных мореплавателей, побывавших на американских островах или материке, с одной стороны, столь же ошибочна, я в этом уверен, как с другой стороны ошибочно неоплатоническое толкование, объясняющее миф как аллегорию борьбы материи против формы, — все же надо заметить, что платоновское создание не осталось без практического влияния на век, породивший Колумба[12]. Тогда западные ученые впервые стали читать Платона по-гречески[13], и о его дивной земле за океаном, столь обстоятельно описанной в «Критии», заговорили по меньшей мере как о возможности. Морские открытия вскоре обратили возможность в действительность; и Платону, вполне естественно, приписали знание, которым он, как видит теперь наука, более критическая, чем наука Возрождения, обладать не мог.

[12] См. Зандер, указ. соч., с. 17.

[13] Миф об Атлантиде в том виде, в каком он предстает в «Критии», тогда читался на Западе впервые; но «Тимей», до 53 с, был уже известен в латинском переводе Халкидия (ок. V в.). Странно, что Данте, знавший «Тимей» в этом переводе (либо непосредственно, либо, как считает более вероятным г-н Тойнби, «Словарь Данте», ст. «Тимей», через Альберта Великого и св. Фому Аквинского), нигде не упоминает Атлантиду и не ссылается на нее. Земля, которую видит Улисс («Ад», XXVI), — это гора Чистилища в Южном полушарии, а не Счастливые острова и не какая-нибудь Атлантида в Западном океане. Комментарий Халкидия не касается вводной части «Тимея», которая, однако, содержится в переводе; а ссылки Данте на «Тимей» (единственное сочинение Платона, с которым он обнаруживает сколько-нибудь особое знакомство) ограничиваются предметами, встречающимися в речи главного собеседника, которой единственно и

занимается комментарий Халкидия. Это, по-видимому, говорит в пользу того взгляда, что Данте знал «Тимей» лишь по собственному изучению комментария или по ссылкам других писателей на него и на соответствующую часть перевода и что он не был знаком из первых рук с переводом в целом. Если бы он прочел первую часть перевода, трудно понять, как гибель Атлантиды не поразила его и как он не воспользовался событием, столь подходящим для поэтической обработки.

Прежде чем закончить эти замечания, я должен обратить внимание на схолию к начальным фразам «Государства», которую можно было бы понять так, будто война между Афинами и Атлантидой была ходовым афинским мифом. Схолия говорит[14], что на Малых Панафинеях ткали пеплос, расшитый изображением войны Афин с Атлантидой. Конечно, можно было бы возразить, что обычай этот возник после Платона и что миф на пеплосе взят у Платона, — ведь Критий представляет свой рассказ как никем прежде не слыханный. Это, однако, очень маловероятно. Народный обряд едва ли мог возникнуть таким путем. Если схолиаст прав, то довольно ясно, что история войны Афин с Атлантидой (вопреки тому, что говорит Критий о ее неизвестности до сих пор) была известна в Афинах задолго до Платона. Но схолиаст не прав. Его заметка основана на недоразумении — неверно понятом месте в комментарии Прокла к «Тимею», где сказано, что Критий соткал миф, достойный Афины. Прокл, очевидно, говорит в переносном смысле. О том, чтобы миф об Атлантиде действительно изображался на пеплосе, не может быть и речи[15].

[14] «Малые же Панафинеи справляли в Пирее, и на них богине подносили другой пеплос, на котором можно было видеть афинян, ее питомцев, побеждающих в войне против атлантов». — Схолии к «Государству», 327 а.

[15] См. Зандер, «Атлантида», с. 13.

Итак, что касается схолиаста «Государства», мы можем держаться нашего взгляда, что миф об Атлантиде — произведение собственного воображения Платона.

X

МИФ О РОЖДЕННЫХ ЗЕМЛЕЙ

✦

Миф

Мы должны попытаться, говорит Сократ, измыслить благородный вымысел на благо народа, который мы распределили на три сословия — правителей, воинов и работников, — вымысел, в который, если возможно, надобно заставить поверить самих правителей, а если нет, то прочих граждан. И пусть наш вымысел чуждается новизны: пусть он будет сложен по образцу тех мифов об основании городов, которые сделали привычными поэты. Я едва ли знаю, как сделать мою повесть достойной веры — сперва для правителей, затем для воинов, а затем и для прочих граждан; трудно будет, поистине, заставить их поверить ей; и все же отважимся — и скажем им, что «все то, что, как им казалось, делалось с ними и случалось в их жизни, пока мы растили их и наставляли, было, так сказать, сновидением; а на самом деле все это время они созидались и вскармливались под землею, в ее утробе, и там же выковывались их оружие и все их снаряжение. Затем, когда созидание их было вполне завершено, земля, которая им мать, выслала их наружу; и ныне должно им радеть о стране, в которой они живут, как о матери и кормилице, и самим защищать ее, если кто пойдет на нее войною, а также почитать всех своих

сограждан как братьев, детей, подобно им самим, одной матери — земли».

И далее скажем им, продолжая наш миф:

«Все вы, сколько вас в этом городе, — братья; но бог, созидая вас, к естеству тех из вас, кто способен править, примешал золото, — потому они и драгоценнее всех; а к естеству воинов — серебро; а железо и медь — к естеству земледельцев и ремесленников. И хотя по большей части вы будете порождать детей, подобных родителям, однако, поскольку все вы одного рода, будет порою случаться, что от золотого родится серебряное, а от серебряного — золотое потомство, да и от всякого рода — всякий иной. И вот первая и главнейшая заповедь, которую бог дает правителям: да будут они воистину стражами и ни за чем не стерегут так прилежно, как за потомством, — смотреть, какой из этих металлов примешан к их душам; и если дитя их будет иметь в себе что-либо от меди или железа, пусть они ни в коем случае не жалеют его, но отведут ему место, подобающее его естеству, и отошлют его к ремесленникам или земледельцам; если же среди этих родится кто-нибудь с золотом или серебром в себе, пусть примут это во внимание и возведут его на место стражей или на место воинов; ибо не возвестил ли оракул, что город погибнет в тот день, когда стражем его станет железо или медь?»

Таков миф. Как заставить их поверить ему? Поколение, которому его поведают первым, никоим образом не может в него поверить; но следующее может, и поколения после него. Так общему благу, в конце концов, может послужить наш благородный вымысел.

ЗАМЕТКА

✦

Три металла этого мифа надо брать в связи с учением Гесиода («Труды и дни», 97 и далее); о нем читатель отсылается к разделу о демонах в разборе речи Диотимы[1].

[1] См. выше.

Что до вымысла, вдохновляющего миф, — вымысла о том, что «наша юность была сном», — я заметил бы лишь, что Платон, как мне кажется, взывает здесь к переживанию, отнюдь не редкому в детстве, — к чувству, что здешние вещи суть двойники вещей, находящихся где-то еще. О том, что вызвать это чувство во взрослом пациенте — одно из главных средств, которыми поэт достигает цели своего искусства, уже говорилось выше[2].

[2] См. выше.

МИФОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА КЕМБРИДЖСКИХ ПЛАТОНИКОВ

✦

Цель этой заключительной части — показать, что александрийский платонизм, обязанный своими главными положениями мифологии «Тимея», мифа «Федра» и речи Диотимы, был и до сих пор остается важной силой в философии Нового времени.

Главным предметом нашим будут «кембриджские платоники» семнадцатого века; но на всем протяжении мы будем внимательно следить и за их преемниками — английскими идеалистами наших дней.

Прежде чем рассматривать центральное учение кембриджских платоников и сравнивать его с учением нынешних английских идеалистов, нужно попытаться представить себе среду, в которой жили первые. Одним словом, она была «академической». А это в семнадцатом веке значило «богословской». Богословие было их главным интересом. К возделыванию богословия они принесли, во-первых, классическую, патристическую и раввинистическую ученость, а во-вторых, естественную науку — картезианскую и ньютоновскую, если позволено так назвать обновленную науку, уже почти созревшую для великого открытия Ньютона.

Что до их учености: это была ученость Возрождения, то есть платоновская, а не аристотелевская. Ученость средневековой Церкви была аристотелевской, и великий миф этой Церкви, «Божественная комедия», вырос из пепла аристотелизма. Вражда к Римской церкви, без сомнения, немало способствовала

платоновскому возрождению, которое распространилось из Италии. Фичино, великий флорентийский платоник, занял место Фомы Аквинского, и именно к нему кембриджские платоники неизменно обращаются как к авторитету. Притом их платонизм был платонизмом Платона-мифолога, а не Платона-диалектика; иначе говоря, их привлекал александрийский платонизм — в особенности потому, что его учение было использовано Филоном для истолкования Ветхого Завета, а Оригеном и другими отцами — для изложения философии христианских таинств на путях, общих у них с Плотином.

Филон, о методе толкования которого говорилось в разделе об аллегории[1], никогда не думал сомневаться в том, что платонизм и иудейские Писания действительно сродни друг другу, и едва ли задавался вопросом, чем объяснить это сродство; но английские платоники, подражатели его экзегетического метода, чувствовали себя обязанными рассеивать сомнения и отвечать на вопросы. Чтобы обосновать применимость платоновской философии к толкованию Священного Писания, они, вслед за Аристобулом и Нумением[2], считали важным доказать, что Платон — это *Moses Atticus*, «аттический Моисей». В предисловии к своей «Каббалистическая догадка, или Опыт предположительного истолкования мысли Моисея в трех первых главах Книги Бытия согласно троякой Каббале, а именно буквальной, философской и мистической, или божественно-нравственной» (1662) доктор Генри Мор пишет (с. 3):

[1] См. выше, раздел об аллегории.

[2] Аристобул утверждал, что существовал гораздо более древний перевод Закона, из которого Платон и греки похитили свою философию. Нумению принадлежит выражение *Мосес аттикидзон* («Моисей, говорящий по-аттически»): см. Бигг, «Христианские платоники Александрии», с. 6.

Моисей, по-видимому, опередил и предвосхитил тончайшие и глубочайшие изобретения лучших философов, какие только являлись после него вплоть до нынешнего дня. И еще одно свидетельство в пользу истинности этой философской Каббалы — то, что великие тайны, в ней заключенные, большей частью те же самые, что двое превосходных философов, Пифагор и Платон, принесли из Египта и из областей Азии в Европу; а христиане вообще признают, что оба они получили свою философию от Моисея. И платоник Нумений прямо говорит о своем учителе: что такое Платон, как не аттический Моисей? Что же до Пифагора, то невероятно, чтобы он и его последователи поднимали такой шум вокруг тайны Чисел, если бы ему не дано было узреть Моисеево сотворение мира в шесть дней и не была сообщена философская Каббала этого творения, которая состоит главным образом в Числах.

Далее в том же сочинении (гл. III, § 3, с. 100) он пишет:

Что Пифагор был знаком с Моисеевой, или иудейской, философией, тому есть обильные свидетельства у писателей: таково свидетельство Аристобула, египетского иудея, у Климента Александрийского, и Иосифа в сочинении против Апиона. Святой Амвросий прибавляет, что он и сам был иудеем. Климент называет его *тон экс Гебрайон философон*, философом из евреев. Я мог бы присоединить сюда голоса Иустина Мученика, Иоанна Филопона, Феодорита, Гермиппа у Оригена в сочинении против Цельса, Порфирия и снова Климента, который пишет, что, по общей молве, Пифагор был учеником пророка Иезекииля. И хотя сам он не придает веры этому слуху, ученый знаток древностей г-н Селден, кажется, весьма склонен считать его истинным… Сверх всего этого и Ямвлих утверждает, что он жил в Сидоне, на своей родине, где свел знакомство с пророками и преемниками некоего Моха, физиолога, или натурфилософа, — *сюнебале тойс Моху ту*

> *фюсиологу профетайс апогонойс*; а это, как остроумно предполагает г-н Селден, следует читать *тойс Мосеос* и так далее… Посему совершенно ясно, что Пифагор получил свою философию от Моисея… И теперь, когда я столько сказал о Пифагоре, меньше нужды настаивать на Платоне и Плотине, ибо их философия та же, что была у Пифагора, и потому равно приложима к тексту Моисея.

Вот образец, дающий понятие о том, какого рода доводами доказывается, что Платон — аттический Моисей. Доказательство, как его ведут и Мор, и Кедворт, требует огромного запаса некритической учености. Нужно почитать эти ученые изыскания, чтобы оценить переворот, совершенный Бентли.

Одним из самых странных плодов стремления кембриджских платоников вывести пифагореизм и платонизм из Моисеевой философии был отстаиваемый ими тезис, будто Моисеева философия была атомистической системой — системой, которую Пифагор и Платон заимствовали и сохранили в сравнительной чистоте, а Демокрит (Гоббс древности — см. Кедворт, «Интеллектуальная система», т. I, с. 276, изд. Мосгейма и Гаррисона) извратил в атеизм. Истинный Моисеев атомизм, или естественная наука, был такого свойства, что с необходимостью требовал полагать Бога источником движения; тогда как Демокрит и новейшие материалисты объясняют все слепыми механическими началами. Но откуда это желание представить истинную философию — философию Моисея и тех греков, что сохранили Моисееву традицию, — атомистической? Оттого, что картезианская натурфилософия была «атомистической», то есть математической и механической. Это была натурфилософия, бывшая в ходу, — та, что преобразовывала физику и астрономию и вот-вот должна была произвести Ньютона. Поэтому, если присмотреться к делу внимательно, нас не должно удивлять, что

эти питомцы Кембриджа хотели показать, будто Моисей учил — правда, иносказательно — картезианской, или механической, философии. Это все равно как если бы богословы наших дней стремились показать, что рассказ о творении в Книге Бытия или — если это было бы слишком парадоксально — вера в особый Промысел совместима с дарвинизмом. Правда, Мор и Кедворт, особенно последний, не вполне довольны картезианским богословием, хотя и принимают картезианскую математическую физику как дающую верное объяснение природных явлений. Декарт в самом деле возродил «атомизм» в его подлинной Моисеевой форме, а не атеистический атомизм Демокрита, ибо он полагает «нематериальную субстанцию»; но этой субстанции, как первоначалу, он оставляет слишком мало дела. Признавая нематериальную мыслящую субстанцию отличной от протяженной материальной субстанции, он впадает в ошибку, целиком отождествляя мыслящую субстанцию с сознанием, а на место «пластической души» — духовного, или нематериального, хотя и не сознающего начала в природе — ставит слепой «механизм», лишая тем самым богословие довода от целесообразности. Такова суть замечательной критики Декарта в «Интеллектуальной системе» Кедворта, т. I, с. 275–276. Ее стоит прочесть вместе с критикой той же тенденции в таких новых книгах, как «Натурализм и агностицизм» профессора Уорда.

Мор в примечательном месте Общего предисловия к своим Собранным сочинениям (1662) называет платонизм душой, а картезианство — телом той философии, которую он прилагает к толкованию текста Моисея. Эта философия — древняя иудейско-пифагорейская Каббала, которая учит движению Земли и предсуществованию души. Движение Земли как Моисеево учение он разбирает в шестой главе своего Приложения к «Защите

философской Каббалы» (с. 126), и то место, где он разбирает возражение против приписывания этого учения Моисею, можно отметить как поучительный образчик метода этих кембриджских платоников. Возражение — на первый взгляд достаточно грозное — состоит в том, что этого учения нет в писаниях Моисея. Мор занимает смелую позицию: хотя учение о «движении Земли утрачено и не встречается в остатках иудейской Каббалы, это не может служить доводом против того, что некогда оно было ее частью».

> Хотя память об этой части Каббалы (говорит он) среди иудеев почти угасла, все же то, что некогда она была сокровенным учением ученых людей этого народа, кажется мне достаточно правдоподобным из того, что Плутарх пишет о Нуме Помпилии. Ибо его столь строгий запрет употреблять изображения в богослужении явно Моисеев… а наставником Нумы называют не грека, но *барбарос тис бельтион Пютагору*, некоего варвара, большего и лучшего, чем сам Пифагор; и где же, скажите на милость, было найти такого, если не среди потомков иудеев?.. Из всех этих обстоятельств представляется в высшей степени вероятным, что Нума и происходил от иудеев, и был напитан иудейской религией и ученостью. Что же из этого следует? Как это доказывает, что движение Земли было некогда частью иудейского предания, или Каббалы? Лишь вот что: Нума… зная, что нет храма Божия величественнее самой вселенной, что всем ее обитателям, откуда ни взгляни, она не может не казаться круглой и что посреди нее должен быть вечно сияющий Огонь, то есть Солнце, — в подражание этому построил круглый храм, названный храмом Весты, о котором Плутарх говорит ясно и открыто: «Передают, что Нума построил круглый храм Весты для хранения посреди него огня, которому никогда не должно было угасать; подражая при этом не фигуре Земли, как будто Земля и есть Веста, но фигуре

вселенной, посреди которой пифагорейцы поместили Огонь и назвали его Вестой, или Монадой, и Землю считали не неподвижной и не находящейся посреди мирового круга, но несущейся вокруг Огня, или Солнца, и не принадлежащей к первым и главным стихиям мира». Что может быть яснее этих свидетельств?

Ученость кембриджских платоников, меру которой позволяет снять приведенное место, расходуется в двух главных направлениях, указанных соответственно Филоном и Плотином. Филон был их учителем в толковании Писания — толковании, которым устанавливалась догма (хотя и Плотин помогал им здесь, особенно в учении о Троице); Плотин же был по преимуществу их учителем в том, что касалось благочестивой религии. Было бы утомительно приводить места, где они применяют экзегетический метод Филона (уже показанный в другой части этой книги) для установления догмы; достаточно просто назвать «Философскую Каббалу» Мора, гл. 1, его «Защиту философской Каббалы», гл. 1, «Интеллектуальную систему вселенной» Кедворта, т. II, с. 366 и с. 406 (изд. Мосгейма и Гаррисона), и «Разум и религию» Норриса (1689), с. 133–134; но несколько слов о тех пособиях к благочестию, которые они извлекли из своей Каббалы, будут здесь, пожалуй, не лишними.

Прежде всего следует заметить, что экстаз был той общей формой, в которой они склонны были представлять себе религиозное благочестие; и здесь, без сомнения, образцом им служил Плотин. Экстаз Плотина — явление темное, заслуживающее, вероятно, внимания физиолога не меньше, чем богослова[3]; чтобы указать его природу, довольно будет сослаться на Кедворта, который приводит[4] известное место из написанного Порфирием жизнеописания его друга и учителя Плотина:

[3] О современных случаях отсылаю к «Многообразию религиозного опыта» профессора Джеймса (1902).

[4] «Интеллектуальная система», т. II, с. 315–316.

> А чтобы дать здесь понятие и о мистическом богословии и восторженности этих платоников, скажем, что Порфирий в своем жизнеописании Плотина утверждает, что и Плотин, и он сам порой испытывали род экстатического соединения с первым из этих трех богов [Кедворт имеет здесь в виду платоническую Троицу], с тем, что выше ума и разумения: «Плотин часто силился возвысить свой ум к первому и высшему Богу, и этот Бог иногда являлся ему — тот, у кого нет ни формы, ни идеи, но кто помещен выше интеллекта и всего умопостигаемого; с ним и я, Порфирий, утверждаю, однажды соединился, на шестьдесят восьмом году моей жизни». И далее снова: «Главной целью и стремлением Плотина было соединиться и сочетаться с Верховным Богом, который выше всего; и этой цели он достигал четыре раза, пока я был с ним, некоей неизреченной энергией». Иначе говоря, Плотин стремился к такому восторженному и экстатическому соединению с *то гэн* и *тагатон*, «первым из трех высших богов» (называемым Единым и Благом), какое сам он описывает ближе к концу этой последней книги (Энн. VI, 9), где называет его *эпафен*, и *парусиан эпистемес крейттона*, и *то гэаутон кентрон то гойон пантон кентро сюнаптейн* — «неким осязательным соединением», «неким присутствием, которое лучше знания» и «соединением нашего собственного средоточия, так сказать, со средоточием вселенной».

Это учение, или, вернее, практика экстаза, связываемая прежде всего с именем Плотина, сильно привлекает английских платоников, которые, однако, понимают его не как таинственный транс, а как «святую жизнь», экстатическую в том смысле, что она мертва для плоти и для суеты мира. Смерть для плоти и мира

обеспечивается — более того, состоит в[5] — созерцании славной и достойной любви природы Бога. «Высший и последний предел созерцания, — говорит Норрис[6], — есть Божественная Сущность. Откуда с необходимостью следует, что ум, видящий Божественную Сущность, должен быть полностью и совершенно освобожден от всякого общения с телесными чувствами — либо смертью, либо неким экстатическим и восторженным отрешением. Так истинно то, что Бог сказал Моисею: „Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых“». Подобно этому Джон Смит в своем рассуждении «Об истинном пути, или методе достижения божественного знания» говорит о доброй жизни как о *пролепсис*, или основоположении божественной науки: «Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно».

[5] Ср. Аристотель, «Никомахова этика», X, 8, 1178 b 32: *эйе ан гэ эвдаймониа теориа тис* — «блаженство, стало быть, есть некое созерцание».

[6] «Разум и религия» (1689), с. 3. Это книга «благочестивого содержания, написанная на пользу и благо ученого читателя», «чье сердце, быть может, столь же нуждается в воспламенении, как голова другого [то есть неученого человека, для которого большей частью и пишутся благочестивые книги] — в наставлении».

> «Если бы мне пришлось определять богословие, я скорее назвал бы его божественной жизнью, нежели божественной наукой; ибо это нечто такое, что постигается скорее духовным ощущением, чем каким бы то ни было словесным описанием»[7]… «Божественное не столько воспринимается тонким умом, сколько, *госпер айстесей кекатарменэ*, очищенным чувством, как выражается Плотин»[8]… «Платоники… полагали, что умы людей никогда не могут быть достаточно очищены от той земной накипи чувственности и страсти, в которой они столь глубоко погрязли, прежде чем станут способны к их божественной

метафизике; и потому они так настойчиво требуют *хорисмос апо ту соматос*, отделения от тела, от всех, кто хотел бы *катарос философейн*, искренне разуметь божественную истину; ибо в этом была цель их философии. На это же они намекали, определяя философию как *мелете танату*, помышление о смерти, разумея под этим лишь нравственный способ умирания — через освобождение души от тела и от этой чувственной жизни… И потому, сверх тех *аретай катартикай*, очистительных добродетелей, которыми души людей должны были отделяться от чувственности… они измыслили еще один путь отделения… а именно свои *математа*, математические созерцания… не считая многих иных путей, какие были у них, чтобы подняться из этого темного тела, — *анабасейс эк ту спелайу*, разные ступени и восхождения из этой топкой пещеры смертности, прежде чем они могли бы твердо стать своей умной частью в стране света и бессмертного бытия»[9]. «Жрецы Меркурия, как рассказывает Плутарх, вкушая свои священные яства, имели обыкновение восклицать: *глюкю гэ алетейя*, сладостна истина. Но как сладка и упоительна та истина, которой питаются святые и небом рожденные души в своих таинственных беседах с Божеством, — кто может сказать, кроме тех, кто ее вкусил? Когда разум могучей силой Божественного Духа однажды возведен к беседе с Богом, он обращается в чувство: то, что прежде было лишь верой, прочно построенной на надежных основаниях (ибо такой может быть наша наука), становится теперь видением. Тогда мы будем беседовать с Богом *то ной*, умом, тогда как прежде беседовали с ним лишь *тэ дианойя*, рассудочной способностью, как привыкли различать платоники. Прежде мы ухватывали его лишь *лого аподейктико*, доказывающим разумом — борющимся, состязающимся, спорящим, жарко сражающимся с трудностями и с острыми столкновениями разных мнений и трудящимся в самом себе над выведением одного из другого; тогда же мы

устремим на него наши умы *лого апофантико*, таким ясным разумением, *галенэ ноэра*, такой умной тишиной и ясностью, что перед нами предстанет блаженное, устойчивое и неизменное созерцание его»[10].

[7] Смит, «Избранные рассуждения» (1660), с. 2.

[8] Цит. соч., с. 10.

[9] Цит. соч., с. 10–11.

[10] Цит. соч., с. 16–17. Эта и предыдущие цитаты — все из «Рассуждения об истинном пути, или методе достижения божественного знания».

Быть может, подумают, что в приведенном месте Смит немного переступает черту, отделяющую «экстаз» как «святую жизнь» от «экстаза» как временного состояния возвышенного религиозного чувства; и, пожалуй, в следующем месте, из его «Рассуждения о бессмертии души», можно усмотреть ту же погрешность; и все же это место, как мне кажется, содержит нечто столь ценное для понимания влияния платонизма — как системы мифологической, а не логической — на религиозную мысль наших дней, что я решаюсь выписать его вместе с заключенной в нем примечательной цитатой из Плотина:

Хотя в наших спорных поисках науки мы раскладываем Мудрость, Силу, Вечность, Благость и тому подобное по отдельным формальностям, чтобы проследить науку в непрерывной цепи выводов, — все же в наших обнаженных интуициях и видениях их мы ясно различаем, что Благость и Мудрость обитают вместе, Правда и Милость лобызают друг друга; и все они, и какие бы еще осколки ни раздробили порой треснувшие стекла нашего разума Божественное и умопостигаемое Бытие, крепко связаны воедино несокрушимыми узами Вечности. И в этом смысле следует понимать то соображение Прокла, рассуждающего о Платоновой

загадке души *гос геннете кай агеннетос*, как бы рожденной и все же нерожденной: *хронос гама кай айон пери тен псюхен* — душа причастна времени в своих раздробленных и частных понятиях и восприятиях, а вечности — в своих объемлющих и устойчивых созерцаниях. Нет нужды говорить, что когда душа однажды взойдет на вершину этого светлого Олимпа, она уже не усомнится в собственном бессмертии, не убоится никакого рассеяния и не станет сомневаться, не охватит ли ее впоследствии какой-нибудь дремотный сон: нет, тогда она почувствует, что крепко и надежно держит свое бессмертие, и увидит себя на горизонте Вечности. В подобных трезвых экстазах Плотин находил свою душу отделенной от тела… «Часто пробуждаясь к ощущению самого себя, отрешаясь от тела и уходя от всего прочего в самого себя — какую дивную красоту я тогда созерцал»… Но здесь нам следует соблюдать некоторую осторожность, чтобы не приписать слишком многого силе наших собственных душ, которые на деле не могут сами поднять себя до того чистого и устойчивого созерцания истинного Бытия, но скорее действуют с некоей множественностью, или *гетеротес* (как они говорят), ему сопутствующей. Однако вот что может открыться нам в ее высоком происхождении: она способна поправлять себя за то, что разделяет и расчленяет при этом, как знающая, что все во всех отношениях едино, всецело и просто… Добавим лишь еще одно для прояснения бессмертия души, и это именно то, что рождает истинное чувство его, — а именно истинную и действительную благость. Самые высокие наши умозрения о душе могут породить в нас достаточное убеждение в нем, но только истинная благость и добродетель в душах людей могут заставить их и знать, и любить, и верить, и радоваться своему бессмертию. Пусть не всякий добрый человек настолько тонок в логике, чтобы уметь надлежащими средними посылками доказать свое бессмертие, — он видит его в высшем свете: его душа, очищенная и

просвещенная истинной святостью, более способна к тем божественным озарениям, в которых она чувствует себя в соединении с Богом, и посредством *сюнавгейя* (как говорят греки) — Света божественной благости, смешивающегося со светом ее собственного разума, — яснее видит не только то, что она может, если угодно Верховному Божеству, по своей природе существовать вечно, но и то, что она будет существовать так… Поистине ничто так не заставляет людей сомневаться в бессмертии своих душ, как их собственные низкие и земные пристрастия, которые сперва заставляют их желать, чтобы их души не были бессмертны, а затем — думать, что они и не бессмертны; что хорошо подметил Плотин и соответственно трезво повел это рассуждение: … «Рассмотрим теперь (говорит он, Энн. IV, 7, 10) душу — не такую, что погружена в тело… но такую, что отбросила вожделение, и гнев, и прочие страсти… Такая душа достаточно покажет, что всякий порок противоестествен душе и есть нечто приобретенное лишь извне, а лучшая мудрость и все прочие добродетели обитают в очищенной душе как ей родственные. Если, стало быть, такая душа обратится на самое себя, как же ей не показаться самой себе такой же по природе, каковы божественные и вечные сущности? Ибо мудрость и истинная добродетель, будучи божественными истечениями, никогда не могут войти в нечто несвятое и смертное; следовательно, она необходимо должна быть божественной, раз она наполнена божественной природой *диа сюнгенейан кай то гомоусион*, по родству и единосущию с нею… Итак, созерцай душу человека, совлекая с нее все, что не есть она сама, или пусть тот, кто это делает, рассматривает собственную душу; тогда он поверит, что она бессмертна, когда узрит ее *эн то ноэто кай эн то катаро*, утвержденной в умопостигаемой и чистой природе; тогда он узрит свой собственный ум, созерцающий не что-либо чувственное, но вечное — тем, что вечно, то есть самим собой, — взирающий в умный мир, сам

ставший весь светлым, умным и сияющим солнечными лучами вечной Истины, заимствованными у Первого Блага, которое непрестанно изливает свою Истину на все умные существа. Тот, кто так приготовлен, может, по-видимому, без всякой надменности повторить изречение Эмпедокла: *хайрет, эго д гюмин теос амбротос* — прощайте, все земные сродники, отныне я не смертный человек, но бессмертный ангел, восходящий к Божеству и размышляющий о том его подобии, которое нахожу в себе. Когда истинная святость и чистота утвердят его в знании божественных вещей, тогда раскроются внутренние науки, восстающие из глубины его собственной души; они-то и есть единственно истинные науки; ибо душа не выбегает из себя, чтобы созерцать воздержность и справедливость вовне, но ее собственный свет видит их в созерцании ее собственного бытия и той божественной сущности, что была прежде сокрыта в ней самой»[11].

[11] Цит. соч., с. 99–105.

Вот как Смит излагает «идею души»; главными своими чертами это изложение обязано учению об *эрос* и *анамнесис*, изложенному в мифе «Федра», и «регулятивное» значение «идеи» оценено в нем тонко. Столь же тонко оценено регулятивное значение «идеи Бога» в «Рассуждении о существовании и природе Бога», где он говорит[12]: «Бог определяется для нас не столько нашим разумением, сколько нашей волей и нашими влечениями», — и отмечает[13] первенство в платонизме *то агатон*, которое рождает в нас *то эротикон патос*, любовную страсть. Подобным образом в «Рассуждении об иудейском понятии законной праведности» он противопоставляет учение о делах, изложенное раввинистическими писателями, христианскому учению о вере и показывает, что последнее сводится к учению о «божественной

благодати и щедрости как единственном источнике праведности и счастья». Учение апостола Павла об «оправдании верой» следует объяснять по-платоновски как *гомойосис то тео*, уподобление Богу. Это оправдание освященной природы — природы, которая по благодати Божией сделана причастницей Его жизни и силы. В вере есть истинное соединение и единение душ людей с Богом, которым они делаются способными к истинному блаженству. «Закон — вещь всего лишь внешняя, состоящая в заповедях, у которых лишь внешнее служение», — это *диакониа грамматос кай танату*, служение буквы и смерти; «служение же Евангелия внутренне и жизненно, в живых впечатлениях на души людей» — это *диакониа пневматос*, служение духа[14]. «Под ним, — доказывает он в многозначительном месте[15], — апостол (2 Кор. 3, 6–7) не может разуметь историю Евангелия или те *credenda*, предметы веры, что предложены нам для верования; ибо тогда само Евангелие было бы такой же внешней вещью, какой был Закон, и по внешнему своему служению — такой же убивающей, или мертвой, буквой, какой был Закон… Нет, он разумеет жизненное истечение от Бога на души людей, которым они делаются причастниками Жизни и Силы от Него».

[12] Цит. соч., с. 137.

[13] Цит. соч., с. 139.

[14] Цит. соч., с. 311.

[15] Цит. соч., с. 312.

> Боюсь, мы порой бываем слишком щепетильными логиками, различая славу Божию и наше собственное спасение. Мы не можем в истинном смысле искать своего спасения больше, чем славы Божией, которая всего более торжествует и всего действеннее открывает себя в спасении душ; ибо поистине это спасение есть не

что иное, как истинное причастие божественной природе. Небо — не вещь вне нас, и счастье не есть нечто отличное от истинного соединения ума с Богом в тайном чувстве его благости и ответной любви к нему, в котором всего более раскрывается божественная слава… Любить Бога больше самих себя — значит, собственно, не любить его больше спасения наших душ, как если бы это были разные вещи, а любить его больше всех наших собственных греховных пристрастий и больше наших частных существований… Мы не можем быть вполне блаженны, пока *Idea boni*, или *Ipsum Bonum*, — идея Блага, или само Благо, которое есть Бог, — не воцарится над всеми способностями наших душ, делая их столь подобными себе, сколько совместимо с их собственной вместимостью[16].

[16] Цит. соч., с. 410–411, из «Рассуждения о превосходстве и благородстве истинной религии».

Я цитировал Смита столь пространно, чтобы читатель мог оценить место платонического учения, или, вернее, *аскесис*, «экстаза» в жизни и философии кембриджской школы. Легко было бы привести подобные места из Кедворта, Мора и Норриса; но Смит, как мне кажется, лучше других «не теряет головы» в пьянящей неоплатонической атмосфере и притом представляет «экстаз» в такой форме, в которой легче распознать связующее звено между учением об *эрос* и *анамнесис*, изложенным в мифе «Федра», и учением о «присутствии Вечного Сознания в моем сознании», которое встречает нас в теории познания и этике Т. Х. Грина и его школы.

Оставив ученость кембриджских платоников, взглянем теперь на их науку. Их наука была картезианской, то есть это были физика и астрономия, трактуемые математически, согласно механическим началам, применение которых Коперником и

Галилеем во второй из этих отраслей уже низвергло аристотелевскую традицию и произвело умственный переворот, сравнимый лишь с тем, какой произвел в наши дни дарвинизм. Естествознание в Англии всегда было влиятельно как побудитель философии и даже богословия. «Опыт» Локка был вызван и вдохновлен деятельностью Королевского общества; идеализм Беркли нашел выражение в монографии о физиологии зрения; и не простой случайностью было то, что университет Ньютона стал alma mater английских платоников.

Новую астрономию они приняли с восторгом. Она вдохновляла их. Подобно Ксенофану, они глядели на небо и говорили: «Единое есть Бог»[17]. «Единый великий порядок» и «бесконечное пространство» — вот научные идеи, которые владеют Кедвортом и его друзьями и придают убедительность их вере — установленной, впрочем, и авторитетом откровения, и платоновской философией — в «Правителя вселенной», «Совершенное и Бесконечное Существо», в Бога, который, по нравственному выражению Платона, есть «Благо» и который в то же время в научном смысле может быть не без основания мыслим пространственно — как мыслит его Кедворт в одном странном месте[18]:

[17] Аристотель, «Метафизика», A 5, 986 b 24: *эйс тон голон уранон апоблепсас то гэн эйнай феси тон теон* — «взирая на все небо, он говорит, что Единое есть Бог».

[18] «Интеллектуальная система», т. III, с. 232 (изд. Мосгейма и Гаррисона).

> Несомненно, что у Ничто не может быть ни модуса, ни акциденции, ни свойства; а следовательно, ничто не может быть ни протяженным, ни измеримым. Но если пространство не есть ни протяжение тела, ни протяжение бестелесной субстанции, то оно по необходимости должно быть протяжением ничего и свойством ничего, и ничто должно быть измеримо ярдами и

саженями. Посему мы заключаем, что из самой гипотезы демокритовских и эпикурейских атеистов — что пространство есть природа, отличная от тела, и положительно бесконечная, — неоспоримо следует, что должна быть некая бестелесная субстанция, свойством которой является его протяжение, и, поскольку бесконечным не может быть ничто, кроме одного лишь Божества, — что оно есть бесконечное протяжение бестелесного Божества.

К этому странному отрывку позвольте мне присоединить несколько строф из «Философских поэм» Мора, показывающих, как коперниканская астрономия поразила его воображение, — как срединное положение платоновского *агатон* в умопостигаемом мире представлялось ему отображенным в срединном положении Солнца в мире видимом. Он только что говорил об «упрямых приверженцах старика Птолемея» и продолжает:[1]

[1] «Психозоя, или Жизнь души», с. 157 и далее.

Пусть лают они, как цепные псы, на луну,
Что, не внимая, молча проходит свой путь:
Я же взлечу выше этого внешнего Солнца,
Не замечая их пустой злобы,
И подымусь в богословие
Небесного Платона. Там я буду созерцать
Первообраз этого Солнца — ту светлую Идею
Незыблемого Блага, что простирает свои лучи
Чрез все миры и все жизни и существа рождает.

Единое незыблемое Благо, средоточие сущностей,
Недвижная Монада, что зовется Аполлоном,
Умное Солнце, чьи энергии —

Все вещи, что являются в живом свете,
Чей блеск превосходит зрение всякой твари.
Но вкруг него, тихим огнем побуждаемы,
Все вещи пляшут: свое бытие, действие, мощь
Они туда направляют с сильным желанием,
Стремясь объять его тесными объятиями.

Незримый, непостижимый, Он движет
Вкруг себя всякое ищущее существо,
Которому никогда не найти того, что оно любит.
Ничто конечное не достигнет бесконечности,
Ничто рассеянное не обнимет того Единства;
Но в своих рядах они чинно кружат,
Радостно ступая в лад с мировой гармонией,
Пораженные сладостью любовного удара, —
Так пляшут они, увенчанные дивными цветами от неведомого корня.

Все не достигая, они не перестают искать,
И не ничто обретают своим усердием:
Они находят пищу, и живые их томления
Вновь и вновь возжигаются благовременным влиянием.
Так все вещи, каждая по своему кругу,
Движутся вокруг Того, кто насыщает их всех;
И побуждает их к тому не осторожное чувство,
Не предвидение и не разумный выбор —
Слепо кружат они вокруг срединного Сердца жизней.

Так и Земля, одна из семи блуждающих,
Кружит вокруг неподвижного Солнца — тени
Незыблемого Блага, сияющей в этом внешнем небе
Вместе с прочими звездами, что Бог сотворил

Из более грубого вещества и все облек
Своим далеко сияющим светом. Они поют от радости,
Резвятся в неустанных кружениях,
Пляшут в текучем воздухе и проворно играют,
А Солнце хранит дух чистым, сжигая все, что могло бы его засорить.

Средоточие каждого отдельного мира — Солнце
С сияющими лучами и благодатным теплом,
Вокруг чьего лучистого венца бегут планеты,
Как кружащиеся мотыльки вокруг огня свечи.
Все это вместе я мыслю одним Миром.
А что таких миров даже бесконечно много —
Тому неисчерпаемое Благо, что зовется Богом,
Для меня вполне достаточное основание:
Ведь я простую Благость полагаю высшим Божеством.

Математическая физика Декарта и коперниканская астрономия были встречены кембриджскими платониками с радостью, как дающие куда лучшее «доказательство от замысла» в пользу существования Бога, чем то, какое давала Птолемеева система, которая своим громоздким комментарием из эпициклов отвлекала ум от мудрости Творца к изобретательности человека. Коперниканская астрономия, вынув неподвижные звезды из твердой сферы, в которой Птолемеева астрономия держала их накрепко, и показав, что они суть срединные солнца, вокруг которых, как вокруг солнца нашей системы, в текучем эфире обращаются планеты, принуждает нас к мысли, что таких солнечных систем, или миров, бесконечно много, — что перед нами не замкнутая вселенная, за «пламенными стенами» которой одно лишь ничто. «Бесконечность миров» была принята как

доказательство существования бесконечного, вездесущего Божества, Бестелесного Начала — круга, «центр которого везде, а окружность нигде».[2] «Конечная вселенная» была бы доводом в пользу «Телесного Божества». Вот почему кембриджские платоники так стараются показать, что пифагорейцы и платоники, вместе с Моисеем, держались учения о движении Земли. «Современная наука» убедила их, что это единственное учение, совместимое с духовной философией.

[2] «Философские поэмы» Мора, примечания, с. 409.

Глубокое богословское влияние, какое широкий простор, открытый преобразованной астрономией, оказывал на умы людей семнадцатого века, не может быть явлено нам лучше, чем отрывком, в котором сам Ньютон оставляет свидетельство о своей богословской вере:[3]

[3] Общая схолия в конце «Начал». Я пользуюсь переводом Максвелла в его издании «Законов природы» Камберленда.

> Шесть главных планет обращаются вокруг Солнца по кругам, концентрическим Солнцу, в одном и том же направлении движения и очень близко к одной и той же плоскости. Луны (или вторичные планеты) обращаются вокруг Земли, Юпитера и Сатурна в том же направлении движения и очень близко к плоскости орбит планет. И все эти правильные движения не происходят от механических причин, ибо кометы несутся по орбитам весьма эксцентрическим и притом весьма свободно по всем частям небес… Эта изящнейшая система планет и комет не могла быть произведена иначе, как замыслом и владычеством Разумного и могущественного Существа. И если неподвижные звезды суть центры других таких же систем, то все они, созданные по подобному же совету, будут подчинены владычеству Единого; тем более что свет неподвижных звезд одной природы со

светом Солнца, и свет всех этих систем взаимно переходит от одной к другой. И Он поместил системы неподвижных звезд на безмерных расстояниях одну от другой, дабы они не устремлялись друг на друга силою своего тяготения. Он правит всем не как Душа Мира, но как Господь Вселенной; и за владычество Свое Он обыкновенно именуется *пантократор*, Вседержитель. Ибо «Бог» — слово относительное и имеет отношение к слугам; и божество есть власть Бога — не над Его собственным Телом, как полагают те, кто делает Его Душой Мира, а над Его слугами. Верховный Бог есть Существо Вечное, Бесконечное, Совершенно Совершенное; но Существо, сколь угодно Совершенное, без Владычества не есть Господь Бог… Он правит всем и знает все, что делается или что может быть сделано. Он не есть Вечность и Бесконечность, но Он Вечен и Бесконечен; Он не есть Длительность и Пространство, но Он длится и присутствует. Он длится всегда и присутствует везде; и, существуя всегда и везде, Он составляет Длительность и Пространство, Вечность и Бесконечность. Поскольку всякая частица Пространства существует всегда, а всякое неделимое мгновение Длительности существует везде, то, конечно, Создатель и Господь Вселенной не может быть никогда и нигде… Мы не имеем никакого понятия о Субстанции Бога. Мы знаем Его только по Его свойствам и атрибутам, по мудрейшему и превосходнейшему устройству Вещей и по Конечным Причинам; но поклоняемся Ему и чтим Его за Его Владычество. Ибо мы чтим Его как Его слуги; а Бог без Владычества, Промысла и Конечных Причин есть не что иное, как Судьба и Природа. Никакого Разнообразия в Вещах не возникает из слепой метафизической необходимости, которая всегда и везде одна и та же. Все различие в Тварях могло возникнуть только из Идей и Воли необходимо существующего Существа. Впрочем, мы говорим иносказательно, когда говорим, что Бог видит, слышит, говорит, смеется, любит,

> ненавидит, презирает, дает, принимает, радуется, гневается, сражается, мастерит, строит, слагает. Ибо всякая речь о Боге заимствована, по Аналогии или некоему Подобию, из дел человеческих… Вот и все о Боге, Рассуждение о Котором на основании Явлений принадлежит Опытной Философии… Главное дело Натуральной Философии — рассуждать от Явлений, не измышляя Гипотез, и выводить Причины из Следствий, пока мы не дойдем до самой Первой Причины, которая, конечно, не механична.

Помимо лучшего доказательства от замысла, какое, казалось, предлагала преобразованная астрономия, было еще знаменитое картезианское доказательство — от нашей Идеи Совершенного Существа к его Существованию. Кедворт,[4] по-видимому, чувствует трудности, связанные с этим доказательством, но не хочет высказываться против него. Мор же, менее критичный, принимает его с благодарностью.[5] Я уже упоминал об одном серьезном возражении, которое Кедворт выдвигает против картезианской системы, — а именно, что, подставив «механизм» на место «пластической души», она оставляет нематериальной субстанции, теоретически сохраненной, мало дела, если вообще какое-нибудь, и безмерно ослабляет ценность доказательства от замысла в Природе.[6] Однако, поскольку общая направленность картезианства благоприятна религии и противостоит Гоббсу, Кедворт довольствуется тем, что лишь предостерегает читателей от этого частного изъяна системы. Выступая защитником Декарта, он доказывает, что «механизм» в картезианской системе мыслится так, что по необходимости требует допустить существование нематериальной субстанции как *архэ кинесеос* — начала движения. Он явно ценит это достоинство картезианства выше, чем его доказательство Существования Бога из нашей Идеи

о нем; и все же, в конце концов, достоинство это явно не так уж велико, если нам оставлены данные, из которых мы, правда, вынуждены заключить к Нематериальной Мощи или Силе за пределами мертвой материи, но не можем заключить к Мудрости, управляющей этой Мощью или Силой. Нас не удивляет поэтому, что Кедворт и его школа, хотя и объявляют себя картезианцами, весьма усердно отстаивают противоположность картезианскому учению, которое ставит Истинное и Ложное, Правое и Неправое в полную зависимость от Воли Бога, а не от «Вечной Природы Вещей», или «Закона Идеального Мира», логически отличного от Воли Бога и предшествующего ей, — хотя Воля Бога всегда осуществляется в согласии с ним. Смит же, самая, как я думаю, ясная голова среди английских платоников, так хорошо сознает трудность соединения картезианства с платонизмом, что лишь слегка касается доказательств бытия Бога, доставляемых первой из этих систем, и останавливается главным образом на свидетельстве, какое дают нравственная природа человека и освященное сердце. «Святая жизнь, — говорит он, — есть лучший и кратчайший путь к Правой Вере».[7] Из двух свидетелей, о которых говорит Кант, — «звездное Небо надо мной и Нравственный Закон во мне» — Смит избрал второго, чтобы на нем основать свою богословскую веру; в этом он, быть может, более философичен, чем Кедворт и Мор, большие светила школы, которые, не пренебрегая «доказательством от сердца», склонны искать доказательства бытия Бога скорее в «науке» — в «замысле в природе» и в «теории познания».

[4] «Интеллектуальная система», т. III, с. 38 и далее.

[5] «Противоядие от атеизма», кн. I, гл. 7 и 8, с. 20 и далее.

[6] См. выше.

[7] «Истинный путь, или Метод достижения божественного знания», с. 9.

Что до Бессмертия Души, другого основного учения Богословия и Нравственности, то Кедворт и Мор весьма деятельно добывают для него «научные» свидетельства и в целом без труда ставят науку своего времени на службу этому учению.

Исходная точка их научного доказательства — то, что Душа есть «бестелесная субстанция». Философские системы, как древние, так и новые, делятся на «теистические» и «атеистические» смотря по тому, исповедуют они или отрицают учение о «бестелесной субстанции». Спасительное достоинство Декарта, как мы видели, в том, что он все-таки признает «бестелесную субстанцию». Гоббс, напротив, ее отрицает. В девятой главе Первой книги «Бессмертия души» Мор разбирает Гоббсово опровержение Духа, или бестелесной субстанции. Довод Гоббса таков: «Всякая субстанция имеет измерения; но Дух не имеет измерений; следовательно, духовной субстанции нет». «Здесь, — пишет Мор,[8] — я решительно отрицаю посылку. Ибо отличительный признак Тела — не то, что оно имеет измерения, а то, что оно непроницаемо. Всякая Субстанция имеет измерения, то есть Длину, Ширину и Глубину; но не всякая обладает *непроницаемостью*. См. мои письма к господину Декарту». Это опровержение Гоббса опирается на определения Духа и Тела, которые Мор дал в более ранней части того же трактата:[9] Дух определен как «Субстанция проницаемая и нерасторжимая», Тело — как «Субстанция непроницаемая и расторжимая». Это определение он поправляет в главе против Гоббса, излагая его так: Дух, или Бестелесное, есть «Протяженная Субстанция, обладающая деятельностью и *нерасторжимостью*, без непроницаемости». Тем самым Мор открыто становится в ряды тех, кто допускал протяженную бестелесную субстанцию; но,

разумеется, было много сторонников бестелесного — и среди них Плотин,[10] — которые считали Дух непротяженным. Кедворт весьма пространно сопоставляет противоположные взгляды этих двух разрядов сторонников бестелесного и в заключение[11] оставляет вопрос открытым, хотя можно догадаться, что он склоняется к взгляду, которого держится Мор, из того, что он говорит о Пространстве как о бестелесной субстанции, обладающей атрибутом протяженности и бесконечной, а потому равнозначной Богу, который есть единственная бесконечная субстанция.[12]

[8] С. 41.

[9] С. 21.

[10] См. Кедворт, «Интеллектуальная система», т. III, с. 386.

[11] Там же, III, 398.

[12] Там же, III, 282.

Но «бестелесная субстанция» Декарта, хотя и достаточно хорошее «научное» начало для учения о Бессмертии Души, есть только начало — точно так же, как она только начало для «научного» доказательства бытия Бога. Картезианство, по мнению кембриджской школы, как мы видели, грешит тем, что не знает «пластического начала», или «души природы». Оно оставляет нас между рогами дилеммы: либо чистый механизм, однажды запущенный Богом, производит действия слепо; либо Бог лично вмешивается в мельчайшие подробности. Пластическое начало освобождает нас от этой дилеммы. Его можно описать как бестелесную субстанцию, или начало, которое, подобно Аристотелевой *фюсис*, действует *гэнека ту* — ради некоей цели — без сознания. Ему Бог, который есть Самосознающая Благость и

Мудрость, как бы поручает дело ведения действий природы: эти действия суть поэтому действия Бога, и из них можно заключить о Его благости и мудрости; но мы не обязаны держаться мнения, будто Он производит их непосредственным вмешательством. Именно пластическое начало в неорганическом мире непосредственно определяет, например, расстояния неподвижных звезд друг от друга и пути их планет, а в мире органическом является как та «растительная часть Души», которая строит тело — земное, воздушное или эфирное, — без которого, как «носителя», сознание было бы невозможно для конечных духов;[13] без этого пластического, строящего носителя начала не могло бы быть никакого «воспроизведения», говоря словами Т. Г. Грина, «Вечного Сознания». Мне уже случалось в начале этой работы[14] описывать, как Мор пользуется пластическим началом в своем изложении будущей жизни Души, и здесь я прибавлю только, что Кедворт рассматривает это начало в «Интеллектуальной системе», т. I, с. 235–252 (изд. Мосгейма и Гаррисона), — в отрывке, вполне достойном внимания всякого, кого занимает спор между «телеологическим» и «механическим» объяснением мира. Английский платоник семнадцатого века со своей «пластической душой», осмелюсь думать, строит защиту «телеологии» не менее правдоподобную, чем та, которую удается построить его преемнику, английскому идеалисту девятнадцатого или двадцатого века, со своим «духовным началом». Главное различие между двумя защитниками в том, что первый прямо говорит нам, что его пластическая душа «бессознательна», тогда как второй оставляет нас в сомнении, «сознательно» его «духовное начало» или «бессознательно».

[13] Кедворт считает «вероятным», что никакой дух, кроме Бога, не может существовать без какого-либо тела («Интеллектуальная система», т. III, с. 368).

[14] См. выше, в разборе мифа «Федона».

Попытавшись описать — лишь в самых общих чертах — ученость и науку кембриджских платоников, я перехожу теперь к сравнению их центрального учения с учением английских идеалистов наших дней — школы, представителем которой можно взять Т. Г. Грина. Сравнение покажет, думается мне, что центральное учение этих английских идеалистов, равно как и учение кембриджских платоников, восходит к Платону — и к Платону-мифологу скорее, чем к Платону-диалектику.

Центральное учение кембриджских платоников — это Учение об Идеях, как оно представлено в мифе «Федра», то есть представлено религиозному чувству как теория единения человека с Богом в познании и в поведении. К Учению об Идеях, как оно представлено научному рассудку в таких вкладах в Логику, как «Государство», 509 d и далее, кембриджские платоники, подобно своим александрийским предшественникам, по-видимому, питают мало интереса.

Учение об Идеях, как его приняли кембриджские платоники, можно изложить так. Чувственные вещи, которые возникают и гибнут, суть лишь отражения, образы, эктипы Вечных Сущностей, Архетипических Форм, или Идей. Эти Идеи суть *ноэмата*, «Мысли» Бога — элементы, составляющие его Вечную Мудрость, *софия*, или *логос*. Мудрость Бога есть тот Мир Идей, тот архетипический мир, по замыслу которого он сотворил этот видимый мир. Человек достигает знания, *эпистеме*, лишь постольку, поскольку постигает эти Вечные Мысли Божественной Мудрости, — лишь постольку, поскольку, побужденный к размышлению раздражениями чувств, он входит в общение с Умом Бога, «видит вещи в Боге». Это общение возможно только потому, что дух человека одного рода с духом Бога — *ту гар генос*

эсмен, «ибо мы его род». «Все умы причастны одному первоначальному уму»,[15] суть «воспроизведения Вечного Сознания»,[16] — находят, что его вечные Идеи суть и их Идеи. Так теория познания включает в себя богословие. Теория познания включает в себя предположение «всеобщего сознания», или «Мудрости Бога», как Вечного Субъекта тех *эйде*, или «форм», без созидающей деятельности которых в уме человека его ощущения были бы «слепы».

[15] Кедворт, «Интеллектуальная система», III, 62.

[16] Грин, «Пролегомены к этике».

Из этого очерка видно, что учение об архетипических Идеях сводится у английских интеллектуалистов к Теории Познания, в которой, как и в кантовской философии, признается априорный элемент. Позвольте мне дополнить мой очерк, приведя несколько отрывков из Мора, Кедворта, Смита, Норриса и Беркли.

В своем «Противоядии от атеизма»[17] Мор говорит об «относительных понятиях, или идеях» — Причине и Следствии, Целом и Части, Сходном и Несходном — почти так же, как Кант говорит о своих «Категориях Рассудка». Эти «относительные идеи», говорит он, «не суть внешние отпечатки на чувствах, но собственный деятельный способ Души постигать те вещи, которые открываются внешними чувствами». Далее, в «Каббале»,[18] в отрывке, который переносит нас из «Критики чистого разума» в «Метафизику нравов», он говорит: «Душа человека не просто страдательна, как кусок дерева или камня, но тотчас становится деятельной оттого, что на нее воздействуют; и потому, если Бог правит в нас, мы правим вместе с ним; если он борется в нас против греха, мы также боремся вместе с ним против того же; если он видит в нас, что хорошо или дурно, мы

тем самым видим через него — в его свете мы видим свет; и так во всем остальном». Далее, в его «Философских поэмах»[19] встречается следующий любопытный отрывок — отрывок, осмелюсь думать, немалого философского значения ввиду широкого взгляда на врожденные идеи, или априорные формы: тела, как здесь предполагается, получают свой облик — так же как сознательный опыт свою организацию — сообразно априорным, прирожденным формам.

[17] С. 18, кн. I, гл. 6.

[18] С. 154.

[19] С. 238.

Если растительные души сами в себе содержат
Ту жизненную образующую плодовитость,
Что дерево окрашивают разными цветами
И разными обликами — гладкостью, шероховатостью,
Прямизной, остротой и округлостью,
Золотистой желтизной или багряной красностью,
Лоснящейся зеленью и тому подобным убранством, —
Сколь же тупа тогда чувствующая душа, сколь мертва,
Если из собственного средоточия не может распростирать форм?

И еще: всеобщее понятие —
Какой предмет когда-либо впечатлел такую форму
В душу? Что побуждает нас отважиться
На столь дерзкое дело — признать хоть что-нибудь
Истинным вообще, когда мы тем не менее
Никогда не можем перебрать всех единичных вещей?
Значит, в собственных душах мы обладаем
Свободными формами и невещественными письменами;

Оттого душа так смело возвещает всеобщую истину.

. . . . . .

Какое тело когда-либо могло явить фигуру
Вполне совершенную — такую, как округлость,
Точно круглую, или безупречную угловатость?
Однако душа рассуждает о таких формах,
И находит изъян в этом несовершенстве,
И верно называет это лучшим, а то худшим;
Стало быть, мера есть наша собственная Идея,
Которую человеческая Душа видит в себе самой.
И, по правде сказать, всякий раз, как она стремится
Найти чистую истину, она входит в собственную глубину,
Глубоко погружается в себя самое,
И оттуда пытается верно описать каждую сущность.

Строки, которыми кончается последняя строфа, находят свое толкование в отрывке из «Рассуждения о бессмертии души» Смита,[20] где различаются *кинесис пробатике* и *кинесис кюклике* Души — движение поступательное и движение круговое. Первым она выходит вовне и имеет дело с вещественными предметами; вторым она обращается на себя самое. Что она находит «обращением на себя», он излагает в своем «Рассуждении о существовании и природе Бога».[21]

[20] С. 65, 66.

[21] С. 123, 124.

Плотин хорошо научил нас: *эйс геаутон эпистрефон, эйс архен эпистрефей* — кто обращается на себя, тот обращается к своему собственному Началу, — и находит яснейший Отпечаток некоей Вечной Природы и Совершенного Существа, запечатленный на

собственной Душе. И потому Платон, кажется, порою корит грубых людей своего времени за то, что они измышляют Картины и Изображения, дабы напоминать себе о *теой*, или Ангельских Существах, и увещевает их заглянуть в собственные Души, которые суть прекраснейшие Образы не только низших Божественных Природ, но и самого Божества; ибо Бог так списал себя во всю жизнь и энергию человеческой Души, что прелестные Письмена Божества всего легче могут быть увидены и прочитаны всеми людьми в себе самих; как рассказывают о Фидии, знаменитом ваятеле, что, изваяв с величайшим совершенством искусства статую Минервы, которую надлежало поставить в афинском Акрополе, он затем так глубоко запечатлел на ее щите собственный Образ, что никто не мог ни стереть его, ни отделить, не повредив всей статуи. И если мы хотим знать, что такое Отпечаток на Душах, — это не что иное, как сам Бог, который не мог написать свое имя так, чтобы оно читалось, нигде, кроме Разумных Природ. И он не мог сотворить таковых, не сообщив им такого Подобия своего собственного Вечного Разумения, которое было бы в них непрестанным Памятованием о нем самом. И всякий раз, как мы правильно взглянем на собственную Душу, мы найдем там Урим и Туммим, через которые можем спрашивать совета у самого Бога, который желает, чтобы они всегда носились на ее наперснике.

Отрывок, который я приведу из Кедворта, есть критика «атеистического» учения Гоббса о том, что, «поскольку знание и разумение в нас суть не что иное, как смятение в уме, поднятое внешними вещами, давящими на органические части человеческого тела, в Боге нет ничего подобного, и это не может быть ему приписано, ибо это вещи, зависящие от естественных причин».[22] На это Кедворт отвечает:

[22] «Интеллектуальная система», III, с. 60.

От тел вне нас к нам не приходит ничего, кроме местного движения и давления. И само ощущение не есть простое претерпевание этих движений, но восприятие их претерпеваний на путях воображения. Но сами чувственные вещи (как, например, свет и цвета) познаются или разумеются не претерпеванием и не воображением чувства, и не чем-либо чисто чуждым и привходящим, а умопостигаемыми идеями, исходящими из самого ума, то есть чем-то родным и домашним для него… Поэтому ясно, что, помимо фантазмов единичных тел, или чувственных вещей, существующих вне нас (которые тоже не суть простые претерпевания), наш человеческий ум имеет в себе и другие помышления или понятия, а именно идеи умопостигаемых природ и сущностей вещей, которые всеобщи и посредством которых и под которыми он разумеет единичное; и эти всеобщие предметы нашего ума, хотя как таковые нигде не существуют вне его, все же не суть поэтому ничто, но имеют умопостигаемое бытие по той самой причине, что они мыслимы… Если, стало быть, есть вечные умопостигаемые или идеи и им принадлежат вечные истины и необходимое существование, то должен быть и вечный, необходимо существующий ум, ибо эти истины и умопостигаемые сущности вещей не могут быть нигде, кроме как в уме… Должен быть ум, старший мира и всех чувственных вещей, и такой, который разом объемлет в себе идеи всего умопостигаемого, их необходимые связи и отношения друг к другу и все их неизменные истины; ум, который не *готе мен ноэй, готе де у ноэй* (как пишет Аристотель) — то разумеет, то не разумеет, — но *усиа энергейа*, такой ум, который по самой сущности есть акт и энергия и не имеет в себе никакого изъяна… Отсюда очевидно, что может быть лишь один-единственный первоначальный ум… а все прочие умы, какие бы ни были, причастны одному первоначальному уму и как бы отпечатаны оттиском, или печатью, одной и той же печати. Отчего и

происходит, что все умы, в разных местах и веках мира, имеют в точности одинаковые идеи или понятия о вещах и нераздельно те же истины. Истины не умножаются от множества постигающих их умов, ибо все они лишь эктипические причастия одного и того же первоначального, или архетипического, ума и истины. Как одно и то же лицо может отражаться во многих зеркалах, и образ одного и того же солнца может быть разом в тысяче глаз, на него взирающих, и один и тот же голос может быть в тысяче ушей, ему внимающих, — так, когда бесчисленные сотворенные умы имеют одни и те же идеи вещей и разумеют одни и те же истины, это лишь один и тот же вечный свет отражается во всех них (тот свет, что просвещает всякого человека, приходящего в мир), или один и тот же голос того единого вечного Слова, которое никогда не умолкает, отдается в них эхом… Мы заключаем поэтому, что из природы ума и знания доказуемо, что может быть только один первоначальный и самосущий Ум, или разумеющее Существо, от которого произошли все другие умы.[23]

[23] «Интеллектуальная система», III, с. 62–72.

Это отрывок, осмелюсь думать, первостепенной исторической важности. Он дает то звено, которое связывает эпистемологический теизм, какой мы находим в сочинениях Т. Х. Грина, с мифологией «Тимея» и «Федра».

В рассуждении Норриса об априорном в знании есть несколько пунктов особого интереса. Показав обычным путем, что существуют вечные и необходимые Истины, то есть вечные и необходимые Положения, он останавливается на том, что простые сущности, взаимные отношения, или соотнесенности, которых излагаются в этих положениях, должны и сами быть вечными и необходимыми. «Не может быть взаимных соотнесенностей или отношений вещей в смысле утверждения или отрицания, —

говорит он,[1] — без реальности самих вещей». Пункт, на котором здесь настаивает Норрис, — тот самый, который современное изречение «Вещи суть ничто, кроме как определяемые Отношениями» легко заставляет нас упустить из виду; и последующие его замечания кажутся мне заслуживающими внимания:

[1] «Разум и религия», с. 73.

> *Два круга, касающиеся друг друга изнутри, не могут иметь одного общего центра.* Это истинное Положение. Но я спрашиваю: как может оно иметь эту несомненную соотнесенность разделения, или отрицания, если нет двух таких различных простых Сущностей, как Круг и Центр? Разумеется, не может быть никакой отнесенности или отношения там, где нет ничего, что бы их поддерживало… Если не может быть связи или отношения между вещами, которых нет, то не может быть и *вечной* связи или отношения между вещами, не имеющими *вечного* существования… Но такие вечные соотнесенности и отношения есть; следовательно, простые Сущности вещей также вечны… Я очень хорошо знаю, что это не согласно с Постановлениями Перипатетической Школы, которая давно уже осудила как Еретическое Учение утверждение, что Сущности вещей существуют от вечности… Нам говорят, что соотнесенности приписываются простым Сущностям не *безусловно*, как действительно существующим, а лишь *условно*, — что, когда бы они ни стали существовать, они будут нести и такие-то отношения друг к другу. Есть, говорит Перипатетик, лишь *условная* связь между подлежащим и сказуемым, а не *безусловное* полагание того и другого. Это гладко проглатывается юным школяром на Лекции по Логике, и Наставник рукоплещет его различению и думает, что тем самым отделался от очень опасной ереси. Но на это я отвечаю… что эти соотнесенности

приписываются простым Сущностям не (как предполагают) лишь в порядке гипотезы, а безусловно, как действительно существующим. Ибо когда я говорю, например, что всякая часть окружности равно отстоит от центра, это положение не висит в ожидании, чтобы быть действительно проверенным тогда, когда вещи будут существовать в *Природе*, но уже *теперь* действительно истинно, столь же действительно истинно, как когда-либо будет или может быть; и, следовательно, я могу отсюда заключить, что самые вещи уже есть. Нет необходимости, признаю, чтобы они существовали в *Природе*, — и это *все*, что доказывает возражение, — но *существовать* они должны. Ибо у ничего не может быть никакого свойства… Расчистив себе путь тем, что сделали очевидной вечность простых Сущностей вещей, я рассматриваю далее следующее: поскольку они не вечны в своем *природном существовании*, они должны быть вечны в каком-то ином способе существования. И это должно быть в каком-то разумении, или в порядке *идеального существования*.[2] Ибо есть лишь два мыслимых способа, какими что-либо может существовать: либо *вне* всякого разумения, либо *внутри* какого-то разумения. Если, стало быть, простые Сущности вещей вечны, но не *вне* всякого разумения, то остается, что они должны иметь вечное существование в каком-то разумении. Это я и называю *идеальным существованием*. Есть, следовательно, иной способ существования, помимо существования в *Природе Вещей*, а именно в *Архетипическом Мире*, или Идеальном Мире, где все *Основания вещей*, или простые Сущности вещей, имеют вечное и неизменное существование, прежде чем когда-либо выйти на Сцену Природы. Далее я рассматриваю, что это разумение, в котором простые Сущности вещей имеют вечное существование, должно быть вечным разумением. Ибо Сущность не может вечно существовать во временном разумении, как тело не может быть бесконечно протяженным в конечном пространстве. Но это

> Вечное Разумение не может быть ничем иным, как Разумением Бога. Следовательно, простые Сущности вещей вечно существуют в Разумении Бога.[3]

---

[2] Норрис здесь («Разум и религия», с. 80) проводит то различение, которому Лотце придает столь большое значение в своей «Логике» (кн. III, гл. 2, «Мир идей», с. 433 и далее английского перевода), — между действительностью бытия и действительностью значимости.

---

[3] «Разум и религия», с. 74–81.

Бог, продолжает рассуждать Норрис, есть простое и несоставное Существо, и в Нем нет ничего, что не было бы Им самим; соответственно, эти Вечные Идеи, или Простые Сущности Вещей, суть не что иное, как сама Божественная Сущность, рассматриваемая «как различно являющая вещи и как различно подражаемая ими или причаствуемая ими».[4] «Этот Идеальный Мир, эта Сущность Бога, рассматриваемая как различно являющая и представляющая вещи, есть не что иное, как Божественный *логос*, Второе Лицо Преблагословенной Троицы».[5] Декарт, как доказывается далее,[6] делает Бога причиной Истины как *замышляющего*, то есть как благоволящего замыслить — например, Треугольник таким-то и таким-то, — а не как *являющего* Вечные Идеи. Здесь Декарт «ужасно заблуждается». «Я стою за зависимость Истины от Божественного Разума не меньше, чем он, но не так, чтобы делать ее *произвольной* и *случайной*, и, следовательно, не от Божественного Разума как *замышляющего*, а только как *являющего*. То есть что вещи истинны постольку, поскольку они сообразны тем *постоянным* и *неизменным Идеям*, которые находятся в уме Бога как Являющем и представляющем всю Возможность Бытия». Бог всеведущ, как «объемлющий в себе все Идеи и Сущности вещей со всеми их возможными отнесенностями и отношениями, то есть *всю Истину*»[7] — учение,

которое представляется мне в точности равнозначным учению Т. Х. Грина о «Вечном Сознании как субъекте всех Отношений». «Мы видим и познаем все вещи в Боге».[8] Это учение, говорит нам Норрис, он продумал самостоятельно, а потом нашел у Плотина, Прокла, св. Августина, Марсилио Фичино и особенно у Мальбранша, чье учение он затем и излагает:[9] мы познаем предметы через посредство «Идей». «Идеи» вещей находятся в Боге. «Бог своим присутствием внутренне соединен с нашими умами, так что о Боге можно сказать, что он есть *Место Духов*, как Пространство есть *Место Тел*». Таким образом, «мы видим все вещи в Боге».[10] Таково учение Мальбранша, принятое Норрисом, — учение, страдающее двусмысленностью, присущей его употреблению слова «Идея», которое означает и умственный образ, полученный от чувственного предмета, и вечную *идею* в платоновском смысле. Но нам нет нужды входить в эту трудность учения Мальбранша; здесь довольно заметить, что Норрис понимает это учение как подлинно платоновское. Платоновское определение знания как «Причастия Идей» сводится, говорит он,[11] к «видению всех вещей в Боге».

[4] Там же, с. 81, 82.

[5] Там же, с. 85.

[6] Там же, с. 92, 93.

[7] Там же, с. 101.

[8] Там же, с. 185.

[9] Там же, с. 187–194.

[10] Там же, с. 202.

[11] Там же, с. 207.

«Если бы мы тем или иным способом не *видели Бога*, мы не видели бы *ничего* вообще; точно так же, как если бы мы не *любили Бога*, то есть если бы Бог не запечатлевал в нас непрестанно любовь к благу вообще, мы не *любили бы ничего* вообще: ибо, поскольку эта Любовь есть то же, что наша Воля, мы не можем любить или желать чего-либо без него, так как мы не можем любить частные блага иначе, как направляя на эти блага то движение Любви, которое Бог дает нам к себе самому».[12] «Все наше Просвещение исходит от Божественного *логоса*, субстанциальной Премудрости Божией. Но св. Иоанн говорит яснее: *Это истинный свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир*. Но *истинный* Свет здесь то же, что *единственный* Свет, и подразумевает, что все прочие мнимые светы — ложные. Опять же, говорит Господь наш: *Я свет миру*. И: *Я есмь путь, и истина, и жизнь*. И снова говорит Господь наш в своей Молитве: *Освяти их истиною твоею; слово твое есть истина*, — что сказано не о писаном слове, а о Субстанциальном и Вечном Слове, как явствует из контекста. Наконец, Апостол прямо говорит об этом Божественном Слове, что *он сделался для нас Премудростью*. Что в точности согласно с нашей гипотезой, что мы видим все вещи в Идеальном Мире, или Божественном *логосе*… Весь наш Свет и Просвещение исходят всецело от того, кто вначале сказал: *да будет свет*. Мы видим столько Истины, сколько видим *Бога*. Идеи, которые находятся в Боге, суть те самые Идеи, которые мы видим. Божественный *логос* есть *наша Премудрость*, равно как и *Премудрость его Отца*. Столь безусловно необходимо *Учение об Идеях*, когда оно верно изложено, для объяснения Способа как *Божественного*, так и *Человеческого* знания, что без него, осмелюсь утверждать, ни то ни другое не может быть ни *объяснено, ни понято*».[13]

[12] Там же, с. 200.

[13] Там же, с. 222–224.

Dominus Illuminatio Mea — «Господь — просвещение мое»: «Платонические Философы дивно утончают учение о Свете и воспаряют очень высоко», как пишет Беркли в «Сирисе»[14] — сам под конец открытый приверженец школы Кедворта:

[14] § 210.

> Как разумение не воспринимает, то есть не слышит, не видит и не осязает, так чувство не знает; и хотя ум может пользоваться и чувством, и воображением как средствами, чтобы прийти к знанию, однако чувство, или душа, поскольку она чувствующая, не знает ничего. Ибо, как верно замечено в «Теэтете» Платона, знание состоит не в страдательных восприятиях, а в рассуждении о них, *то пери экейнон сюллогисмо*.[15]

[15] «Сирис», § 305.

Вот и все об эпистемологии, в строгом смысле слова, кембриджских платоников. Это теория общения человека с Богом, выведенная из учения об *идеях*, как оно «мифологически» изложено в «Тимее», «Федре» и «Пире».

Легко видеть, как эта эпистемология объясняет ту функцию, которую школа приписывает Разуму как Нравственной Способности — как сознающему и налагающему Обязанность. Нравственность есть Разумная Жизнь — Жизнь, управляемая сознанием Себя, не как страдательного среди потока исчезающих чувственных вещей, а как деятельно раскрывающего свою духовную природу и родство с Богом через приобщение к Его вечной и неизменной природе. Разумное приобщение к его природе — не внешний акт, подобный разглядыванию картины, от которой можно отвернуться, когда заблагорассудится: это внутренний акт рефлексии — *кинесис кюклике*, — раскрывающий

собственную постоянную природу человека, постоянную в том смысле, что она «отражает» или «воспроизводит» природу Бога; это внутренний акт, раскрывающий *собственную* постоянную природу человека, к которой он не может — даже когда ему того захотелось бы — повернуться спиной. Предмет Разума, с которым Разум сам тождествен, есть *весь человек*, рассматриваемый *sub specie aeternitatis*, увиденный в Боге, увиденный на своем собственном месте в Космосе. Этот предмет нельзя отставить в сторону, как можно отставить предмет преходящей склонности. Вот как «Разум налагает Обязанность». И физический организм растения или животного не отличается в этом отношении от нравственной природы, если рассмотреть дело философски. Он *обязывает* к тем отправлениям и действиям, которые согласны с его особым Типом, а его особый Тип есть «модус» Вселенной.

Итак, «Разум», как понимают его платоники, будучи сознанием Себя как твари, созданной по образу Божию, — как зеркала *вечных оснований вещей*, составляющих Божественную *Премудрость*, — «Разум», будучи таковым, не нуждается в том, чтобы его веления приводились в исполнение какой-либо чуждой силой: будучи возвещены, они уже исполняются. Нравственная жизнь на своем уровне так же неизбежна, как жизнь физическая. Все живые существа стремятся к тому благу, которое положено их типам на тех местах, какие они занимают в великой системе Вселенной. «Нет ничего, — говорит Норрис,[16] — в природе более необходимого — нет, даже *столь же* необходимого и непреоборимого, как то движение, которым мы влечемся к благу вообще. Здесь Душа не должна притязать и на малейшую тень Свободы, имея над этим движением не больше власти, чем над движением Солнца». «Бог есть то, что мы прямо и собственно любим (или желаем), а тварные блага, или частные блага, любимы

лишь постольку, поскольку они подобны природе этого всеобщего блага и причастны ей». «Если бы мы не любили Бога… мы не любили бы ничего вообще… Эта Любовь есть то же, что наша Воля».[17] Нам вспоминается аристотелевское *то эн гемин тейон* — то ответное устремление, или любовь, в нас и во всех живых существах, которое пробуждает Бог, который, сам неподвижный, движет все вещи притяжением красоты, — учение, истолкованное Плотином там, где он говорит, что Начало Органической Жизни есть Любовь, созерцающая Идеальные Формы и одним лишь актом безмолвного созерцания производящая их воплощения, — «и влечения суть удел тех, кто узрел и устремляется к эйдосу».[18]

[16] «Разум и религия», с. 237, 238.

[17] Там же, с. 200.

[18] «Эннеады», III, 8, 7.

Что «Разум» в эпистемологии и нравственном богословии наших платоников есть сознание Целого — Бога-в-Человеке и Человека-в-Боге, — это пункт, который важно твердо держать перед глазами не только если мы хотим понять, что разумеется под «обязанностью», но и если мы хотим за словами добраться до действительного смысла, когда нам говорят, что «Истины, постигаемые Разумом», «вечны и неизменны», то есть «необходимы», будучи одновременно содержанием Божественной Премудрости и условиями человеческого знания. Никакая «Истина», взятая сама по себе, не может быть постигнута как «необходимая»; она может быть лишь принята как *гипотесис*. «Необходимость» «Истины» открывается только синоптическому взору, который охватывает весь порядок, частью которого эта «Истина» является. Сначала целое принимается как *архе анюпотетос*, и тогда мы видим, что его части, каждая порознь,

«не могут быть иными». В этом суть отрывка в конце Шестой книги «Государства», где излагается функция Разума в Диалектике. «Истина» видится «необходимой», когда видно, что она заключена в «целом»; и движение знания есть процесс объединения, в котором *разрозненные члены* опыта складываются в связное целое, и природа их оказывается такой, что «не может быть иной». Но этот процесс был бы невозможен, если бы Разумная Душа не приступала к своей задаче объединения с врожденной идеей «целого». Эта врожденная идея — не что-то такое, что было бы лишь *частью* ее. Это она сама — единство ее самости, которое она сознает. По мере того как ее знание растет, то есть по мере того как она приводит все больше и больше данных в ясно видимое отношение к своей собственной «самосредоточенности», как выражается Мор, она сама расширяется из своего центра, становясь все более и более «соразмерной» объективному миру, все более и более уподобляясь Богу. Этот рост Разумной Души в «Уподоблении Богу» — в «соответствии со средой» — выражает закон ее сокровеннейшего бытия, повелевающий категорически: *Живи своей Жизнью*.

Итак, «Разум», согласно платонической школе, есть «организм». Как мелка критика, которая ставит им в вину, что они дают нам в Разуме начало, которое не есть начало действия и не несет с собой никакого сознания обязанности! Как будто организм, с его непреоборимой *волей к жизни*, не движет и не обязывает к действию!

Центральное учение английских платоников, которое я пытаюсь изложить, отводит важное место обсуждению отношения «Воли» Бога к его «Премудрости и Благости». Под «Премудростью и Благостью» Бога они понимают совершенный

порядок того *архетипического мира*, или системы *идей*, или *ноэмата*, от всей вечности пребывающей в Божественном Разуме; под «Волей» Бога — исхождение его Силы в произведении и сохранении этого видимого мира и всего, что в нем. Они утверждают, против Декарта и других,[19] что «Воля» Бога не создала и не может изменить содержания умопостигаемого мира, которое имеет природу «сущностную», а не «произвольную». «Воля» Бога управляется его «Премудростью и Благостью», то есть его «Воля» выражает его сущностную природу. Он не может произвольным актом Воли сделать правое неправым или истинное ложным.

[19] Например, Оккам (по цитате Максвелла в его издании «Законов природы» Кумберленда, с. 80): «Нет дурного поступка иначе, как поскольку он запрещен Богом, и нет такого, который не мог бы стать добрым, если бы Бог его предписал, — и наоборот».

Коль Бог творит все просто по своей охоте,[20]
Затем что хочет, а не потому, что это благо,
Так что деяньям его нет положенной меры, —
Возможно ли тогда постигнуть,
Что он замыслил? Я чувствую, что он любим
Моей душой, и знаю, что я многое
Снес ради него; но отсюда еще не доказано,
Что я буду жить, хоть вздыхаю и тоскую,
Ища его лица: желанье своей твари он презрит и отвергнет.

Ни в благоденствии, ни в сохраненье
Наших бедных душ, когда они отходят отсюда,
Никто не может быть уверен, если дать волю
Таким чудным мыслям, которые так извращают
Законы Божии и дерзко утверждают,
Что Богом правит Воля, а Благо Волей Божьей не правит.

Все, что отступает от правды, любви и справедливости, —
Все это, почем нам знать, Бог тогда может и сделать,
Лишь чтобы явить свою мощь и свой вольный ум потешить.

[20] Мор, «Философские поэмы», с. 179.

В том же смысле Кедворт:[21]

[21] «Интеллектуальная система», III, 463, 464.

Плотин пишет: «Божество действует сообразно своей природе и сущности; а природа и сущность его являют благость и справедливость: ибо если этого нет там, то где же еще этому быть?» И опять, в другом месте: «Бог по сущности есть то, что должно быть; и потому он не случайно оказался таким, каков он есть; и это первое *должно быть* есть начало всего, что вообще должно быть». Посему Божество следует мыслить не как голый произвол, прихоть или неразумную всемогущую волю и вожделение (что было бы, поистине, лишь всемогущим случаем), но как преизобильный источник любви и благости, справедливо и мудро изливающий себя и всемогуще достигающий всех вещей. Воля Божия есть благость, справедливость и мудрость, или благолепие и само должное — волящее; так что *то белтистон*, безусловно наилучшее, есть для нее *номос апарабатос*, «непреложный закон, ибо сама ее сущность». Бог есть *метрон пантон*, «беспристрастные весы», лежащие ровно, равно и безразлично ко всем вещам и отвешивающие небо и землю и все, что в них, в самых справедливых и точных пропорциях, и ни на гран больше или меньше чего бы то ни было. И не потому Божество связано или обязано делать наилучшее, что оно в каком-либо рабстве (как люди по неразумию воображают, будто это противно его свободе), и еще менее по закону и повелению какого-либо высшего (что есть противоречие), но единственно по совершенству собственной своей природы, от которой оно не

может отступить, как не может лишить само себя божественности.

Но мы не должны смотреть на этот вопрос об отношении «Воли» к «Премудрости и Благости» Бога как на один из тех отживших вопросов схоластики, которыми нам в наши дни уже незачем себя беспокоить. Это вопрос сегодняшнего дня — поистине, вопрос вечный. Он поднимает весь спор Пессимизма с Оптимизмом.

Пессимизм никогда не заразит основную массу человечества — тех, кто не размышляет, а пробивает себе дорогу и ведет честолюбивую, трудолюбивую жизнь; но размышляющих праздных людей — а их число в современном мире растет — он, вероятно, будет заражать все больше и больше. Вероятно, он все сильнее будет овладевать литературой и даже философией. Неуклонно растет число тех, кто получил книжное образование и может зарабатывать на жизнь, снабжая праздных читателей размышлениями о жизни, воплощенными в романе и других видах «легкого чтения». Пессимизм хорошо подходит к тому настроению, которому вынуждены угождать такие писатели, — настроению привычных зрителей жизни; но тех, кого деятельный темперамент побуждает взяться за дело и постараться довести его до конца, не беспокоит подозрение, что весь их труд — суета.

Глубокая прозорливость заставила Платона отстранить от философии всех, кому вряд ли представится случай принять деятельное участие в делах.[22] Именно Платон, из всех греков наиболее восторженно одержимый идеей греческой цивилизации как влияния, которое должно распространять в мире, — именно Платон, с его твердой практической приверженностью вере, что Жизнь стоит того, чтобы жить, — выступает в Истории Философии как противник индивидуализма, будь то гедонистического или пессимистического. Индивидуалисты его

времени, софисты, которым он противостоит, прямо или подразумеваемо, на всем протяжении своих сочинений, были людьми по большей части без прочных политических связей, чужаками в городах, где они учили, людьми, которые занимались философией без патриотизма и религии. От них и пошло учение, что «справедливое — не по природе, а лишь по установлению», — учение, которое отвечает взгляду, оспариваемому кембриджскими платониками, что Правое и Неправое, Истинное и Ложное суть создания произвольной Воли Бога. Если это верно, то «добродетельно-счастливая, или святая, жизнь» не стоит того, чтобы к ней стремиться; случай — господин всего, и напряженное усилие с нашей стороны — напрасный труд. Так рассуждали кембриджские платоники. В наши дни Пессимизм чаще всего есть разочарованный Гедонизм. Но он вполне может возникнуть от любой причины, которая гасит энергию людей: так, учение Детерминизма может породить его, убедив нас, что все наши действия заранее определены *геймармене* Вселенной и что мы лишь страдательные зрители даже собственных своих действий. Не отрицая, что *геймармене*, в смысле всеобщего закона, определяет наши действия, я бы заметил, что это учение слишком отвлеченно, чтобы иметь практическое значение. Оно возвращает нас к *самой общей аксиоме* — Вселенной — и опускает непосредственный антецедент — конкретный характер того индивида, который совершает действия. А ведь именно этот непосредственный антецедент должен прежде всего рассматривать тот, кто желает взглянуть на действия научно, — Вселенная же, или цепь отдаленных антецедентов, может «подразумеваться сама собой»; и, главное, именно на этом непосредственном антецеденте должен сосредоточить свое внимание сам действующий; он должен, как говорится, «смотреть

на себя», а не на «Вселенную», если хочет сделать что-нибудь стоящее. Отвлеченное учение Детерминизма, слишком отвлекая внимание от непосредственного антецедента действий — самого конкретного действующего лица, — одновременно и ненаучно, и практически вредно, так как стремится парализовать энергию того действующего лица, чьи действия оно пытается объяснить. Действующий должен «верить в себя», чтобы действия совершались; а он не может верить в себя, если не верит в такую систему вещей, которая ему подходит, в которой он может преуспеть, — в дружественный, а не чуждый мир. Эти две веры идут вместе — вера в Себя и вера в Дружественный Мир. Это две стороны одной монеты. И в этом великая истина, обозначаемая учением о Рефлексии — *кинесис кюклике*, — выдвинутым кембриджскими платониками: их учением о том, что рефлексия Души над самой собой открывает ей ту систему Вечных Истин, которые суть одновременно начала человеческого знания и поведения и Мысли Бога, сообразно с которыми его Воля определена делать все к Лучшему. Единственное верное противоядие против Пессимизма — вера (молчаливая или высказанная; лучше, пожалуй, молчаливая) такого рода. Но такая вера, надо помнить, покоится не на умозрительных основаниях, а рождается из поведения. Она — достояние лишь тех, кто *спудайои* — всерьез занят практической жизнью. Спор между «Механизмом» и «Телеологией» — ибо это, опять-таки, тот спор, который заключен в вопросе об отношении «Воли» Бога к его «Премудрости и Благости», — решается не логическими мыслителями, а нравственными деятелями. Логические мыслители, как мне кажется, должны решить в пользу «Механизма»; нравственные деятели всегда будут решать в пользу «Телеологии». И они правы, потому что «Телеология» есть

рабочая гипотеза Жизни, тогда как учение «Механизма» гасит ту *живую силу*, от которой зависит продолжение Жизни, включая и само логическое рассуждение.

---

[22] «Государство», 473 d.

Центральное учение кембриджских платоников получает немалое освещение от того, как они трактуют знаменитое правило, связываемое главным образом с именем Декарта: «Ясные и отчетливые идеи должны быть истинны». Это правило, разумеется, можно возвести к самому Платону, который в конце Шестой книги «Государства» делает *сафенейа* пробным камнем *алетейа*. Это правило, несомненно, открывает дорогу злоупотреблениям, если не ограничить его, как тщательно ограничивает его Платон в только что упомянутом отрывке, одними лишь «идеями» в смысле «категорий», или «понятий», — органических условий опыта, — а не также «идеями» в более обычном смысле — «впечатлений», или данных опыта. Последнее доказательство Канта в пользу априорности его Категорий Рассудка состоит в том, что «мы не можем их отмыслить»: их противоположности немыслимы; они принадлежат к строению ума, а не суть данные, им получаемые. Подобным же образом кембриджские платоники принимают за начала знания и поведения те Идеи, которые *кинесис кюклике*, или Рефлексия Души над самой собой как зеркалом Божественной Премудрости, видит ясно и отчетливо. Таковы «относительные идеи» (как называет их Мор) — Причина и Следствие, Целое и Часть и т. д., — и Идеи Бога и Бессмертия. Истинность таких «Идей» есть просто «их ясная умопостигаемость». Их истинность не нуждается ни в каком ином свидетеле. Именно чтобы отстоять этот взгляд на самоочевидную истинность этих «Идей», или «Категорий»,

Кедворт подвергает пристальной критике учение Декарта, согласно которому мы прибегаем к предположению о «Правдивости Бога» как основании нашей веры в то, что наши ясные и отчетливые идеи нас не обманывают. Против этого учения он доказывает, что даже Бог не мог бы сделать ясные и отчетливые «Идеи», в смысле *ноэмата*, Категорий, или начал знания, ложными: они истинны по самой своей сущности, и одна лишь их ясная умопостигаемость есть достаточное ручательство их истинности, или объективной значимости. Сама наша «Идея» Совершенного и потому Правдивого Бога есть одна из этих *ноэмата*, истинность которых удостоверяется их «ясной умопостигаемостью». Отрывок,[23] в котором Кедворт выдвигает этот довод против Декарта, — поистине примечательный отрывок в Истории «Теории Познания», заслуживающий внимательного сравнения с Трансцендентальной Аналитикой Канта:

[23] «Интеллектуальная система», III, 31–35.

> Один недавний знаменитый философ утверждал, что ни в чем нельзя иметь никакой достоверности, прежде чем мы не удостоверимся в существовании Бога, благого по самой сущности; потому что иначе мы никогда не сможем освободить свои умы от назойливости того подозрения, которое с неодолимой силой может на них нападать: что мы сами могли бы быть так устроены — случаем ли, судьбой ли, или по прихоти какого-нибудь злого демона, или, по крайней мере, произвольного всемогущего Божества, — чтобы обманываться во всех наших самых ясных и очевидных восприятиях, а стало быть, и в самих геометрических теоремах, и даже в наших общих понятиях. Но когда мы однажды удостоверимся в существовании такого Бога, который благ по самой сущности, — который поэтому не хочет и не может

обманывать, — тогда, и не прежде, это подозрение совершенно исчезнет, и мы сами станем уверены, что наши способности разума и разумения не ложны и не обманчивы, а устроены правильно… Но хотя в этом учении есть видимость благочестия… однако самое это предположение, что наши разумеющие способности могли бы быть устроены так, чтобы обманывать нас во всех наших яснейших восприятиях, делает совершенно невозможным когда-либо прийти к какой-либо достоверности относительно существования Бога, благого по сущности; поскольку это не может быть доказано иначе, как употреблением наших способностей разумения, разума и рассуждения. Ибо говорить, что истинность наших разумеющих способностей ставится вне всякого сомнения и вопроса, как только мы удостоверимся в существовании Бога, благого по сущности и потому не могущего обманывать, — тогда как существование Бога само между тем не доказывается иначе, как нашими разумеющими способностями, — значит разом доказывать истинность существования Бога из наших способностей разума и разумения и опять доказывать истинность этих способностей из существования Бога, благого по сущности: это, говорю я, явно значит ходить по кругу и не доказывать ровно ничего… так что, если мы хотим притязать хоть на какую-нибудь достоверность относительно существования Бога, мы по необходимости должны отбросить эту новоявленную гипотезу о возможности того, что наши разумения устроены так, чтобы обманывать нас во всех наших яснейших восприятиях… Итак, во-первых, мы утверждаем, что никакая сила, сколь бы велика она ни была, а следовательно, и не само всемогущество, не может сделать что-либо безразлично либо истинным, либо ложным… Истина не искусственна; это вещь, которую нельзя произвольно сделать, но которая есть. Божественная воля и само всемогущество не имеют власти над божественным разумением; ибо если бы Бог разумел одной лишь

волей, он не мог бы разуметь вовсе. Во-вторых, мы прибавляем, что, хотя истинность единичных случайных положений зависит от самих вещей, существующих вовне, как от их меры и первообраза, однако что касается всеобщих и отвлеченных теорем науки, термины которых суть те основания вещей, которые существуют не иначе, как только в самом уме (чьими ноэмами и идеями они являются), — мера и правило истины относительно них не может быть чем-то чужим или посторонним, вне ума, но должна быть ему родной и домашней, или содержаться в самом уме, а потому не может быть ничем иным, как его ясным и отчетливым восприятием. В этих умопостигаемых идеях ума все, что ясно воспринимается как существующее, существует, или, что то же самое, истинно… Самая сущность истины здесь есть эта ясная воспринимаемость, или умопостигаемость… Итог всего этого таков: поскольку никакая сила, сколь бы велика она ни была, не может сделать что-либо безразлично истинным и поскольку сущность истины во всеобщих отвлеченных вещах есть не что иное, как ясная воспринимаемость, то отсюда следует, что всемогущество не может сделать так, чтобы что-либо ложное ясно воспринималось как существующее, или создать такие умы и разумеющие способности, которые имели бы столь же ясное понятие о лжи — то есть о несуществующем, — как о истинах, или существующем. Например, никакое разумное существо, знающее, что такое часть и что такое целое, что такое причина и что такое следствие, не могло бы быть устроено так, чтобы ясно мыслить часть большей целого или следствие прежде причины, и тому подобное… Тем самым понятие и знание делаются мерой всякой силы, и даже всемогущество, или бесконечная сила, ими определяется; откуда следует, что сила не имеет власти над разумением, истиной и знанием.[24]

[24] Сравни Спинозу, «Этика», II, 43, схолия: «Иметь истинную идею означает не что иное, как познавать вещь совершенно, или наилучшим образом; и, конечно,

никто не может в этом сомневаться, если только не считает идею чем-то немым, наподобие картины на доске, а не модусом мышления, именно самим разумением… Что может быть яснее и достовернее истинной идеи, чтобы служить нормой истины? Поистине, как свет обнаруживает и самого себя, и тьму, так истина есть норма и самой себя, и лжи». И опять («Трактат об усовершенствовании разума», VI, § 33): «Способ, каким мы ощущаем формальную сущность, и есть сама достоверность. Отсюда ясно, что для достоверности истины не нужно никакого иного признака, кроме обладания истинной идеей». И (там же, IX, § 71): «Форма истинной мысли должна заключаться в самой этой мысли, безотносительно к другим; она не признает объекта своей причиной, но должна зависеть от самой силы и природы разума».

Итак, мы видим, что теория познания кембриджских платоников заключает в себе учение о Боге, по которому Божественная Воля подчинена Божественной Мудрости и Благости. Бог, который был бы только всемогущ, оказался бы Богом, о котором — как и о его мире — знание было бы невозможно. У нас есть «ясная и отчетливая идея» мудрого и благого Бога, и в свете этой «идеи» мы видим истинное и делаем должное.

Это платоническое учение, как мне кажется, содержит все, что есть важного в учении Канта о регулятивном значении Идеи Бога. Идея Бога, говорит нам Кант, не имеет предмета в возможном опыте. Она лежит в человеческой природе глубже, чем научный рассудок. Вместе с Идеей Души и Идеей Космоса она имеет свое место в Разуме, а Разум следует понимать не как «способность», стоящую в одном ряду с другими «способностями», но как всего человека — нераздельный организм, которому «способности» принадлежат. Стало быть, Идея Бога, имея место в Разуме, есть настроенность всего человека. «Идея», не имеющая предмета в возможном опыте, если она вообще выражается в языке, должна выражаться языком образным; поэтому мне нет нужды оправдываться в том, что я и здесь призываю на помощь образ, и менее всего — в том, что беру образ Света, на котором «платоники удивительно изощряются и парят весьма высоко». «Идея Бога»

подобна действию Света, который выводит живые существа из темницы тьмы на свободу своих пределов. Это не отдельное впечатление и не одна из категорий, в которые впечатления принимаются, но Добрая Надежда, побуждающая живое существо выйти навстречу впечатлениям опыта и устроить свою жизнь в мире, который они составляют.

Именно ощущая побуждение этой Доброй Надежды, человек чувствует обязательность «категорического императива». Когда я говорю, что учение о «категорическом императиве» глубоко заложено в философии кембриджских платоников, я не пытаюсь приписать им особую оригинальность за предвосхищение учения, которое слишком тесно связывают с именем Канта. Всякая система этики, достойная вообще называться системой, доводит нас до скальной основы «категорического императива». Но за кембриджскими платониками я хочу признать то, что они обнажают эту скальную основу особенно чисто.

> Первое и изначальное обязательство (говорит Кедворт)[1] идет не от воли, а от природы. Если бы обязательство к вещам естественной справедливости, как многие полагают, возникало из воли и положительного повеления Бога, единственно в силу угрожающих наказаний и обещанных наград, то следствием было бы, что ни один человек не был бы добр и справедлив иначе как случайно и ради чего-то другого; между тем благость справедливости, или праведности, внутренне присуща самой вещи, и именно она обязывает (а не что-либо ей постороннее), будучи иным видом блага, нежели благо влечения или частной пользы, которым всякий волен поступиться.

[1] «Интеллектуальная система», III, 512.

Далее, в «Рассуждении о праведности по Закону и о праведности по Вере» Смита Евангелие, в отличие от Закона, представлено как заключающее в себе обязательность «категорического императива»:

> Праведность Евангелия превосходит праведность Закона в том, что она воистину имеет *истинную власть над внутренним человеком*, которого она движет и образует; тогда как Закон своими угрозами и наказаниями мог лишь принудить людей к *внешнему соблюдению его во внешнем человеке*; как хорошо заметили схоластики: *Ветхий закон связывает руку, новый закон связывает душу*.

Далее, Максвелл,[2] разбирая взгляд, который он (ошибочно) приписывает Камберленду, — что обязательность Закона природы заключена не в нем самом, а в его внешней санкции, — говорит:

[2] В его издании «Законов природы» Камберленда, приложение, с. 56 (1727).

> Хотя Грех и Наказание тесно связаны, все же обязательство *нельзя делать* (*non licet*) отлично от обязательства *не безнаказанно* (*non impune*), поскольку Грех и Наказание рассматриваются раздельно. Человек же *связан* и тогда, когда не может сделать чего-либо *без греха*, и тогда, когда не может сделать чего-либо *без наказания*. Но так как обязательство *non licet* предшествует обязательству *non impune*, Предписание — Санкции, и Грех создается Законом, то Закон имеет настолько обязательности, чтобы создать Грех, прежде чем установлено Наказание; следовательно, Закон имеет обязательность прежде своей Санкции.

Взгляд Максвелла на Камберленда — будто тот оставляет Закону природы одну лишь обязательность, вытекающую из своекорыстия, — я считаю совершенно ошибочным; на деле

Камберленд заодно с Максвеллом и всей платонической школой в том, что нравственный деятель, субъект обязанности, сознает обязанность, сознавая тождество Закона Праведности в себе самом с Законом, который правит Божественной Природой. Нравственный деятель обязан не потому, что Бог произвольно повелевает ему и накажет за непослушание, а потому, что он сознает Закон столь величественный, что даже Бог им управляется. У Канта это сознание нравственного деятеля о Боге, управляемом Законом Праведности, истончается до сознания «всеобщности» Закона. Таким образом, английское изложение учения об «обязанности» позволяет нам разглядеть богословское основание, скрытое под кантовской постройкой; но в то же время показывает, как Канта можно с успехом защитить от той критики, образцом которой может служить нападение Шопенгауэра в сочинении «Об основе морали»,[3] — критики, утверждающей, что Императив в конце концов не «категорический», а «гипотетический»: у него есть внешняя санкция — кара, положенная за ослушание повелению Бога. Платоническое учение об отношении между Божественной Волей и Божественной Мудростью и Благостью и об участии человека в мире-первообразе (*mundus archetypus*), который этими Мудростью и Благостью составлен, — учение о «присутствии Вечного Сознания в сознании человека» — объясняет и оправдывает кантовское употребление эпитета «категорический» и притупляет острие шопенгауэровской критики, которая исходит из допущения, что Божество, несомненно стоящее за кантовским нравственным Императивом, действует как голая Сила, грозящая наказанием, а не как Мудрость-и-Благость, влекущая к себе умы и сердца всех людей. В одном забавном месте[4] Шопенгауэр сравнивает Канта с человеком, который весь вечер на балу танцует с дамой в маске, а

та под конец оказывается его собственной женой. Эта дама — Богословие. Но Шопенгауэр принимает как должное, что это юридическое богословие, скроенное по образцу римского гражданского права; тогда как, если мы сравним Канта с его ближайшей родней — английскими платониками, — мы увидим, что его богословие в маске есть богословие платонизма, столь же отличное от того, другого, как эллинский гений отличен от римского. Я полагаю, что «категорический императив» лучше всего понимается в тесной связи с греческими нравственными понятиями *агатон* и *калон*. Нравственная обязанность — это, в сущности, не давление, оказываемое на нежелающего, а скорее устремление природы, жадно ищущей своего назначенного места в Космосе и в своих усилиях наперед испытывающей радость удачи. Добродетель растет, как цветок к свету, радостно осуществляя собственную природу как часть природы всеобщей. Именно так, в самом деле, Максвелл хочет, чтобы мы понимали «обязанность» — не юридически, а, если позволено навязать ему этот термин, *биологически*. Приведя пространную выписку из Шефтсбери как сторонника учения о внутренней обязательности Закона Добродетели — «Что побуждением нашим должно быть превосходство Предмета, а не Награда или Наказание», — он излагает собственный взгляд так:[5] «Благо в Нравственности, Благо Добродетели — это *калон кай агатон*, Прекрасно-Благотворная Жизнь и Деятельность». Этот греческий образец он далее объясняет — способом, напоминающим Канта, — как «беспристрастие между человеком и человеком». «Мы должны делать все, — говорит он,[6] — не иначе, чем делала бы это сама Справедливость». Критика Максвеллом Камберленда — будто тот делает конечным побуждением своекорыстие, обеспеченное послушанием Закону природы, — как я сказал, ошибочна; но она

любопытна своим сходством с критикой, которую Шопенгауэр обращает против Канта. Оба критика, я думаю, введены в заблуждение предположением, что разбираемые ими авторы — богословы юридические, а не платонические. Что юридическое богословие повлияло и на Камберленда, и на Канта — это, конечно, бесспорно; но со стороны критиков грубая ошибка — принять влияние, сказавшееся в подробностях надстройки, за богословское основание здания. Мы можем уступить Шопенгауэру, что за кантовским учением о Категорическом Императиве стоит в маске богословие. Но наше изучение английских интеллектуалистов — ближайшей родни Канта — позволяет нам распознать в этом богословии платоническое богословие общения человеческого ума с умом Божиим, а не богословие повиновения Богу как начальнику, издающему повеления, вооруженные санкциями, — богословие Свободы Евангелия, как выражается Смит, а не Рабства Закона.

[3] С. 120 и далее.

[4] Там же, с. 169.

[5] Максвелл, «Обязательность Закона природы», с. 68 (приложение к его изданию Камберленда).

[6] Там же, с. 85.

Думаю, сказанного довольно, чтобы объяснить центральное учение Кедворта и его школы в его отношении к «мифологии» Платона, с одной стороны, и к «формализму» Канта и Т. Г. Грина — с другой. Позвольте добавить замечание, что Кедворт и его школа едва ли делают теорию нравственности самостоятельным предметом. Они делают ее лишь иллюстрацией своей теории познания. Нравственное благо есть просто умопостигаемое (*intelligibile*) — на том же основании, что и прочие *ideau*, или

Вечные Разумные Основания, которых требует эпистемология школы. «Вечная и неизменная нравственность» Кедворта говорит гораздо больше о математической Истине, чем о Добре и Зле. «Обязанность» трактуется просто как случай «ясной умопостигаемости», а восприятие ее уподобляется самоочевидности математических начал. Долг ясно воспринимается Рефлексией — точно так же, как Треугольность. Эта черта системы Кедворта и его сподвижников — что их теория нравственности есть лишь следствие теории познания и заботливо удерживается в подчиненном положении простого следствия, — есть также черта той английской системы, которая в наши дни представляет систему кембриджских платоников. Нравственная теория Т. Г. Грина тесно связана с его эпистемологией и, в сущности, за вычетом того, в чем она «заражена» утилитаризмом, тождественна с ней, — с эпистемологией, которая, как я старался показать, близко сродни эпистемологии Кедворта и его сподвижников, поскольку, подобно их эпистемологии, включает в себя доказательство бытия Бога, — и есть безразлично богословие или эпистемология. «Пролегомены» Грина и «Вечная и неизменная нравственность» Кедворта — книги, которые следует читать вместе; и, читая их вместе, пусть читатель возьмет себе в путеводители мысль, что богословие Грина, как и богословие Кедворта, — экстатическое, а не юридическое. Задача критика при истолковании философии Грина — та же, что при истолковании порождения Возрождения, возрождения христианского платонизма; я чуть было не сказал — позднего порождения Возрождения; но Возрождение, в конце концов, не ограничено датами: оно всегда с нами как обновляющее начало, как живой дух, жаждущий свободы личного опыта.

Платонизм — это настроенность души не меньше, чем учение; и у Кедворта с его сподвижниками, как и у их александрийских предшественников, это даже более настроенность, чем учение, — восторженная, мистическая настроенность, всегда страстно томящаяся по интуиции, всегда готовая принять ясность страстной интуиции за Мерило Истины в Божественных Вещах. «Сама природа ясно внушает нам, — говорит Кедворт,[7] — что есть некое абсолютно совершенное Существо, которое, хотя и не немыслимо, все же непостижимо для нашего конечного рассудка, — внушает посредством известных страстей, которые она в нас вложила и которым иначе недоставало бы предмета, чтобы на нем раскрыться; а именно страстей благоговейного почитания, поклонения и восхищения, вместе с неким восторгом и сладостным ужасом; и они на безмолвном языке природы как бы говорят нам вот что: есть в мире некий предмет, настолько больший и обширнейший, чем наш ум и наши мысли, что он для них то же, что океан для тесных сосудов; так что, когда они вобрали в себя созерцанием столько, сколько могут, и наполнили всю свою вместимость, снаружи остается еще безмерность его, которая не может войти внутрь за недостатком места, чтобы ее принять, и потому должна быть постигнута каким-то иным, странным и более таинственным образом, — а именно тем, что они как бы погружаются в нее и поглощаются или теряются в ней». Подобным же образом Мор ссылается[8] на естественные угрызения совести, на добрую надежду, на благоговение и богопочитание как на доказательства бытия Бога, представляя способность «Божественной Проницательности» — порождение «Святой Жизни» — как «предшествующую Разуму»: *гаплосон сеаутон*, упрости себя, говорит он,[9] и ходи «легкой Проницательностью», «простым светом Божественной Любви»;

Норрис же полагает,[10] что «ум, видящий Божественную Сущность, должен быть всецело и совершенно освобожден от всякого общения с телесными чувствами — либо Смертью, либо неким восторженным и исступленным отрешением»; а Смит основывает свою веру в Бога и Бессмертие гораздо более на уверенности Сердца, чем Головы. Для этих благочестивых платоников Бог и Бессмертие — это просто *потребности*, потребности практической, волевой части нашего существа, ради которой, в конце концов, и мыслит мыслящая часть. Бог, построенный логически, так, чтобы удовлетворить одну лишь мыслящую часть, — то есть построенный мыслящей частью, сделавшей собственное удовлетворение своей целью, — будет Богом, который не удовлетворяет волевой части и потому в конечном счете не может удержаться. Нам есть чему поучиться у платоников, которые, делая ударение на самой потребности в Боге, внушают, что логической способности не должно принадлежать последнее слово в богословии.[11]

[7] «Интеллектуальная система», II, с. 519.

[8] «Противоядие от атеизма», кн. I, гл. 10, с. 29.

[9] «Защита нравственной каббалы», гл. 1, с. 155.

[10] «Разум и религия», с. 3.

[11] Я бы указал в этой связи на замечательный очерк «Рефлекторное действие и теизм» профессора У. Джеймса в его книге «Воля к вере».

Что платонизм есть настроенность души, ничто в истории философии не показывает нам яснее, чем развитие ума Беркли. Его ранняя мысль двигалась по путям, проложенным Локком. В «Опыте новой теории зрения» (1709) и «Трактате о принципах человеческого знания» (1710), сочинениях его ранней зрелости,

он предстает срединным звеном между Локком и Юмом в сенсуалистической преемственности. Его интерес в этот период — преимущественно научный, хотя даже в этих ранних трудах есть богословская направленность, которая отличает их от трудов и Локка, и Юма. Опыт, хотя и толкуемый по началам локковской критики, есть все же «Язык Бога», — тут, без сомнения, сказывается влияние учения Мальбранша о «видении всех вещей в Боге». В «Новой теории» и «Принципах» Беркли, можно сказать, усваивает сенсуалистическое учение по-платоновски. Но посмотрите, как эта платоническая настроенность, проявляясь даже в сочинениях, написанных главным образом под влиянием Локка, уносит человека от науки к действию, пробуждает в нем сочувствие — всегда, заметим, практическое и государственное — к бедствиям ирландского народа, переносит его через Атлантику в восторженном намерении основать колледж, который стал бы средоточием евангельской проповеди среди американских туземцев. Замысел не удался; он вернулся разочарованным, но не утратившим веры, чтобы посвятить остаток жизни отстаиванию человеколюбивых начинаний — и написать тот удивительный «Сирис, цепь философских размышлений и исследований о достоинствах дегтярной воды», в котором практический платонизм его природы, запертый внутри, когда годы и смертельный недуг обрекли его на большее уединение, нашел естественный выход в догматическом выражении. Именно в «Сирисе» Беркли предстает последним приверженцем школы Кедворта и Мора. Но какая же, спросят с полным правом, связь между дегтярной водой (которую Беркли рекомендует как всеисцеляющее средство) и платонизмом? Ответ таков: деготь, истечение сосны, есть чистейший носитель того «невидимого огня, или Духа вселенной», действием которого живет все сущее;

введение добавочного количества этого жизненного космического начала в человеческий организм посредством дегтярного отвара усиливает телесные способности и изгоняет все болезни. А что такое жизненное начало Вселенной существует, это показано как единственная гипотеза, совместимая с тем платонизмом, который — если взять выражение Мора с небольшим изменением — есть «душа той философии, телом которой служит „современная наука“».

Позвольте мне закончить эту работу двумя выписками из «Сириса» — красноречивыми выражениями платонической настроенности души:

> Весьма возможно, было бы сочтено нешуточным пустословием сообщать моим читателям, что величайшие люди всегда высоко чтили Платона, чьи сочинения — пробный камень для поспешного и мелкого ума; чья философия была предметом восхищения веков; которая давала патриотов, правителей и законодателей самым цветущим государствам, равно как отцов — Церкви и ученых — школам. Хотя в наши дни глубины этой древней учености измеряются редко, все же было бы счастьем для этих земель, если бы наше юное дворянство и знать вместо нынешних правил впитывали понятия великих людей древности. … Можно со скромностью предположить, что среди нас, даже среди тех, кого называют лучшими людьми, немного найдется имеющих больше ума, добродетели и любви к отечеству, чем Цицерон, который в письме к Аттику не мог удержаться от восклицания: «О Сократ и мужи сократовы! никогда мне не воздать вам благодарности». Дай Бог, чтобы многие из наших соотечественников были так же обязаны этим сократическим писателям! Несомненно, там, где народ хорошо воспитан, искусству править государством лучше всего учиться по сочинениям Платона. … Прокл в первой книге своего

комментария к «Платоновой теологии» замечает, что, как в мистериях посвящаемые сперва встречают многочисленных и многообразных богов, а войдя внутрь и будучи посвящены до конца, принимают божественное озарение и приобщаются самому Божеству, — так и Душа, если она смотрит вовне, видит тени и образы вещей; но, возвращаясь в себя, она раскрывает и созерцает собственную сущность: сперва ей кажется, что она созерцает лишь себя, но, проникнув далее, она открывает ум. И еще далее подвигаясь во внутреннейшее Святилище Души, она созерцает *теон генос*, род богов. И это, говорит он, есть превосходнейшее из всех человеческих деяний — в молчании и покое способностей Души устремляться вверх, к самому Божеству; приблизиться и явственно соединиться с тем, что неизреченно и выше всех существ. Поднявшись столь высоко, до первого начала, она оканчивает свой путь и упокоевается.[12]

* * *

Что бы ни думал свет, тот, кто не много размышлял о Боге, о Человеческом Уме и о Высшем Благе, может, пожалуй, стать преуспевающим земляным червем, но несомненнейше станет жалким патриотом и жалким государственным мужем.[13]

[12] «Сирис», §§ 332, 333.

[13] Там же, § 350.