

Петр
Рябов

common place

КУЛЬТУРА ЭЛЛАДЫ

основные
проблемы
и категории



Петр Рябов

КУЛЬТУРА ЭЛЛАДЫ

основные проблемы
и категории

common place

Глава 1. Античность: знакомая незнакомка

Современная культура и мы, живущие сегодня, находимся к древней Элладе в двояком и довольно парадоксальном отношении. Античность — что-то необычайно близкое нам, понижающее нашу повседневную жизнь, вошедшее в плоть и кровь современности. И в то же время это не столько сама античность, сколько, скорее, ее проекция, пропущенная через пятнадцать последующих веков и растворившаяся, воплотившаяся, трансформировавшаяся в сегодняшнем дне. Буквально на каждом шагу мы сталкиваемся с наследием эллинов. Мы знаем, что именно они придумали театр и философию, большинство наук и демократию, многие литературные жанры и архитектурные приемы. Современные врачи приносят, начиная врачебную практику, «клятву Гиппократа» — в память о знаменитом античном враче, а современные школьники изучают теоремы Пифагора и Фалеса, названные в память о великих мудрецах-эллинах, которым традиция приписывает их авторство. Наши гимназии, академии и лицеи несут в своих названиях память об эллинских «гимнасиях» — местах для физических упражнений, об Академии — философской школе Платона в Афинах (названной в честь священной рощи героя

Академа) и о Ликее — философской школе Аристотеля (находившейся возле храма Аполлона Ликейского в Афинах). Мы, не задумываясь, говорим «гомерический хохот», «тroyанский конь», «евклидова геометрия», «лаконичная речь», «яблоко раздора», «эротические переживания», «дамоклов меч», «спартанское воспитание». А ведь все эти понятия и выражения, как и бесчисленное множество других, восходят к Элладе. Кажется, ни одна эпоха и ни одна культура не была нам так близка и так знакома, как эллинская культура. Однако это впечатление обманчиво.

Давайте вслушаемся в хорошо известные и часто употребляемые нами эллинские слова — и двойственность нашего отношения к древней Элладе станет вполне очевидной. Мы говорим: «техника», «демиург», «идея», «теория», «софистика», «тиран», «демагог», «космос». И у нас тоже есть свои Олимпийские игры, мы хорошо знаем греческие мифы и, подобно эллинам, ходим в театр. Однако в нашей реальности все изменилось до неузнаваемости по сравнению с той эпохой, когда эти слова и явления впервые возникли. «Олимпийские игры» для нас — это спортивные шоу, развлекательные зрелища, а олимпийский огонь — просто красивый символ. Для эллинов же эти игры носили сакральный смысл, зажигавшийся на них огонь считался божественным, а победитель — богоизбранным. Олимпийские состязания в Элладе — событие не спортивно-коммерческое и развлекательное, но действие, исполненное живого религиозного и политического смысла. Театр для нас — приятное времяпрепровождение или поучительное зрелище. Для эллинов театр — род мистерии (священнодействия), синтез искусства, религии, мифологии, важнейшее политическое дело (не случайно в Афинах бедным гражданам даже выдавался «теорикон» — деньги на посещение театра). Мы говорим «миф» и понимаем под ним детскую сказочку, наивную фантазию, нечто нереальное. А для эллинов миф — это подлинное, самоочевидное событие, исполненное священного смысла и формирующее мир. Это не просто «реальность», но наиболее важная, образцовая реальность, реальнее чего уже ничто не бывает.

Мы снисходительно смеемся над представлением о том, что у каждого дерева есть свой дух — дриада, у каждой речки — своя нимфа. Мы ведь точно знаем, что деревья — лишь объекты получения древесины, а реки — источники воды и энергии. Эллинов же и в самом деле окружали дриады, наяды, нимфы, океаниды, а потому и к ручьям, и к рощам, и к деревьям они относились с любованием, почтением и восхищением, умели говорить с ними и слышать их ответную речь. Для эллинов «космос» значит дословно «порядок», «украшенный», а не бесконечная бездна, наполненная вакуумом и какими-то газами, «миф» — то, что *«с-казывается»* (то есть показывает, являет себя само), «теория» есть «созерцание» (и она ни в коем случае не «служит практике», а является ее высшей формой), «идея» — «*видимое*» (хотя и не глазами, а иначе, душой), «история» — «повествование, описание», «демиург» — «ремесленник, мастер» (и только потом и потому уже «творец»), «софист» — «ученый, мудрый человек». Слова, стершиеся и исказившиеся в нашем обиходе, у эллинов полны иного, первоначального, живого, первоизданного смысла. Следует прислушаться к ним и дать им высказаться в полной мере.

Как правило, люди, живя в эпоху расцвета культуры, не осознают, что это расцвет, а живя в эпоху упадка не осознают, что это упадок. Античные эллины и не подозревали, что живут в эпоху «античности» (древности). По замечанию современных ученых Зинаиды Миркиной и Григория Померанца, «Европа Нового времени создала своего рода миф о солнечной Элладе как о каком-то рае, существовавшем на заре времен. Однако миф и действительность далеко не всегда совпадают. Действительная древнегреческая культура — явление гораздо более сложное и противоречивое».

В древней Элладе лежит один из главных истоков и корней современного мира, хотя современный мир, конечно же, не тождественен эллинскому. Как считали сами эллины, исток — это не то, что «было когда-то», а то, что *длится* сейчас, продолжается, слегка меняя обличье, служит объяснением настоящему. Это нечто изначальное, главное, истинное. Поэтому чем

больше мы погружаемся в эллинскую культуру, тем больше мы узнаем и свое родство с ней, и свое различие, непохожесть и, через различие и единство, начинаем, в конечном счете, лучше понимать самих себя.

Периодизация эллинской истории

Свое летоисчисление эллины вели по Олимпийским играм. Олимпийские игры, будучи общегреческими, священными и древними, связывали воедино разрозненные эллинские полисы и оформляли эллинское время. Считалось, что первые Олимпийские игры состоялись в 776 году до н.э. Впоследствии античные авторы так и писали: «Это произошло во второй год двадцатой Олимпиады». Олимпийские игры с Олимпиадами — повторяющимися четырехлетними промежутками между ними — задавали ритм осознания времени эллинами. В Афинах каждый год, кроме того, имел собственное название по имени одного из десяти правителей-архонтов, который назывался *эпонимом* («дающим имя»).

Современные ученые выделяют в истории Эллады следующие периоды.

XXIII-XII века до н.э. — крито-микенская цивилизация. Это эпоха расцвета морской державы на Крите (Минотаврское царство) с прекрасными храмами, высокой культурой и древнейшей письменностью, завершившаяся серией катастроф и землетрясений, и последовавшая за ней эпоха небольших царств (в Микенах, Аргосе, Тиринфе, Пилосе), завершившаяся Троянской войной и нашествием с севера диких племен дорийцев. Цивилизация этого времени по многим признакам напоминает древневосточные общества и может рассматриваться как «античность» (древность) по отношению к самой античности.

XI-IX века до н.э. — гомеровская эпоха. Этот период отличался глубоким упадком культуры, утратой письменности и большинства ремесел, гибелью городов и получил название «темных веков» или «греческого средневековья».

VIII-VI века до н.э. — архаическая эпоха. В это время были заложены основы античной культуры: возник полис, появились лирическая поэзия и философия, были записаны эпические поэмы Гомера, во многих городах демос потеснил аристократию и создал основы демократического устройства, эллины колонизировали Средиземноморье и Причерноморье, и начался религиозный кризис, породивший ряд новых религиозных течений (орфизм, пифагорейство, дионисийство, Элевсинские мистерии).

V век до н.э. — 330-е годы до н.э. Классический период. Это недолгое, но блестящее время высочайшего взлета эллинской культуры, победы Эллады в войне с захватчиками-персами, торжества демократии, выдающихся достижений в литературе, философии, искусстве и науке.

330-е годы до н.э. — 30-й год до н.э. — эпоха эллинизма. Начавшись с подчинения греческих полисов Македонским царством и с великого «восточного похода» Александра Македонского, этот период характеризовался упадком политической свободы, непрерывными войнами, синтезом эллинской и восточной культур, накоплением обширных знаний в различных областях наук (главным научным центром становится Александрия в Египте) и существованием нескольких обширных эллинистических монархий, возглавляемых династиями потомков полководцев Александра Великого.

Затем наступает завершающий период античной истории — эпоха господства Рима в Средиземноморье, продлившаяся до 476 года н.э., когда варварские племена уничтожили Западную Римскую империю.

Много ли мы знаем об античности?

Уже несколько столетий тысячи ученых скрупулезно изучают античную историю и культуру, справедливо считающуюся фундаментом современной западной цивилизации. Собраны огромные коллекции античных монет, ваз и статуй, изданы и прокомментированы многочисленные произведения

античных мыслителей и поэтов, античности посвящено необозримое море научной литературы. Может показаться, что об античной культуре нам известно почти все. Однако это, увы, далеко не так.

К примеру, от произведений античных философов, живших до V века до н.э., (так называемых «досократиков») сохранились лишь незначительные фрагменты. Только начиная с Платона (427-347 гг. до н.э.) мы располагаем (да и то лишь в небольшом ряде случаев) целостными и завершенными произведениями античных мыслителей. А, например, из всего наследия философа Анаксимандра Милетского (VI век до н.э.), одного из глубочайших мыслителей древности, до нас дошла — через «третьи руки» — лишь *одна фраза!* От трудов его учителя Фалеса Милетского — немногим больше. И по этим обрывкам современные исследователи пытаются реконструировать их учения.

Или обратимся к эллинским мифам. По словам крупнейшего исследователя мифологии Мирчи Элиаде, «уже “классические” греческие мифы представляли победу литературного *произведения* над религиозными *верованиями*. Мифы нам известны в литературных и художественных документах, но мы не располагаем ни одним греческим мифом, сохранившимся в культовом контексте. Вся сфера *живого* народного религиозного опыта греков оказывается нам недоступной именно вследствие того, что этот опыт не фиксировался систематически в письменных документах и свидетельствах». Имея лишь вторичные литературно переработанные версии мифов, ученые могут только догадываться об их изначальном смысле.

Мы знаем, что в духовной жизни Эллады огромную роль играли тайные, эзотерические мистерии пифагорейцев, орфиков, Элевсина. Но о всех них до нас почти не дошло свидетельств, поскольку посвященные в эти таинства хранили молчание и ограничивались лишь туманными намеками.

Что касается лирической поэзии эллинов, то, по словам современного автора С. Шервинского: «лирика греков, за малыми исключениям, почти целиком пропала /.../ Приходится собирать остатки древней греческой лирики, как колосья в поле

после снятия урожая, воссоздавать утраченное по отдельным фрагментам. Пусть же читатель, стремящийся познакомиться с лирикой Древней Эллады, помедлит в недоумении и печали среди этого беспощадного опустошения, не удивляясь тому, что наряду с немногими счастливо сохранившимися образцами его вниманию будут предложены обрывки, обломки, по которым ему трудно будет составить себе понятие о целом».

Нам известно, что громадное значение эллины придавали музыке — при ее помощи «врачевали души», шли на войну, пировали и хоронили, проводили театральные представления и религиозные праздники. Однако до нас дошли лишь изображения музыкантов на сосудах, трактаты по теории музыки у философов да связанные с музыкой мифы. Сами же музыкальные произведения, разумеется, не сохранились, и мы сегодня можем лишь догадываться о масштабах утраты, отнятой у нас беспощадным временем. То же самое относится и к живописи — портретной и настенной. Мы знаем многочисленные имена великих эллинских художников, чьи творения время не пощадило.

Все сказанное заставляет констатировать, что наши попытки представить и прочувствовать античную культуру по дошедшим до нас свидетельствам будут столь же неполными и сомнительными, сколь и попытки археологов воссоздать древнюю чашу по паре осколков или попытки палеонтологов реконструировать скелет животного по одной-единственной сохранившейся косточке.

Глава 2. Единство и разнообразие, традиционализм и новаторство

Возможно, наиболее замечательной и характерной особенностью эллинской культуры является ее жизненность и пластичность, сочетающая единство, не доходящее до однообразия, с множеством оттенков и течений, не доводящих до распада единого целого. На основе и в рамках общей традиции, «канона», существовало множество вариаций и направлений. Наличие традиции не сковывало фантазию и мысль эллинов, но давало им почву, материал и основу, на которой возрастали новые трактовки старых тем.

В Элладе, в отличие от обществ Древнего Востока или европейского Средневековья, не существовало оформленной, зафиксированной и всемогущей касты жрецов или какого-либо «Священного Писания», что открывало широчайший простор для духовного творчества. Однако имелось несколько важнейших объединяющих факторов, действовавших на протяжении многих веков и формировавших эллинскую культуру, позволявших эллинам ощущать свое своеобразие и единство. К числу этих факторов относились эпические поэмы Гомера; общеэллинские игры (Олимпийские, а также Истмийские, Немейские и Пифийские); авторитетные храмы, святилища и оракулы (особенно оракул бога Аполлона в Дельфах) — вокруг

этих храмов и святилищ возникали для их защиты союзы полисов — амфикионины; общеэллинские представления о свободе и полисных ценностях; общая письменность, возникшая на основе финикийского алфавита, объединившая всех эллинов борьба с персами и окрылившая их победа над этим страшным врагом; наконец, наличие общих мифов и божеств и постепенно складывающийся на основе местных диалектов общегреческий язык — койне («койне» значит по-гречески «общий»). Действие всех этих факторов позволяло сочетать традиционализм и динамизм, общность и разнообразие. Подобно тому, как из различных и своеобразных полисов складывались полисные союзы, из различных диалектов — общегреческий язык, а из множества местных божеств и героев — общегреческий пантеон и круг мифологических представлений, точно так же складывалась и сама эллинская культура — необычайно подвижная и многоликая, открытая миру и легко впитывающая новые идеи и влияния, но сохраняющая живую связь со своими истоками и единая во всем своем многообразии. Не внешнее навязанное политическое единство в рамках единого государства и не догматическое единство в рамках одной «единственно правильной» и однозначно толкуемой религии объединяло эллинов, но живое осознание общности исторической судьбы, общности религиозных переживаний и мировоззренческих поисков. Ярким символом такого единства были Олимпийские игры, почитаемые всеми эллинами. На них представители различных полисов собирались вместе, воюющие между собой стороны заключали на время игр перемирие, участники и зрители состязаний пользовались неприкосновенностью, а победителей чтили во всей Элладе. (При этом, конечно, каждый полис желал видеть в числе победителей именно своих граждан). Тем не менее все это не мешало враждующим полисам по окончании игр возобновлять военные действия. Сходным образом все эллины почитали оракул Аполлона в Дельфах и нередко обращались к нему за советом с важнейшими вопросами. Однако ответы оракула — как правило, не вполне ясные и весьма многозначные — стремились истолковать как кому было выгодно.

Наряду с общегреческими святилищами, богами и героями существовало огромное количество местных героев и божеств. Афины особо почитали своего героя Тесея, а спартанцы (и другие дорийцы) — Геракла. Ионийцы считали своими центрами храм Аполлона на острове Делос и храмы Посейдона на острове Калаврия и на мысе Микале (в Малой Азии). Признание общегреческих героев, богов, святилищ сочеталось с подчеркнутым акцентированием своего, присущего именно данному полису или союзу полисов.

Религия и мифология для эллинов были не сводом окончательных догм, зафиксированных в неких священных текстах и интерпретируемых лишь «специалистами»-жрецами, но чем-то творчески развиваемым, вдохновляющим поэтов и художников, критически и аллегорически истолковываемым философами и мистиками. Любые изменения не исключали, а предполагали преемственность подобно тому, как новые изгибы в течении реки не отрицают, а предполагают наличие ее связи с истоком — тем местом, где питающие эту реку подземные воды выходят на поверхность.

По словам Мирчи Элиаде, «именно в Греции миф вдохновлял и направлял эпическую поэзию, трагедию и комедию, а также пластические искусства; с другой стороны, именно в греческой культуре миф был подвергнут длительному и углубленному анализу, из которого он вышел радикально “демифологизированным”». По мнению английского историка античности Эрика Доддса, в Элладе на разных «уровнях» культуры и в различных проявлениях могли причудливо сосуществовать различные пласты идей и верований: одни буквально понимали мифы и верили в богов, другие сомневались в них или аллегорически их истолковывали, третьи создавали новые религиозно-философские учения. Э. Доддс писал: «Вы можете посчитать важным и решающим какое-то одно из перечисленные представлений, или несколько, или даже их все, однако в Греции не было ничего подобного институту церкви, чтобы подтвердить правоту или ошибочность вашего выбора. В вопросах веры не было никакого “греческого мировоззрения”: существовала

лишь мешанина противоречащих друг другу ответов на теологические вопросы». К этому, однако, следует добавить, что при всей пестроте ответов *вопросы* были общими, подобно тому как общим был «материал традиции»: огромный набор мифов и представлений, из которого те или иные люди вольно и творчески черпали то, что им требовалось.

Вся история Эллады — это непрерывные кризисы, эксперименты, катастрофы и изменения — очень опасные, болезненные, рискованные, но и плодотворные. Тем важнее были для эллинов факторы, позволяющие осознать собственное единство и самобытность. Ревниво относясь к своей свободе и автаркии (самодостаточности) своего полиса, часто состязаясь между собой и сталкиваясь в межполисных конфликтах, посмеиваясь над многими религиозными представлениями и постоянно обновляя свои общественные устройства, эллины, однако, весьма определенно ощущали и свое единство, и связь с традицией, позволяющей им осуществлять все эти эксперименты и воплотить все эти бесчисленные оттенки и вариации мифов, учений, верований, социальных устройств и психологических типов. Традиция, не будучи регламентированной жестко и однозначно, не сковывала эллинов, но поддерживала и вдохновляла их, а их новаторские эксперименты и великие прозрения осуществлялись отнюдь не с «чистого листа». Эллинскую культуру можно сравнить с деревом, которое тем выше и свободнее поднимается к небу, чем глубже и многообразнее его корни, уходящие в глубь земли.

По замечанию русского историка и социолога Н.И. Карева, «грек не был способен, подобно римлянину, подчиниться какому-либо обширному единству, считать своим отечеством нечто большее, чем родной город с его окрестными деревнями». Отзывчивость, восприимчивость, интерес ко всему чужому (которое при ближайшем рассмотрении оказывалось не таким уж и чужим) и осознание общеэллинского единства неразрывно сочетались у эллинов с убеждением в своем праве на самобытность, на собственное — индивидуальное и полисное — существование, непохожее на существование

иных индивидов и полисов. Борьба за власть над всей Элладой и утверждение, в дополнение к духовному единству, единства государственной власти, оказались на деле роковыми и для эллинской культуры, и для самого эллинского единства.

Приведем интересное высказывание по этому поводу современного исследователя античной культуры С.В. Пролевева: «Чем больше побед друг над другом одерживали армии афинян и спартанцев, ионян и пелопоннесцев, фокидян и фиванцев, тем глубже становилось поражение Эллады и тем ближе ее трагический конец. Зрелый, манящий плод всеэллинского единства, поднесенный к губам греческого народа, был Танталовым плодом. Слишком близкий, он оказался бесконечно далеким... Эллинские полисы в жестокой борьбе за гегемонию не видели, что сражаются за обретение единства, которым и без того обладали и которое отнюдь не преумножалось, а разрушалось яростным соперничеством. Единство Эллады не могло осуществиться в виде власти и господства одного из греческих полисов над другими. Греция не могла быть объединена властью одного государства. Такое единство было ей глубоко чуждо и разрушительно.

Действительное единство Эллады, обретенное в эпоху греко-персидских войн и разрушенное борьбой за гегемонию, заключалось совсем в ином и вовсе не требовало одной для всех государственной воли. Суть эллинского единства таилась в общем самоощущении греческого народа. Общность и сила духа, открывшаяся и обретенная в великом историческом деянии, воплотилась и закрепились в схожих между собой формах государственного устройства, общественной жизни и быта эллинских полисов от северных берегов Черного моря до Великой Греции (то есть эллинских колоний в Италии и Сицилии — *П.Р.*) на западе.

Огромный мир уже был един, не отдавая себе в том отчета. И вот, как будто не желая знать своего реального единства, он захотел поставить над собой общую государственную волю. И этим совершил историческое преступление против самого себя. Ибо чем более и чем усерднее стремился очередной

преуспевающий полис к расширению масштабов своей власти, и чем больше ему удавалось на этом пути, тем глубже нарушалось подлинное единство эллинского человечества. Действительный характер эллинского единства, принесший столь замечательные плоды культуры и исторических свершений, не мог вынести единой государственности и был глубоко чужд ей».

«Свое» и «чужое»

Если символом китайской культуры можно, вероятно, считать Великую Китайскую Стену, при помощи которой китайцы оградил свою Поднебесную Империю от вторжений извне и рельефно выразили тем свою самодостаточность, то символом эллинской культуры стала Великая колонизация Средиземноморья и Причерноморья. Эллы были открыты миру, проявляли любознательность и огромный интерес к другим народам, легко адаптируя «иное» к «своему» и не кичась собственным превосходством. Может быть, именно это и явилось одной из причин как колоссального богатства и разнообразия, так и общечеловеческого, универсального значения эллинской культуры.

Не случайно расцвет эллинской цивилизации в VII веке до н.э. начался именно в Ионии — на узкой прибрежной полосе в Малой Азии, где эллы вступали в контакт с лидийцами и другими древними народами. Именно здесь был создан гомеровский эпос, именно здесь динамично развивался демос (связанный с торговлей и ремеслами), а власть родовой аристократии была слабой. И именно здесь — в Ионии — начались эллинская философия и прозаическая литература, связанная с именами философов Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена Милетского, Гераклита Эфесского, историка Геродота из Галикарнаса, логографов (то есть прозаических писателей) Гекатея Милетского и других, здесь был построен храм Артемиды в Эфесе — одно из семи чудес света. Однако персидское завоевание в конце VI века до н.э. положило конец расцвету ионийских полисов.

Эллины заимствовали у египтян начатки геометрии, у вавилонян — астрономические сведения, у финикийцев — алфавит, у народов Малой Азии (в частности, хеттов) — многих божеств, с севера — от скифов и фракийцев — некоторые религиозно-мистические учения. С огромным уважением и трепетом относились эллины к «стране чудес» и хранителю древних традиций — Египту. Каждый уважающий себя мудрец и философ считал своим долгом съездить в эту древнюю страну: так поступили Фалес и Солон, Пифагор и Платон, Орфей и Демокрит. А философ Пиррон в поисках мудрости вообще доехал до Индии. Позднее в эллинской традиции вообще было принято выводить корни всех философских и религиозных учений с Востока: чем древнее и «восточнее» — тем авторитетнее и священнее было учение. А у северных «диких» народов, фракийцев и скифов, эллинов (например, «отца истории» Геродота) восхищали простота и естественность жизни, идиллическая (как казалось эллинам) неиспорченность нравов (позднее в Риме историк Тацит точно также будет ставить варваров-германцев в пример испорченным и развращенным цивилизацией римлянам). «Посещая другие страны, — утверждает А.Ф. Лосев, — греки легко находили аналогии для своих богов, хоть и под другими именами, но с такими незначительными отклонениями, что у них никогда не могло образоваться ни национального религиозного фанатизма, ни абсолютного догматизма». По мнению А.Ф. Лосева, уже «гомеровские поэмы обнаруживают перед нами самый процесс этой взаимной ассимиляции европейских греков с малоазиатской вековой традицией. Эта традиция дала грекам Аполлона и Артемиду с их матерью Латоной, Гефеста, Афродиту, а в некотором смысле и Ареса». Не случайно в поэмах Гомера боги-азиаты Аполлон, Артемиды, Арес, Афродита сражаются на стороне троянцев, да и сам Зевс нередко их поддерживает. И, хотя гомеровские боги вроде бы в основном живут на Олимпе (что выражает тенденцию эллинской культуры к объединению пантеона), но при этом Афродита обитает на Кипре, Арес имеет свой дом во Фригии, Афина — на холме в Афинах, Артемиды — в северных лесах.

С точки зрения эллинов, у других народов не зазорно учиться, и надо стремиться, храня свои традиции, пытаться понять другие. Способность поставить себя на чужое место, оценить достоинства даже противника, воспринимать *иное*, пронизывает всю историю и культуру Эллады. Так Гомер сочувствует в своей «Илиаде» троянцам никак не меньше, чем грекам. (Троянский герой Гектор, защищающий свою родину, отважный, самоотверженный и благородный, явно симпатичнее ему, чем кровожадный и капризный Ахилл). Геродот пишет историю греко-персидских войн с тем, чтобы, по его словам, в памяти людей остались подвиги, «совершенные эллинами и варварами». Трагик Эсхил в «Персах» говорит о врагах-персах не только с уважением, но и с нескрываемым сочувствием и симпатией, другой историк и писатель — Ксенофонт — пишет «Киропедию», роман об основателе персидской державы Кире, и в этом романе представляет последнего как идеального правителя. Эллы не считали постыдным выводить основателей своих полисов из других стран. Так, по легенде, основатель Фив Кадм пришел из Финикии, а первый правитель и основатель Аргоса Данай — из Египта.

Гибкость и пластичность эллинской культуры выразилась, например, в том, что в каждом полисе существовали рядом святилища особо почитаемых местных богов — покровителей данного полиса, святилища общеэллинских богов и даже... неизвестных богов: последнее означало готовность принять новое божество. В Новом Завете рассказывается, как апостол Павел, придя в Афины, нашел там жертвенник с надписью: «неведомому богу», что и позволило ему объявить горожанам, что этим богом является Бог христиан.

По мнению Н.И. Кареева, «самое главное было то, что греки внесли в умственную деятельность элемент чистой любознательности. Настоящая наука — дочь греческого духа... Грек с особым упорством доискивался причин интересовавших его явлений. Когда Геродот спрашивал жителей Египта о причине периодических разливов Нила, то оказалось, что ни у жрецов, ни у светских людей, не было никакой гипотезы для объяснения

явления, столь близко касавшегося жителей страны; между тем греки придумали три объяснения, и Геродот, рассмотрев их, дает четвертое от себя». В этом собирании крупниц чужой мудрости, бескорыстном поиске первопричин сущего, открытости и динамизме — специфика эллинского духа.

По замечанию Платона, «что бы эллины не перенимали от варваров, они всегда доводили это до более высокого совершенства». Вечно экспериментируя, легко усваивая и творчески систематизируя узнанное, эллины со своим пытливым умом приумножали отдельные достижения культуры соседних стран, эллинские колонии, разбросанные по всей ойкумене (так — от греческого слова «ойкеу» — «обитаю» — называли эллины известную им населенную часть суши: Европу, Индию, Малую и Переднюю Азию и Северную Африку), несли другим народам не имперскую власть (как будет с Римом), но эллинскую торговлю и образованность.

Интересуясь чужим и дорожа им (которое отчасти воспринималось и открывалось как «свое»), эллины не забывали о собственных корнях. Символом эллинства может считаться гомеровский герой Одиссей, который много странствует, всем интересуется, однако, предпочитает бессмертной и счастливой жизни у нимфы Калипсо на чужбине человеческую, смертную и полную тревог жизнь на родине — острове Итака. Открытость иному не обращалась у эллинов в потерю своего, а широта — не превращалась в безликость. Наоборот.

Афины и Спарта в эллинской культуре

В истории Эллады наибольшую роль сыграли, несомненно, два полиса — Афины и Спарта. Порою союзники (как во время войны с персами), чаще — соперники, доходящие в своем соперничестве до кровопролитной борьбы (Пелопоннесская война 431—404 годов до н.э.), борющиеся за гегемонию в Элладе, имеющие многочисленных «союзников», а на деле — полисы, зависимые от них (Афинский морской союз и Пелопоннесский союз соответственно), Спарта и Афины воплощали в себе два начала,

без которых эллинская культура была бы неполной. Спартанцы культивировали простоту, справедливость, физическую силу, афиняне — тонкость, хитроумие и образованность. Дорийцы-спартанцы, с их аристократическим правлением, приверженностью традиции, сведением почти на нет торговли, признанием физического труда чем-то недостойным свободного гражданина, аскетическим воспитанием детей, тотальным государственным контролем над жизнью личности, культом физической силы, поощрением естественности, немногословности и простоты во всем и вечной готовностью к войне служили разительным контрастом и противовесом ионийцам-афинянам с их демократией, динамизмом, любовью к новшествам и авантюрам, изощренной и утонченной культурой, развитой торговлей и поощрением духовного развития свободной личности. Афинские поэты-трагики в своих произведениях пытались постичь мировую справедливость, а спартанский поэт Тиртей (впрочем, тоже прибывший из Афин) писал военные гимны, воспевающие героическую гибель защитника родины.

В Спарте презирали труд, в Афинах — праздность. В Спарте женщины были уравнены в правах с мужчинами, в Афинах женщины были почти бесправны. В Спарте любили краткость (лаконичность) речи, в Афинах — ценили умение долго и красиво говорить. В Спарте презирали торговцев, а в Афинах почитали их. Спартанцы не любили путешествовать и надолго покидать свой полис, тогда как афиняне непрерывно плавали по морям, торгуя и основывая новые колонии. Спартанцы принципиально отказались обносить свой город стенами, решив, что лучшей стеной служит непобедимость воинов — лучших пехотинцев в Элладе. Афиняне, напротив, огородили свой город и порт Пирей высокими стенами, и при приближении неприятеля, оставив Аттику на разграбление, устремлялись за стены или же на корабли — их стихией было море. Спартанцы жили за счет труда илотов и постоянно были готовы к их восстанию. Афиняне процветали за счет выкачивания средств из своих «союзников», которые также стремились отпасть от обременительного и неправомерного морского союза.

В Греции существовала поговорка: «Нигде по всей Элладе свободный человек так не свободен, а раб так не угнетен, как в Спарте». Спарта подарила Элладе и миру величайших героев и полководцев, как Афины подарили величайших философов, ораторов, скульпторов, политиков и поэтов. Что же касается до ионийского духа, нашедшего свое полное развитие в Афинах, то А.Ф. Лосев определял его как «дух разумной энергии и воли, волевой целенаправленности, отважной предприимчивости, больших прогрессивно-новаторских и организационных способностей, подкрепляемых острым, пронизательным и критическим взглядом на вещи, но сдерживаемых чувством меры, внутренней собранности и гуманизма». Характеризуя гомеровского Одиссея, наиболее полно выразившего ионийский тип личности, Лосев отмечал: «Одиссей — сплошное приключение, сплошная авантюра, сплошная изворотливость. Его хитрость доведена до фантастического упоения. Он лжет даже тогда, когда в этом нет никакой надобности, за что, впрочем, покровительствующая ему Афина Паллада его хвалит».

Поразительная деталь: когда в 465 году до н.э. илоты в Спарте восстали и угрожали самому ее существованию, и спартанцы в отчаянье обратились за помощью к афинянам, в афинском народном собрании мнения разделились: надо ли помогать главному сопернику в борьбе за доминирование в Элладе, или же крушение Спарты Афинам на руку. И тогда один из вождей афинян, Кимон, произнес великие слова: «Не следует лишать Элладу одной ноги и делать ее хромою, а Афинам допустить погибнуть коню, составляющему с ними одну упряжку». Убежденные этим аргументом, афиняне решили помочь Спарте в беде. А, когда в конце Пелопоннесской войны, после победы Спарты в 404 году решался вопрос о судьбе Афин, фиванцы и коринфяне предложили разрушить побежденные Афины, а их жителей обратить в рабство. Однако этому благородно (и дальновидно) воспротивились уже победители-спартанцы, заявив, что не подобает лишать Элладу города, спасшего ее свободу от персидского нашествия. Такова была живая, контрастная, динамичная основа единства и расцвета Эллады —

и это же состояние явилось причиной ее крушения. Когда эти противоположности соревновались в доблести и славе, уравновешивая друг друга, Эллада цвела, а когда они столкнулись в кровавой междоусобице и нарушили тем столь близкое сердцу эллинов равновесие, Эллада оказалась обреченной на гибель.

Дельфийский оракул

В истории и культуре Эллады огромную роль играли оракулы — то есть прорицатели и толкователи воли богов. Эти оракулы, соединяя всех эллинов вокруг себя под сенью своего божественного авторитета, уравновешивали разобщенность полисов, и приносили в мир земной из мира божественного весть, уравновешивавшую рациональное, земное начало в эллинской культуре. Предсказатели существовали при храме Геи в Додоне (Эпир), у входа в пещеру Трофония (считавшуюся спуском в Аид — царство мертвых) и в других местах. Но, несомненно, первое место среди оракулов принадлежало оракулу Аполлона в Дельфах. К нему приходили послы от полисов и отдельные люди с различными вопросами. Находясь в состоянии исступления, пифия, то есть женщина, в которую, по представлению эллинов, вселялся сам бог, произносила бессвязные слова, которые жрец храма Аполлона группировал (часто в стихотворном виде) и передавал вопрошающему. Ответы часто звучали неясно и могли быть истолкованы противоположным образом. Например, когда царь Лидии Крез спросил дельфийский оракул, следует ли ему воевать с царем Персии Киром, оракул заявил, что, перейдя реку, он великое царство разрушит. Крез истолковал его в благоприятном для себя смысле: он разрушит персидское царство, — начал войну и потерпел полное поражение, лишившись власти. Когда же он с упреками обратился к оракулу, тот пояснил, что имелось в виду именно лидийское царство самого Креза.

Будучи важнейшим религиозным учреждением Эллады, без обращения к которому не принималось ни одно важное

решение, Дельфийский храм часто выступал в роли посредника, призывавшего эллинов к миру и прекращению конфликтов. Он снимал с преступников «скверну», очищал их; сообщал эллинам волю богов, тем самым избавляя их от чувства страха и неуверенности. По словам исследователя античности Э. Доддса, аполлоновский оракул в Дельфах был ориентирован на «знание будущего или познание сокрытого настоящего». По представлениям эллинов, Аполлон являл себя посредством *энтузиазма* (то есть «боговдохновения») и использовал голосовые органы пифии, как свои собственные — поэтому пророчество в Дельфах делалось от первого лица: пророчествующий человек считался орудием бога. Пифия пила воду из священного Кастальского источника в Дельфах, брала ветвь священного дерева, лавра, и садилась на треножник, вступая тем самым в контакт с богом. По мнению Э. Доддса, в эпоху архаики, когда эллины остро ощущали несправедливость и непостижимость мира, его катастрофизм и собственную беспомощность, «необходимость в опоре на сверхъестественное, на авторитет, превышающий человеческие возможности, представлялась особенно важной». Но в Греции не было ни Библии, ни церкви; вот почему Аполлон, земной служитель небесного Отца, заполнил образовавшуюся брешь. Не будь Дельф, греческое общество вряд ли смогло выдержать то напряжение, которому оно оказалось подвержено в архаическую эпоху. Оракул божества давал защиту и поддержку, заверял в том, что помимо хаоса существует мир знания, гармонии, справедливости и целесообразности. Э. Доддс подчеркивал: «Опираясь на свое божественное ведение, Аполлон мог сказать, что следует делать, когда вы испытываете тревогу или страх; он знал правила сложной игры, в которую боги играют с людьми. Греки верили оракулу не потому, что были суеверными глупцами, но потому, что без этой веры любое деяние становилось для них невозможным».

Глава 3. «Гомер — воспитатель Эллады»

У эллинов не было священного текста, подобного Ведам индусов или Библии иудеев и христиан, однако у них были эпические поэмы Гомера, сыгравшие в истории Эллады ненамного меньшую роль, чем эти книги в истории Индии и христианской Европы. «Илиада» и «Одиссея» легли в основание всей эллинской культуры и образованности, систематизировали греческие мифы, сохранили историческую память о величии ушедших веков, стали образцом для подражания, обязательным для изучения и заучивания. По словам Платона, Гомер «воспитал всю Элладу».

Если согласиться с эллинами в том, что понять начало, исток (*архэ*) чего-либо — это понять его сущность, уяснить себе последующие метаморфозы этого «чего-то», то исток и начало эллинской культуры — гомеровский эпос. И в нем, как в зародыше, содержится сплав мифологии и поэзии, личного и социального, лирического и эпического, повествования

А.Ф. Лосев: «Творец гомеровских поэм есть одно лицо, но в то же самое время это и не одно лицо, поскольку в Гомере слились в одно целое вековые достижения народного творчества».

В.Г. Белинский: «“Илиада” и “Одиссея”, будучи национально-греческими созданиями, в то же время принадлежат всему человечеству, равно доступны всем векам и народам, более или менее удобно переводимы на все языки и наречия в мире».

и рефлексии (доходящей до иронии). Гомер не столько *выразил* в своих поэмах эллинскую религию, сколько сам *оформил* эту религию, способствовал ее формированию и систематизации. По мнению современного российского богослова и мыслителя А. Меня, эллинское «стремление сохранить отечественное наследие привело к образованию своего рода “гомеровской религии”, для которой поэмы ионийского певца послужили чем-то вроде священной книги» постольку, поскольку Гомер сумел одновременно подвести итог предшествующей эпохи и создать образец для грядущего.

В наиболее развитой части архаической Эллады, Ионии, бродячие певцы аэды и рапсоды создали тот эпос, который воплотился в великих поэмах «Илиада» и «Одиссея» под именем гомеровского. Мы так и не узнаем, был ли Гомер одним человеком или под этим именем скрываются несколько авторов, где была его (их) родина, и когда он (они) жили. Известно, что при афинском правителе Солоне в начале VI века до н.э. на празднике Панафиней было предписано исполнять исключительно гомеровские произведения, а в середине VI века до н.э. при правителе (тиране) Афин Писистрате была создана специальная комиссия, записавшая эти поэмы. По словам русского мыслителя и крупнейшего знатока античности А.Ф. Лосева, «в качестве причин для первой записи гомеровского текста именно в начале VI в. можно указать: окончательно совершившееся к этому времени падение общинно-родовых отношений, которое теперь потребовало механической фиксации того, что раньше было крепчайшим образом зафиксировано в общинно-родовой памяти и певцов, и простых людей; стремление восходящих Афин взять в свои руки монополию над вековой эпической традицией, которая к тому же как раз в Аттике

и нашла свое последнее завершение, и изъять ее у странствующих рапсодов...» Впрочем, по словам А.Ф. Лосева, «текст гомеровских поэм находился все время в движении вплоть до александрийских времен» (то есть до III века до н.э. — *П.Р.*), «текст Гомера, как до его записи, так и после его записи все время продолжал изменяться, впитывая самые разнообразные влияния того или другого времени». Здесь мы видим столь присущее для Эллады сочетание уважения к традиции с ее постоянным творческим развитием: существует канон, задающий основу, но существует и творчество — развивающее, делающее традицию живой и вдохновляющееся ею.

Гомеровский эпос складывался веками и впитал в себя многое, соединив в себе множество «пластов»: в нем изображено общество текучее, пестрое, не статичное. Современные исследователи находят в гомеровских поэмах и отголоски былого величия микенских времен, и бедность «гомеровского периода» эллинской истории, и подъем архаической Ионии. Старые боги и новые олимпийцы соседствуют друг с другом в поэмах Гомера, как соседствуют, слитые воедино, разнообразные подходы к самим богам: от благоговения до осуждения и чуть ли не насмешек. Эта гибкость, полнота и многообразие сделали поэмы Гомера подлинной энциклопедией эллинской жизни и привлекали к ним внимание и восхищение слушателей и читателей на протяжении всей античной истории. По наблюдению А.Ф. Лосева, в поэмах Гомера в зародыше содержатся уже и последующая эллинская трагедия, комедия, философия, лирика и риторика. Лосев указывает на «основную из тенденций эпоса: совмещать разные мифологические эпохи в одном и едином мифологическом комплексе». В гомеровском эпосе восхищают красота, пластичность и открытость. В нем есть «свое» (эллинское), но воспринимается и «чужое» (Гомер нередко сочувствует троянцам); присутствует традиция — но она живая и развивающаяся; существуют общие, коллективные нормы поведения и оценки, но они не сковывают полностью личность и дают ей развернуться; присутствует восхищение божественным, оставляющее, однако, свободу

для человеческого действия и подвига в мире. Гомеровский эпос во многих отношениях переходен, широк и динамичен. В нем показано коллективное мышление — на грани перехода к индивидуальному сознанию, эпос — на грани рождения из него лирики и драмы, воспевание войны — на грани ее осуждения, возвеличивание богов и героев — на грани издевательства над ними, объективное описание — на грани углубленной рефлексии. Все это одновременно и объясняет нам то колоссальное влияние, которое оказали поэмы Гомера на античную культуру, и приоткрывает нам саму эту культуру в ее сокровенной таинственности и очаровании.

По словам А.Ф. Лосева, Гомер сумел выразить «всемирный героизм без варварства и цивилизацию без крайностей индивидуализма» и, подобно Шекспиру (который возвышался над уходящими Средними веками и наступающей буржуазной эпохой Нового времени), в переходную эпоху сумел подняться как над предыдущей, так и над последующей эпохами и через это достичь универсального, общечеловеческого значения. А по словам С.В. Пролеева, гомеровский «эпос для греков был средоточием их духовной жизни — суммой сведений о мире и свойствах вещей, преданием об отеческих богах, наставлением о человеческой жизни, о путях добра и зла; наконец, просто отдохновением, освобождающим человеческое существо от стесняющей его жизни с тем, чтобы хоть некоторую ее часть прожить не только по законам житейской необходимости, но и по законам красоты».

Как отмечает А.Ф. Лосев, «гомеровское творчество впервые “расколдовывает” древний миф и впервые пытается соединить в одном художественном обозрении прошлое, настоящее и будущее, впервые рождает в Греции элементы исторического сознания». В поэмах Гомера в миф еще верят, но уже пытаются его критиковать и осмысливать; коллективное (эпическое) мышление еще господствует, но уже развивается индивидуальное, субъективное мышление, проявляющееся в лирическом начале. А потому, продолжает А.Ф. Лосев, «можно без всякого преувеличения сказать, что Гомер попросту подсмеивается над своими богами, демонами и героями, допускает любую их

критику и даже унижение и произвольно комбинирует любые мифы и мифологические мотивы, откровенно приправляя их свободной, вполне субъективной, вполне вымышленной поэзией /.../ Критицизм и любовь, сниженная расценка и нежность, оценка жизни как детской игры и возвышенное к ней отношение, разоблачение и покровительство, снисходительность — вот та замечательная сила и борьба противоположностей у Гомера, единство которых и образует у него собою характеризующий нами свободный эпический стиль». Подытоживая эту характеристику, Лосев отмечает «то удивительное /.../ гомеровское вольно-эстетическое свободомыслие, которого не было ни у кого, ни до него, ни после него и которое поставило его выше двух эпох, а заодно и выше всей античности».

Подобно тому как Гомер относился к описываемым им мифам и богам — одновременно уважительно, почтительно, но и свободно-критически, точно так же относилась эллинская культура к самому Гомеру. Великий певец-слепец стал для эллинов хранителем исторической памяти, образцом философа, историка, поэта и художника, вдохновленного небом. Из его поэм выросли — и проросли, как из зерна — лирика и драма, объективизм и рефлексия, трагизм и комизм. У него эллины черпали примеры для жизни и творчества. И все же поэмы Гомера — не Священное Писание, всегда непогрешимое и неизменное. Во время войны с Мегарами (в самом начале VI века до н.э.) за обладание островом Саламином, афиняне настояли на третейском суде по вопросу о том, кто будет владеть этим островом. Перед судом афинский политик Солон прочитал (специально сочиненный им и вставленный в поэму) отрывок из «Илиады», где указывалось, что во время Троянской войны саламинские корабли сражались под руководством афинян. Эта хитрость оказалась успешной — суд признал власть Афин над Саламином. Приведенный случай ярко показывает и огромный авторитет поэм Гомера для эллинов, и то, как текст эпоса непрерывно развивался, дополнялся, обогащался на протяжении веков. Когда у скульптора Фидия спросили, где он взял образец для статуи Зевса, он

А.Ф. Лосев: «Почти все античные философы старались так или иначе базироваться на Гомере, интерпретируя его мифологию в бесконечно разнообразных направлениях».

сослался на описание этого бога в первой песни «Илиады».

Однако гомеровские поэмы — мощный исток всей эллинской культуры, текст общеизвестный, авторитетный, уважаемый — можно было не только цитировать, интерпретировать или ссылаться на него, но и развивать (вплоть до новых вставок и изменений) и критиковать, спорить с ним или аллегорически истолковывать. Философы Ксенофан, Гераклит и Платон ругали Гомера за непочтительное и, на их взгляд, неблагочестивое изображение богов, которым приписывались людские пороки. А Платон, при всем его уважении к таланту Гомера, по названной причине даже предлагал запретить изучение поэм Гомера в своем проекте идеального полиса. Философы-пифагорейцы же, прямо не отрицая высказываний Гомера, предлагали истолковывать его тексты аллегорически. Например, они объясняли, что стремление Одиссея на родину — Итаку следует понимать, как стремление человеческой души на свою небесную прародину. Уже в архаическое время появились и пародии на Гомера, в частности, знаменитая «Батрахомиомакhia» («Война лягушек и мышей»), в которой высмеивались изображение Гомером героев и их военных подвигов. Так восходящий демос, отрицая аристократические тенденции гомеровского творчества, вместе с тем вдохновлялся самим этим творчеством, его темами и сюжетами.

В многовековой судьбе гомеровских поэм, как в зеркале отразилась вся эллинская культура: единство, не превращающееся в унификацию, традиция, не застывающая в мертвый догмат, но живая, развивающаяся, обновляющаяся, наполняющаяся новым содержанием, вдохновляющая новые поколения людей. Религиозные реформаторы и пророки, философы и мыслители, комедиографы и трагики, лирические поэты и историки, скульпторы и ораторы — все подражали Гомеру, спорили с ним, опирались на него и отталкивались от него, перетолковывая его на новый лад.

Гесиод

Александр Македонский, не расстававшийся в своих походах с «Илиадой» Гомера, однажды сказал, что, если Гомер — поэт для царей, то Гесиод — поэт для мужиков.

И в самом деле, героический эпос Гомера, по преимуществу исполнявшийся при дворах правителей и повествующий о подвигах аристократов, в эллинской культуре органично дополняют поэмы современника Гомера, беотийского земледельца Гесиода. Две гесиодовские поэмы, «Труды и дни» и «Теогония», намного уступают гомеровским поэмам в художественных достоинствах, однако в них содержится детальная систематизация теогонических и космогонических представлений эллинов (то есть мифов о появлении мира и богов), а также множество описаний и рекомендаций, касающихся крестьянской жизни в эпоху архаики. Поэмы Гесиода назидательны — почему их часто называют «дидактическим эпосом», в отличие от гомеровского — героического эпоса. Беотийский поэт выразил настроения земледельцев, страдающих от бедности и от произвола со стороны богатых и знатных людей, и тщетно ожидающих справедливости от богов и с тоской вспоминающих о прошлом как о «золотом веке». Дополняя эпические поэмы Гомера, гесиодовские произведения также получили широкую известность и оказали немалое влияние на формирование культуры Эллады.

Глава 4. Боги Эллады: от народного политеизма — к пантеизму поэтов и философов

Сравнивая воздействие природных условий на религиозную жизнь эллинов и людей Востока, Н.И. Кареев писал об Элладе: «Общий вид страны, вся природа не представляет из себя ничего ужасающего воображение младенческого ума. Здесь нет ни особенно высоких гор, ни страшно больших рек, ни дремучих лесов, ни безбрежных равнин и степей, и самое море, заключенное в извилистых берегах и усеянное островами, напоминает скорее смеющееся озеро, чем грозный океан. Нет здесь также животных и растительных чудовищ тропической природы. Воздух необыкновенно прозрачен, и пейзаж способен только воспитывать эстетическое чувство, которое было так тонко развито в древнем греке. Все это имело необыкновенное влияние на миросозерцание, на весь уклад ума древнего грека: окружающая природа, весь внешний мир не подавляли, не удручали его. Ему было чуждо чувство чего-то грандиозного, которое характеризует все религии Востока, и в равновесии своих духовных способностей он не знал ни религиозного ужаса, ни необходимости снискивать себе милость божества мистическим самосозерцанием и аскетическим умерщвлением своей плоти /.../ Грозная природа Индии

с ее горами, достигающими до небес, с ее могучими реками, с непроходимыми лесами, населенными страшными и опасными зверями, с приводящими в трепет грозами и бурями, ураганами и землетрясениями, постоянно подавляла ум поселившегося в Индии человека, и он делался как бы неспособным видеть в грозных силах природы естественные явления, которые можно изучать и которыми до известной степени можно управлять. Поразительнее всего сказалось это влияние природы на индийской мифологии, бывшей первоначально одного происхождения с греческой. Индиец соединял всегда в своем воображении самые страшные образы с наиболее уважаемыми богами: его боги — какие-то чудовища, то опоясанные змеями, то украшенные ожерельями из человеческих костей, у богов этих по несколько голов, по три глаза, по четыре и более рук; их атрибуты — орудия смерти и черепа замученных жертв, тогда как, наоборот, грек воспроизводил в своих богах идеальную человеческую красоту. В греческой мифологии боги действуют как обыкновенные люди с человеческими страстями и наклонностями».

А великий немецкий поэт XVIII века Фридрих Шиллер в стихотворении «Боги Греции» с восторгом писал:

В дни, когда вы светлый мир учили
Безмятежной поступи весны,
Над блаженным пламенем царили
Властелины сказочной страны /.../

В дни, когда покров воображенья
Вдохновенно правду облекал,
Жизнь струилась полнотой творенья,
И бездушный камень ощущал.
Благородней этот мир казался,
И любовь в нему была жива;
Вещим взорам всюду открывался
След священный божества. /.../

Не печаль учила вас молиться,
 Хмурый подвиг был не нужен вам;
 Все сердца могли блаженно биться,
 И блаженный был сродни богам...

Да, сейчас мы знаем, что ощущение ликующей радости, пронизывающее эти строки Шиллера, далеко не исчерпывает всю картину религиозных чувств эллинов. Было им знакомо и чувство ужаса перед миром, ощущение несправедливости со стороны богов, и иступление, выводящее человека за его пределы... Однако главное в этом стихотворении все же передано верно: ощущение красоты, одухотворенности мира, присутствие божественного — не парализующее и связывающее человека, не превращающее его в марионетку небожителей, но вдохновляющее его на свершения и оставляющее ему значительную свободу для активности и познания. Эллины могли посмеиваться над своими богами, протестовать против их недостатков и несправедливостей, обвинять их и посылать им вызов, восхищаться и любоваться ими, подражать им, рационально переделывать и по-новому истолковывать мифы о деяниях богов (на Востоке такое, конечно же, не было принято). Восхищение и благоговение перед богами означало у эллинов не рабство, не слепую покорность и фанатизм, но интерес к проявлению божественного в мире, к религиям других народов, терпимое отношение к свободе духовных исканий, ориентацию на богов как на образец для подражания (хотя в полной мере и недостижимый).

«Все полно богов, демонов и душ», — этими словами первого греческого философа Фалеса Милетского открывается эллинская философия. А эпос Гомера, по словам Э. Доддса, пронизан «чувством постоянной, обыденной зависимости от сверхъестественного». По мнению Гомера и Гесиода, как природные явления — гроза, буря, солнце, ветер, так и явления общественной жизни (например, войны) посланы богами. При этом всегда остается дистанция между божественным и человеческим, познание человеком собственной принципиальной ограниченности и несовершенства, своей неспособности до

конца постичь и преобразовать мир или уподобиться жителям Олимпа. Человек обладает разумом, но боги насылают на него умопомрачение, безумие или вдохновение (как на поэтов, пророков, прорицателей, влюбленных или победителей на Олимпийских играх). Эллины верили в гадания, предсказания оракулов, приметы и сны и воспринимали все происходящее в мире как ряд намеков и предупреждений, посылаемых им богами. Существовало поклонение священным животным, горам, источникам, камням, деревьям и рощам. Боги жили вокруг эллинов: в деревьях прятались дриады, в родниках плескались наяды, в реках резвились nereиды, в море обитали океаниды. По рощам разгуливали забавные сатиры с козлиными ногами. В море путешественников поджидали сирены — чудовища с головами дев и прекрасными голосами. А по холмам бродили полулюди-полукони — кентавры. Звезды были глазами тысячеглазого титана Аргуса, а солнце — богом Гелиосом в его колеснице. Старые и новые, местные и общеэллинские боги причудливо соседствовали друг с другом, а вокруг них теснился бесчисленный рой менее значительных духов и демонов: Эринии — богини отмщения, Гарпии — воздушные демоны (полулюди-полуптицы-полукони).

Боги эллинов сочетали в себе то, что, на наш взгляд, может казаться несочетаемым. Они были и антропоморфными (человекоподобными), и зооморфными (в образе животных), и существами, управлявшими стихиями, и самими этими стихиями. Так, Гея — и богиня земли, и сама земля, Океан — и бог моря, и само море («мировая река», омывающая со всех сторон Землю), Дионис — и бог вина, и само вино. Для эллина было нормально сказать, что он пьет Диониса и попирает ногами Гею. Геру называли «волоокой», потому что она когда-то была коровой, а Афины «совоокой», поскольку она некогда была совой; теперь же корова и сова стали их символами и спутницами. Боги эллинов делились на высших и низших, старых и новых, небесных, морских и подземных, а кроме них еще были боги, соединяющие Землю и Небо, боги производящих сил природы — Деметра, Персефона и Дионис.

Эллины подробно разрабатывали теогонию — учение о происхождении богов. Существовало несколько вариантов теогонии. Так, Гесиод говорит, что начальный Хаос породил Эрос (Любовь), Тартар (Бездну), Гею (Землю) и Ночь (Никту). Затем Гея породила из себя Небо (Уран) и, соединившись с ним, произвела Океан и Титанов. Царство Урана сменилось правлением низринувшего и изувечившего его сына Кроноса, а того, в свою очередь, сверг его сын Зевс. Таким образом, «нынешнее» поколение богов-олимпийцев — лишь третье по счету и неизвестно, последнее ли. Гомер же утверждал, что началом всего был Океан. Существовали и другие теогонии.

Важно, однако, то, что правящие боги-олимпийцы — упорядочивающие правители, но не творцы и не создатели мира. Они могущественны, бессмертны, но отнюдь не всемогущи. В Элладе показывали не только места рождения богов, но даже... их могилы: Крит считался родиной Зевса, но там показывали и его могилу, а в Дельфах — могилу Диониса. Смена племен на территории Эллады выразилась в легендах о спорах богов. Так, Афина вытеснила Посейдона из Аттики, а из Дельф Аполлон изгнал того же Посейдона.

Помимо стихий природы, гор, рек и лесов эллины обожествляли и различные ремесла, силы, влияющие на жизнь человека. Богиня мести Немезида, богиня вражды Эрида, бог смерти Танатос, богиня правосудия Фемида, покровитель воров и торговцев Гермес, бог врачевания Асклепий — они дополняли собой эллинский пантеон. Вытеснение богов прежних племен новыми, заимствование новых божеств и постепенный переход от божественной «дикости и стихийности» к порядку и гармонии привели к появлению в Элладе богов-двойников, претендующих на одно «вакантное место»: Посейдон сменил Океана в деле управления морем, Аполлон отобрал у Гелиоса солнце, Афина заменила злобного Ареса на поле битвы. В целом олимпийские боги — прекрасные, гармоничные, все упорядочивающие — вытеснили древних Титанов — неистовых, стихийных, своевольных, бесформенных и непредсказуемых, постепенно превратившихся в каких-то

Эрик Доддс: «Все отклонения от нормального человеческого поведения, причины которых невозможно понять сразу, будь они в сознании самого героя, говорящего о них, или наблюдаются со стороны другими людьми, приписываются какому-либо сверхъестественному агенту, как, впрочем, и в случаях отклонения от нормального “поведения” погоды или тетиwy лука».

подземных чудовищ и добытых по указанию новых властителей Олимпа героями вроде Персея, Тесея или Геракла. Лишь немногие уцелевшие титаны несут тяжкие страдания от богов (как Прометей) и заодно выполняют полезные функции (как титан Атлант, несущий на своих плечах небесный свод). Впрочем, и среди правящих молодых богов-олимпийцев (которые приходится друг другу одновременно и братьями-сестрами, и мужьями-женами, как Зевс и Гера) не было полного единства. И среди них, как и среди самих эллинов, царят соперничество и состязательность. Так, одни боги Олимпа помогают на войне троянцам, а другие — грекам, ловкий пройдоха Гермес ворует коров Аполлона, а Аполлону, солнечному богу аристократии и гармонии, противостоит бог исступленности, безмерности и протонародья Дионис.

Рассматривая же картину в целом, можно сказать, что смена Зевсом Кроноса означала смену эпохи земледелия эпохой динамично развивающейся городской культуры (с ее ремеслами и торговлей). Кронос и его эпоха связывался в памяти эллинов (особенно крестьян) с «золотым веком», когда человек жил в гармонии с одухотворенной природой, внимал ее ритмам и не знал печалей. Эпоха Олимпийцев, победивших титанов и чудовищ, означала приход человеческой культуры, открытие тайн и загадок природы — и разрыв связи с нею, утрату целостности, непосредственности, тайны, сопричастности человека бытию Вселенной. Человек Эдип, в мифе разгадавший загадку Сфинкса, символизировал поступь человеческой культуры, покоряющей природу (хотя в самом этом покорении таилась страшная, убийственная опасность, о которой человек Эдип, впрочем, еще не догадывался). По словам российских ученых

3. Миркиной к Г. Померанца, «эти боги отменяют прежние запреты и велят дерзать — взламывать недра земли, подчинять природу себе». Олимпийские боги устанавливают новые порядки, вносят во все соразмерность и гармонию. По воле богов Персей отрубает голову Медузе Горгоне, Ясон добывает древнее Золотое Руно, Геракл сокрушает Лернейскую Гидру. Страшные сирены, зачаровывавшие и губившие героев своими песнями, теперь теряют свои чары и «сходят со сцены», не выдержав «конкуренции» с человеком — певцом Орфеем. Аполлон убивает гигантского дракона Аргуса, Зевс молниями низвергает титанов в Тартар. Теперь в мире царят олимпийские боги и повинующиеся их велениям люди. Правда, эту победу нельзя считать окончательной. Что-то тревожное ощущается в мире. Побежденный Эдипом Сфинкс (природа), прежде чем покончить с собой, предвещает Эдипу страшную гибель, и ту же судьбу богам-победителям пророчит ведающий грядущее прикованный к горам Кавказа титан-страдалец Прометей. Царство Зевса, как и царство человека не вечно: беснуются глубоко в бездне поверженные Титаны и тяжко стонет Гея-Земля от поступи прогресса человеческой цивилизации.

Боги и люди в культуре эллинов вместе движутся от «золотого века» (но и века Хаоса — первозданной непосредственности и неопределенности) к веку порядка (но и к «железному веку» — веку вражды и борьбы между людьми, веку искусственности и пресыщенности). По словам русского мыслителя С.Н. Трубецкого, «греческие боги по мере своего развития очеловечиваются и вместе одухотворяются, возвышаются над природой /.../ В течение долгого культурно-исторического процесса боги гуманизировались, цивилизовались вместе со своими поклонниками, стали блюстителями права и закона, семейного и государственного союза, защитниками гостя и странника, покровителями культуры, мстителями за тайные преступления, за нарушенную клятву, за пролитую кровь. Они стали идеалами красоты и силы, прекрасной доблести». Олимпийские боги, как они описаны в поэмах Гомера, сочетают

в себе культурное, светлое, гармоничное, закономерное начало и — былую природную стихийность, буйство, неистовство.

В каком же отношении находились эллины к богам, которым поклонялись? По словам А.Ф. Лосева, «боги и люди представляют собою у Гомера нечто совершенно единое и вполне естественное целое, где все начинается с богов и осуществляется в людях. Но то, что вкладывают боги в людей, является для них максимально внутренним и их подлинной собственностью. Но даже и при такой естественности религии Гомер все же рисует нам попытки освобождения человека от обязательного воздействия на него божества /.../ Когда божество появляется у Гомера перед человеком, то человек вовсе не валяется в пыли и не является чем-то ничтожным». Олимпийские боги для эллинов — что-то вроде зеркала и увеличительного стекла, в которое они смотрятся. Это те же люди, только совершенные, воплотившие идеал, предел человеческих возможностей, обладающие бессмертием, вечной юностью и красотой, способные свободно перемещаться в пространстве и принимать разные обличья. Поэтому эллины так любили увековечивать своих богов в скульптуре и в живописи. По словам Г. Померанца и З. Миркиной, «поразительная полноточность чувств, расправленность тела и духа, полнота жизни, сочность, крупноплановость при благородной соразмерности — вот что оставило векам греческое искусство». Зевс являлся воплощением силы и мощи, Аполлон — света и гармонии, Афина — мудрости и умелости, Афродита — нежности и очарования, Гермес — ловкости и пронырливости, Артемида — девственности и целомудрия. В общем, олимпийцы — это «доведенные до сверхъестественного размаха естественные человеческие страсти». Люди могут обретать нечто божественное, а боги — это «идеальные люди». Подобно людям, боги воюют, враждуют, пируют, смеются, интригуют, любят и страдают. Так, страдает Гера, мучимая Зевсом, страдает богиня Фетида, переживающая за своего сына — героя Ахилла, и страдают боги Арес и Артемида, раненные героем Диомедом. По замечанию С.В. Пролеева, «это понимание связи божественного и человеческого глубоко

Г.В.Ф. Гегель об эллинских богах: ««Те, которые объясняют богов всегда либо только как силы, внешние человеку, либо только как силы, внутренне присущие ему, и правы, и неправы /.../ В том-то вообще и состоит ясность, радостная легкость гомеровских богов и ирония в почитании их, что их самостоятельность и их серьезность вместе с тем снова исчезают, поскольку они оказываются собственными силами человеческой души, и благодаря этому в них человек не теряет своей самостоятельности».

отличается от религиозных верований древнего Египта или Вавилона, где Бог — лишь гордое всемогущее существо, беспощадный Судия, требующий постоянного умиловивления и жертвы, внушающий только страх и трепет». По словам греческого поэта Пиндара, «одно есть род человеческий, другое — род богов, однако от одной матери оба они получили свою жизнь». Эллинские боги пребывают то ли *вне* людей и стихий, в качестве персонифицированных и самостоятельно действующих лиц, то ли одновременно они *сами* и есть реки (как бог-река Скамандр у Гомера), вино (Дионис), хлеб (Деметра), любовь (Эрос) и люди, людские страсти.

Важно отметить, что между богами и людьми нет абсолютной непроходимой пропасти. Боги воодушевляют поэтов, философов, прорицателей — еще людей, но уже причастных к божественному. Боги вселяют силу и отвагу в героев на спортивных состязаниях и на поле брани. Эллы не сомневались в том, что Гомер и Гесиод были вдохновлены в своем творчестве богами, что философ и пророк Пифагор был божественным мужем, способным мгновенно перемещаться в разные места и беседовать с реками, Эпименид — пророк, способный останавливать чуму, проспал 57 лет, а пророк Аварис мог летать по воздуху и очищать города от скверны.

С.Н. Трубецкой: «Между богом и человеком нет непроходимой бездны: они сродни, близки друг к другу, а герои посредствуют между ними».

Наконец, огромное место в эллинской истории и культуре занимают *герои*, стоящие (подобно демонам и духам) между богами и людьми: дети богов и смертных, основатели царских и аристократических родов. Будучи потомками богов, они связывают их с землей, проводят в мире божественные законы (побеждают чудовищ, наводят порядок, основывают города, издают законы) и воплощают доступные человеку божественные атрибуты: красоту, силу, отвагу. Таким образом, религиозная картина мира эллинов иерархична и представляет собой лестницу, каждое звено которой имеет свое важное значение. Среди богов выделяется Зевс, другие боги подчиняются ему, богов сопровождают демоны, духи, нимфы и т.д., а под ними стоят герои, которые, в свою очередь, непосредственно связаны с людьми.

По словам С.Н. Трубецкого, «каждый город, каждая колония имеет своих патронов, своих героев-основателей, каждая семья и каждый род чтит своих героев — предков, каждая новая общественная группа или союз получали своего героя». Становясь героем — отчасти по своей воле, отчасти при помощи богов, — человек способен почти обожествиться. Впрочем, нередко расплатой за героизм героев, за их подвиги, переизбыток сил и самоуверенность были страшные страдания, безумие и крах. Это очень ярко демонстрирует судьба Геракла — величайшего героя Эллады, сына Зевса и смертной женщины, царицы Алкмены. Геракл совершал немыслимые подвиги (вплоть до спуска в Аид и побед над Титанами и самим Танатосом), но вечно был обречен страдать, часто впадал в безумие и, наконец, погиб страшной и мучительной смертью от отравленной ядом кентавра одежды. (Однако Геракл был после смерти, в порядке исключения, взят на Олимп, и лишь тень его осталась томиться в Аиде). Герои — промежуточные звенья, воплощающие собой одновременно и *нисхождение* богов к людям (для любовных союзов) и *восхождение* людей к божественному, к пределам возможного для человека.

Герои почитались эллинами почти наравне с богами. Могила героя считалась источником благодати для полиса и служила объектом почитания и поклонения. Герои давали

имена и законы основанным им полисам. Считалось, что их могилы помогают исцеляться больным, способствуют урожаям и победам на войне. Герои Диоскуры — Кастор и Полидевк — были покровителями спартанцев, а герои Эакиды, Теламон и Аякс, являвшиеся покровителями острова Эгина, помогали своим «подопечным» в Саламинской битве. Одиссей у Гомера, спустившись в Аид, получает от прорицателя Тиресия обещание, что, когда он умрет, «кругом» него «люди счастливы будут». Впрочем, боги связывались с людьми не только через героев, но и посредством оракулов, сновидений, примет, знамений, поэтов. В свою очередь, люди обращались к богам с молитвами, вопросами, пожеланиями, жертвоприношениями. В общем, связь была обоюдной.

Говоря о связи и сходстве олимпийских богов и людей, нельзя не заметить оборотную сторону этой связи и сходства, а именно: несовершенства богов. Схожесть богов-олимпийцев с людьми не только возвышала их в глазах эллинов, но и дискредитировала. По словам З. Миркиной и Г. Померанца, «боги и герои наделены не только всеми человеческими совершенствами, но и всеми слабостями и пороками. Каждый из них обладает своей личной гармонией, но нет гармонии единой, гармонии взаимосвязей, гармонии целого». Власть богов отнюдь не беспредельна. Они подчинены власти Судьбы, ведут между собой борьбу (вплоть до отцеубийства и смены поколений богов), поддаются страстям и отнюдь не являются нравственными идеалами. Как писал С.Н. Трубецкой, «царствующие олимпийцы — боги третьего поколения. Религиозное сознание слишком проникнуто ограниченностью Зевса и обособленностью других богов, чтобы забыть их происхождение от богов, существовавших в прошлом. И память об этих богах прошлого оставляет следы в настоящем. Есть ли царство Зевса вечное царство, и не ждет ли его самого участь отцеубийцы Кроноса, участь старых богов? /.../ Сознание ограниченности богов, которой обуславливается вся внутренняя драма греческой религии, сказывается в представлениях о происхождении богов, об их воцарении, и о самом их царстве, и об

управлении миром». Мудрый титан Прометей предсказывает падение и гибель Зевса в случае его брака с богиней Фетидой и рождения сына от этого брака. Таким образом, вся олимпийская религия оказывается под большим вопросом, а религиозное сознание эллинов пронизывается чувством сомнения, трагизма и нестабильности.

Эпоха архаики с присущими ей потрясениями, войнами, катастрофами, кризисом традиции (социальной, моральной и религиозной), приводит к существенным изменениям в эллинской религии, к нарастанию у людей чувства страха, вины, неуверенности, незащищенности и, как следствие, — к поиску нового религиозного опыта. Боги воспринимаются теперь чуть ли не как враги людей, относящиеся к ним жестоко и безразлично. Гесиод горестно восклицает:

Скрыли великие боги от смертных источники пищи,
Иначе каждый легко бы в течение дня наработал
Столько, что целый бы год, не трудясь, имел пропитанье.

Боги оказываются злыми, жестокими, карающими (часто — непонятно за что), несправедливыми и вызывают множество упреков со стороны смертных. Вызывает сомнение поведение самих богов — предающих, завидующих, ревнующих, воруемых, развратничающих, лгущих. Олимпийская религия кажется многим нелепой, неясной, безнравственной, несовместимой с идеей бога как совершенства и неспособной дать человеку успокоение и образцы для подражания. По замечанию Э. Доддса, Зевс в этот период, «став воплощением космической справедливости, утратил свою человечность», а традиционная олимпийская религия становится не религией красоты и гармонии, а религией страха, основанной не на любви и уважении к богам, но на богобоязненности. Немного позднее Аристотель безапелляционно подытожит: «Нелепо услышать от кого-то, что он любит Зевса», ибо, по мнению того же Аристотеля, «при слишком большом отстоянии одного от другого, например, человека от божества, дружба уже невозможна».

А.Ф. Лосев: «Будучи антагонистами людей, боги являются идеальными зрителями их судеб. Это *хор* гомеровской *трагедии*. Функция этого трагического хора — комментировать и собирать в одном фокусе, резюмировать человеческие судьбы, как это и происходит в позднейшей трагедии /.../ Они не знают цены жизни, потому что они никогда ее не приобретали».

У этих богов есть могущество (хотя и не абсолютное), есть сила, но нет ни человечности, ни любви. По мысли Г. Померанца и З. Миркиной, «эстетические представления греков отчетливо развиты и расчленены, прекрасное и безобразное не смешиваются друг с другом, а нравственные понятия остались в смешанном и неразвитом состоянии. Одно и то же может быть и добром и злом, а по существу не является ни тем, ни другим. Оно — сила. Греческие боги — сила и радость, и иного с них нельзя спрашивать. Однако человек не может не спрашивать. И он начинает перерастать своих богов, не могущих ответить на человеческие вопросы».

Олимпийская религия в ее прежнем виде, знающая героев, но не знающая любви и безразличная к нравственным вопросам, подвергается в эпоху архаики нарастающей критике с разных сторон. Многие поэты этого периода убеждены в том, что ныне боги скрылись от людей и лишь изредка и в чужом обличье являются им. Поэт Феогнид упрекает Зевса:

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

В другом своем стихотворении Феогнид говорит о растерянности и слабости человека перед богами:

Люди, мы только мним и ничего-то не знаем,
А боги, те все вершат по уму...

У богов традиционной народной религии могущество держится на внешней силе, а не на нравственном

превосходстве, на произволе, а не на духовном совершенстве. Теперь такая позиция вызывает вопросы.

Как реакция на кризис традиционной олимпийской религии возникают светская философия и мистические культы Элевсина (утешающие и умиротворяющие человека через опыт прижизненного «умирания»), религия Диониса (дающая человеку радость слияния с природой и избавления от забот, помогающая хоть на время убежать от самого себя), поэзия лириков и трагиков, интенсивно обсуждающая нравственные проблемы и стремящаяся истолковать религию в новом ключе (объявив Зевса высшим хранителем справедливости), орфизм, дающий человеку утешение, обещая воздаяние в загробной жизни.

В целом можно сказать, что на смену продолжающему господствовать в массовом народном сознании традиционному олимпийскому политеизму в стихах поэтов и сочинениях философов приходит пантеизм (от греческого: «пан» — «все» и «теос» — «бог»): представление о едином мировом божественном начале, разлитом во всей Вселенной и соединенном с ней, невыразимом и непостижимом, не воплощенном в человеческом облике, но управляющем всем мирозданием и вершащим мировую справедливость. Космос един, и Бог един; все стихии и боги есть лишь его слуги и воплощения. Мир божественен и одушевлен. Мыслить множественность и иерархичность богов и приписывать им человеческие черты и нелогично (разве может быть несколько совершенств или совершенство «высшего» и «низшего» «сорта?»), и нечестиво (разве может совершенный бог поступать по-людски, то есть низко и недостойно?). Бог непостижим, всемогущ, всеведущ, справедлив и пронизывает собой весь мир, а мир есть не что иное, как Бог. Примерно так рассуждали философ, мистик и бродячий поэт Ксенофан из Колофона и великий трагик из Афин Эсхил, а за ними следом и многие другие поэты и философы. (Заметим, что эта критика многобожия и мысль о едином непостижимом Боге во многом сродни и возникшей тогда же проповеди иудейских пророков и индийских брахманов). Философ Гераклит Эфесский высмеивал поклонение изображениям

Эсхил: «Зевс — эфир, Зевс — земля, Зевс — небеса.
Зевс — это все и то, что выше этого.»

богов, говоря, что, «поклоняясь им, мы напоминаем человека, который разговаривает с домом, а не с его хозяином». По словам Гераклита, единый Бог «и желает, и не желает называться именем Зевса»: Зевс — лишь одно из его наименований и проявлений. В трагедиях Эсхила Зевс предстает как всемогущий и всеблагий Бог, первопричина всего, единство мира, повелитель и отец Дике-Справедливости, выполняющей его волю.

«Благостно небесное насилие,
Руль миров держащее в руках»,

— провозглашает Эсхил в трагедии «Агамемнон». Не тирания и произвол богов, но Божественная Правда правит миром, убежден трагик. И эта Правда ведет мир к высшему совершенству, воздавая всем по заслугам. С Эсхилом перекликается Гесиод, отождествляющий Мировую Справедливость, карающую злодеев, с волей Зевса.

Если в народном политеизме боги предстают как стихии и силы мира, то в пантеизме эллинских мыслителей — поэтов и философов — Бог лишается человеческих черт, становится единым мировым началом, законом, первопринципом и отождествляется с мирозданием. В эволюции олимпийской религии заметно движение представления о божественном от политеизма к пантеизму, рост рационализма (человек своим разумом критикует традицию и решает, что достойно, а что недостойно богов) и появление понятия об абсолютном Добре и Зле, по отношению к которому определяются боги и божественное. Необходимо заметить, что, при всех различиях между народным политеизмом и возникшим позднее пантеизмом мыслителей, существовало много связей, переходов и взаимопереплетений. Так, приверженцы политеизма часто выделяли одного бога (Зевса) как высшего и наиболее могущественного, а проповедники пантеизма, в свою очередь, признавали множество богов и духов в качестве воплощений и слуг единого

Бога (что не снимало споров об антропоморфизме богов и их (его) этичности и разумности).

Однако, говоря об эволюции религиозной жизни эллинов в эпоху архаики и классики, необходимо отметить, что и здесь, как всегда, в рамках одной широкой религиозно-мифологической традиции существовало множество вариантов, оттенков и направлений. Одни продолжали безоговорочно верить в старых богов, другие пытались перетолковать традиционную религию в новом, этическом и аллегорически-символическом ключе (как Ксенофан, Гераклит, Эсхил и пифагорейцы), третьи создавали новые формы мифологии и мистические братства (орфики), четвертые и вовсе встали на путь сомнения в существовании богов. Так, софист Прodik утверждал, что боги — лишь выдумка, олицетворение сил природы, от которых зависит жизнь человека. Софист Протагор писал, что не знает, существуют боги или нет, ибо многое препятствует этому: и сложность вопроса, и краткость человеческой жизни. Софист Критий считал изобретение богов удачной выдумкой древнейших правителей для манипулирования сознанием народа. А мыслитель и поэт Эвгемер полагал, что народная фантазия превратила в богов великих людей прошлого (впрочем, он жил уже в эпоху эллинизма, когда монархи, начиная с Александра Македонского, начали нередко объявлять себя богами — вот Эвгемер и перенес эти современные ему реалии на прошлое).

Боль, отчаянье, сомнение, неверие в старых богов пронизывают трагедии Еврипида. Боги, выводимые в этих трагедиях, могучи, но несправедливы, коварны, жестоки, бессердечны. В трагедии Еврипида «Геракл» есть такие слова:

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

Еврипид ясно видел, что представление о богах как о людях (пусть и «идеальных», доведенных до «завершения») ведет к дискредитации религии.

На протяжении веков эллинские боги существенно менялись — вместе с самими эллинами. Вначале необузданные и темные, как стихии природы, нередко даже звероподобные, затем — светлые олимпийцы, воплощающие предельную мощь и красоту, доступную человеку, покровительствующие полисам, но не свободные от зависти, склок и вражды, потом — высшие законодатели и судьи мира, устанавливающие нравственные нормы и, наконец, — проявления и ипостаси единого, всеобъемлющего пантеистического Бога, переросшего границы Олимпа, — такова была в общих чертах их многовековая эволюция.

Богоборчество в Элладе

Богоборчество — важная тема всей эллинской культуры, от многочисленных мифов о богоборцах до лирических и трагических поэтов, горько обличающих богов за безнравственность и жестокость и даже сомневающихся в их справедливости.

В греческой мифологии богоборцы почти никогда не побеждают, но или караются богами, или примиряются с ними. Так, распространенным сюжетом в эллинской мифологии были состязания смертных с богами — одновременно выражающие и вольное, горделивое, смелое отношение людей к богам, способность человека возвыситься до божественного, проверить, каковы пределы доступного человеку, и — опасность подобной дерзости, границы человеческих возможностей. Ткачиха Арахна была столь искусна в ткацком деле, что вызвала богиню Афину на состязание в ткацком искусстве и, проиграв, была превращена рассерженной богиней в паука. Сатир Марсий вызвал бога Аполлона на состязание в игре на музыкальных инструментах и жестоко поплатился за это: победивший бог-стреловержец содрал с него кожу. Царица Ниоба величалась перед богиней Латоной своими многочисленными

прекрасными детьми, за что дети Латоны Аполлон и Артемида расстреляли детей Ниобы из луков, а потрясенная мать в слезах окаменела от горя.

Другие мифы говорят о людях, преступивших дозволенные пределы, оскорбивших богов своим высокомерием, нескромностью или безнравственным поведением и за это жестоко ими наказанных. Так, Актеон однажды на охоте увидел купающейся нагую богиню Артемиду, которая в наказание превратила дерзкого в оленя, который был растерзан собственными охотничьими собаками. Герои Сизиф и Тантал, а также дочери царя Даная за совершенные ими преступления несут страшные кары в Аиде. Сизиф обречен вечно катить свой тяжелый камень в гору, причем по достижении вершины камень падает вниз, и все начинается снова («сизифов труд»). Тантал, стоящий по горло в воде и почти касающийся веток с прекрасными плодами, не может ни напиться, ни наестся, так как вода и ветви отступают при его прикосновении, и несчастный вечно терпит «танталовы муки» жажды и голода. А дочери Даная, убившие по приказу отца в брачную ночь своих мужей, обречены за это вечно лить воду в сосуд с отсутствующим дном («чаша данаид»). В этих мифах не только выразилась мысль о необходимости для человека под страхом кары следовать божественной справедливости, но и, вероятно, отразился глубинный трагизм самого мироздания и человеческого существования, полного суеты, неутоленной жажды, мучений и утрат.

Впрочем, надо заметить, что отнюдь не всегда богоборчество приводит людей к столь плачевным результатам. Например, в Троянской войне герой Диомед (правда, при помощи богини Афины) сразился и даже ранил богов Ареса и Афродиту. Орфею и Гераклу удалось спуститься в Аид и, вопреки законам природы, благодаря своему несравненному искусству вернуться обратно. При этом Геракл даже победил однажды самого бога смерти Танатоса и плавал в челне самого солнечного бога Гелиоса. (Впрочем, нельзя забывать, что Геракл был не совсем простым человеком, но величайшим героем и сыном

Зевса). Без божественной помощи люди и герои обычно рано или поздно терпят крах, особенно если нарушают закон богов, оскорбляют их или вызывают на состязание.

И все же они не боятся говорить богам малоприятные для последних слова. Так, в «Илиаде» Ахилл ругается на Аполлона: «Ты одурачил, заступник, меня, меж богами вреднейший!». А Менелай самому Зевсу без обвиняков заявляет: «Нет никого среди бессмертных зловредней тебя, о Кронион!»

И ничего, боги терпят подобное. Дерзость людей и терпеливость богов Эллады поразительна: трудно представить себе, чтобы где-то в других древних культурах люди позволили себе так обращаться к богам, а боги вынесли безропотно хотя бы часть такого обращения!

И все-таки у любой божественной терпимости есть свои границы.

Правитель Фив Креонт в трагедии Софокла «Антигона» бросает вызов небу, запрещая Антигоне хоронить ее брата, врага Фив. Здесь политические соображения оказываются выше религиозного долга. Разумеется, расплата не заставляет себя ждать: Креонт теряет всех близких ему людей и терпит полное крушение, а Антигона, следующая человеческому долгу и божественному закону, хотя и гибнет, но нравственно торжествует победу.

Чрезвычайно важен для богоборческой темы в Элладе миф о Прометее, легший в основу трилогии великого трагика Эсхила. Титан Прометей, пошедший против воли новых богов и бросивший вызов Зевсу, давший людям огонь и научивший их наукам и искусствам, совсем не похож на отпетых злодеев вроде Сизифа или Тантала, чье ужасное наказание вполне заслужено. Зевс карает Прометея, приковывая его к скале и посылая орла выклевывать печень титана. Прометей благороден, он является носителем древней Правды и знает будущее, в том числе и тайну возможного падения власти самого Зевса. Справедливость в этой трагедии как бы раскалывается на две части — на Правду Зевса, могучего, строгого, но и милостивого носителя порядка, и на Правду Прометея, олицетворения

хаоса и непосредственности, бунтаря и правдоискателя. Однако Эсхил не был бы эллинским трагиком, если бы он показал лишь конфликт между Зевсом и Прометеем. Наряду с трагедией «Прометей прикованный» существует и завершающая трилогию (не дошедшая до нас, в отличие от «Прометей прикованного» и подобно «Прометею, похищающему огонь») трагедия «Прометей освобожденный», в которой Прометей примиряется с Зевсом и по его воле получает освобождение, в свою очередь открывая властителю Олимпа важную для него тайну. Обе враждующие стороны проявляют великодушие и благородство, две половины Правды соединяются, мировое равновесие восстанавливается. И в этом конфликте гармония восстанавливается, пошатнувшиеся весы мироздания уравниваются, а отпавшее (богоборец Прометей) возвращается к изначальному (богам и миропорядку), обогатившись новым знанием и обогатив им потрясенного зрителя трагедии.

Полис и эллинская религия

Эллинская культура, в сравнении с древневосточной или средневековой западноевропейской, в целом может считаться светской, лишенной религиозного догматизма. Отсутствие священных книг, мощной касты жрецов, культивирование духа свободы пронизывает историю Эллады и способствует бурному развитию эллинского духа. Давая вдохновение и темы для размышлений поэтам, мыслителям, скульпторам и художникам, олимпийская религия не мешала, а помогала возникновению светской литературы, живописи, театра, философии.

Религия считалась общеполисным делом. Граждане полиса должны были почитать полисных богов, участвовать в религиозных праздниках. Жрецы нередко выбирались по жребию, а храмы содержались как на деньги полисов, так и на пожертвования частных лиц и использовались как хранилища полисных сокровищ. Если на Востоке сокровища храмов обычно оставались нетронутыми, то, например, в Афинах, по инициативе Перикла (в середине V века до н.э.) на строительство стен

порта Пирей были использованы храмовые запасы. По словам историка Р.Ю. Виппера, «в управление Перикла решено было пустить в оборот сбережения, находившиеся в храме Афины, поставить их в распоряжение народа вместо того, чтобы оставлять их неподвижной массой, предназначенной только для /.../ удовлетворения благочестивого чувства. Реформа порывала со старым экономическим и религиозным принципом. Богатства божества не должны были оставаться неприкосновенным запасом: богиня Афина, как выражается Эдуард Мейер (известный немецкий историк античности — *П.Р.*), стала постоянным банкиром народа. Номинально все еще считалось, что занятие у нее деньги подлежат полному возвращению, но это была лишь фикция: храмовое сокровище было в сущности присоединено к государственной казне». Этот эпизод очень показателен и многозначителен: он ярко иллюстрирует как динамизм и светскость эллинской жизни, так и то, что здесь религия была подчинена полису — в то время как на Востоке нередко, наоборот, жрецы и храмы стояли во главе управления и политики.

Полисные боги связывали полисы, соединяли союзы полисов, способствуя консолидации эллинов. Боги освящали брак, следили за святостью клятвы, мстили за пролитую кровь, гарантировали соблюдение справедливости. Храмы богов были неприкосновенны и давали просящим право убежища от преследования. Предсказания оракулов служили руководством к принятию важных политических решений (хотя нередко истолковывались по-разному различными политическими группами), а совместные религиозные праздники сплачивали граждан воедино общностью религиозных переживаний. Богам-покровителям в полисах строили жилища, их приручали и всячески задабривали. Были даже случаи, когда статуи богов приковывали цепями, чтобы бог не мог втихомолку уйти из данного полиса. А великолепные храмы и статуи богов свидетельствовали о мощи и величии того или иного полиса. Покровителем Афин была богиня Афина, Гера покровительствовала острову Самос и Аргосу, Аполлон — полисам Беотийского союза, Посейдон — Таренту и Хиосу. В Афинах при тиране Писистрате

(VI век до н.э.) были приняты меры по регулированию культа богини Афины, записаны поэмы Гомера, оказывалось покровительство орфизму, а при Перикле (середина V века до н.э.) были воздвигнуты грандиозные храмы и знаменитая статуя Афины работы Фидия. Так полис в процессе своего становления покровительствовал религии и сам пользовался ее поддержкой.

Полис терпимо относился к духовному поиску своих граждан, позволял различные, порой весьма вольные, трактовки мифов философам и драматургам и создание новых религиозных союзов (вроде орфических или пифагорейских братств). От граждан требовалось одно — не противопоставлять себя полису, не отрицать и не оскорблять полисных богов. Однако, по замечанию А. Меня, «любая гражданская религия, лишенная интимной связи с верующей душой, как правило, суха и неглубока. У людей с богатым внутренним миром она нередко вызывает если не отвращение, то по крайней мере равнодушие. Культ городских богов рано стал превращаться в общественную повинность, а там, где в религии торжествует форма, — она обречена на вырождение». Казенное благочестие и формализм полисной религии порождали скепсис и нетрадиционные религиозные убеждения, а они, в свою очередь, породили серию судебных процессов по обвинению в «асебайе» (нечестии). Философ Анаксагор за утверждение, что Солнце — не бог, а камень, был изгнан из Афин. Книгу софиста Протагора за его сомнения в существовании богов сожгли, а самого Протагора тоже изгнали. С трудом избежал суда (спасшись бегством) философ Аристотель, обвиненный в том, что посвятил гимн человеку, а не богу. Философ Диагор был осужден на смерть за безбожие — как преступник, равный тиранам и сторонникам персов. А Сократ был казнен по обвинению в нечестии (ему ставились в вину «отрицание богов полиса, утверждение своих новых богов и вредное влияние на молодежь»). Хотя формально провозглашалось, что вера человека — это его дело, главное — соблюдать все внешние культовые обязанности, однако процессы по «асебайе» превратились в Афинах (охваченных гражданскими смутами) в удобное средство

расправы с инакомыслящими и с политическими противниками. По словам Э. Доддса, «великая эпоха древнегреческого “просвещения” была также, впрочем, как и наше время, эпохой великих гонений и репрессий, эпохой преследования ученых и мыслителей, эпохой затмения разума и даже (если мы поверим традиции о Протагоре) эпохой сожжения книг /.../ В данный период обвинение в безверии так часто выбиралось как самое верное средство для расправы с нежелательным гражданином или политическими оппонентами. /.../ Оскорблять богов, сомневаясь в их существовании или называя солнце булыжником, было весьма рискованно и в мирное время, но во время войны это была прямая измена: оскорбление богов вело к тому, что они начинали помогать противнику. В религии существовала коллективная ответственность. Боги никогда не расправлялись только с одним нечестивцем». Рост народных суеверий и нетерпимости, вызванный страданиями от войн, с одной стороны, рост религиозного скептицизма среди интеллектуалов в конце V века до н.э., с другой, — привели к таким трагическим религиозно-политическим последствиям.

Нельзя однозначно ответить на вопрос о том, были ли религиозны эллины. В различные периоды времени и в различных слоях населения религиозность или религиозное безразличие образовывали причудливые сочетания. В одном и том же V веке до н.э. в Афинах стратег Кимон обнаружил и перенес в Афины кости героя Тесея (к общей радости народа, переходящей в религиозный экстаз), народное собрание то и дело обращалось за советом к Дельфийскому оракулу (вступать ли в войну, основывать ли новую колонию в Фуриях и т.д.), проходили процессы по обвинению в «асебайе». И тогда же в тех же Афинах Протагор писал, что он не знает, существуют ли боги, Диагор утверждал, что богов точно нет (ибо на земле нет ни справедливости, ни возмездия), Аристофан в своих комедиях выставял олимпийцев обжорами и безмозглыми идиотами, а Еврипид в трагедии «Беллерофонт» обвинял богов в жестокостях, царящих в мире. И все это — в одном и том же афинском полисе на протяжении одного пятого века до н.э.!

НАРОДНАЯ И ЭЛИТАРНАЯ КУЛЬТУРА В ЭЛЛАДЕ

Для культуры Эллады характерны открытость и диалогизм. Философские учения выносились (за некоторыми исключениями) на всеобщее обсуждение, ораторы спорили в народных собраниях о важнейших вопросах общественной жизни, а граждане собирались на состязаниях трагических поэтов и смотрели драмы, сочетавшие в античности функции политической пропаганды, нравственного воспитания и религиозной проповеди. Конечно, существовали закрытые для непосвященных религиозные и философские братства: Элевсинские мистерии, орфические и пифагорейские союзы. Платон и Аристотель читали как «экзотерические» (открытые) лекции для широкой публики, так и эзотерические (тайные) для самых близких учеников, причем последние было запрещено записывать и разглашать. Однако это гораздо менее значимая сторона эллинской культуры, нежели аналогичные корпорации на Востоке, где жрецы сосредотачивали в своих руках всю духовную и политическую власть и не открывали свои знания посторонним. Эзотерические знания существовали в Элладе, но не имели преобладающего значения. Философ Сократ бродил по площадям Афин и с готовностью обсуждал с каждым встречным важнейшие вопросы. А скульптор Фидий «выносил» свои статуи на всеобщее обозрение, равно как и авторы трагедий поступали со своими созданиями. Поэмы Гомера были известны всем, равно как и бесценная сокровищница эллинской мифологии была открыта для каждого. Как это непохоже на средневековую Европу, в которой читать и толковать Библию могли лишь совсем немногие знающие латынь и умеющие читать представители духовенства, а миряне не могли и не имели права делать это! Динамика, состязательность и демократизм эллинской жизни способствовали приобщению к культуре и активному участию в ней широких слоев населения — не только аристократов (хотя они преобладали), но и бедняков, и даже женщин и рабов. Среди великих творцов эллинской культуры мы видим не только аристократов Гераклита и Платона, но

и бедняков Сократа и Диогена Синопского, метека (неполноправного чужеземца — жителя, но не гражданина Афин) Аристотеля, крестьянина Гесиода, раба Эзопа, женщин-философов Теано и Гиппархию и женщину-поэта Сафо.

Хотя в период расцвета демократии во главе афинского полиса стояли выходцы из аристократических родов (Мильтиад, Кимон, Перикл), однако они правили, опираясь не на знатность своего происхождения, а на выдающиеся ораторские, политические, организаторские, полководческие способности и проводя демократические преобразования в своей политике.

И все же противостояние элитарной, аристократической, «эзотерической» культуры и культуры народной, массовой, общедоступной в Элладе, конечно же, существовало как до, так и после «золотого века» расцвета — третьей четверти V века до н.э. Если в эпоху архаики знатные люди получали лучшее образование, контролировали культы, то и позднее сохранилось противостояние аристократического культа Аполлона и аристократических религиозных союзов «гетерий» — простонародному культу Диониса, пантеистических раздумий поэтов и трагиков — народным суевериям и традиционному политеизму, орфизма как массового движения, ищущего очищения души через ритуалы — пифагорейству как элитарному движению интеллектуалов, стремящихся очистить душу через занятия науками и искусствами. Наряду с религиозными исканиями поэта Эсхила и философов Ксенофана и Гераклита сохранялись народные суеверия, которые не могла пошатнуть никакая критика. Величественным и трудно постижимым учениям Платона и Аристотеля противостояли философы-киники и софисты, апеллирующие к общепринятым мнениям и данным обыденного опыта. «Чтобы в человеке родился философ, в нем должен умереть обыватель», — считал Платон. Философ Зенон Элейский доказывал немыслимость и непостижимость движения — Диоген-киник опровергал его... просто ходя взад-вперед. Платон учил об «эйдосах» всего сущего — киник Антисфен заявлял: «лошадей, Платон, я видел, а эйдос

лошадности мне видеть не приходилось». «Это оттого, Антисфен, — достойно отпарировал Платон, — что у тебя есть глаза, чтобы видеть лошадей, но нет разума, достаточного для того, чтобы видеть зйдосы». Сократ высказывал глубочайшие мысли о смысле человеческой жизни, а комедиограф Аристофан высмеивал его и выставлял в карикатурном, чудовищно упрощенном и искаженном виде в комедии «Облака». И, хотя немало афинян могло вживую пообщаться с Сократом, но все же большинство судило о его философии по карикатуре Аристофана.

Аристократизм в эллинской культуре оставался преобладающим и, лишившись власти в политике, ушел к ней в оппозицию, сохранив однозначное доминирование в сфере философии, религии и поэзии. Начавшийся в конце V века до н.э. кризис полиса и вырождение демократической системы в охлократию привели к трагическому разрыву и без того шаткого и непрочного соединения «элитарной» и «народной» культуры. Философы учили о преобладании разума над чувствами, а в народном сознании, по словам Э. Доддса, «страсть всегда была таинственной и поразительной силой, поселяющейся в них и, скорее, овладевающей ими, нежели поддающейся укрощению». В итоге, по наблюдению Э. Доддса, «вследствие “просвещения” и отсутствия всеобщего образования разрыв между верой немногих избранных и верой большинства со временем превратился в непроходимую пропасть, к несчастью для первых, как и для вторых». Образованные и мыслящие люди уходили из общественной жизни (оставляя место демагогам и невеждам) и ругали демократию, разлагавшуюся в то время, а широкие массы отвечали им усилением нетерпимости и процессами по «асебайе» — нечестию. Пелопоннесская война привела к деградации народной религии, воскрешению суеверий и разочарованию в разуме, с одной стороны, и к уходу философов «от мира» — с другой. Э. Доддс отмечает: «Под влиянием стрессов военного времени люди начали постепенно скатываться с таким трудом достигнутых духовных вершин эпохи Перикла. Общественное здание, не выдержав напряжения, дало трещины, сквозь которые то там, то здесь стала

пробиваться дикая поросль примитивных инстинктов и верований, чей дальнейший рост уже невозможно было остановить. Покуда интеллектуалы все более удалялись в свой собственный придуманный ими мир, народное сознание все более оставалось без поддержки разума, хотя следует сказать, что в течение жизни нескольких поколений роль «умных советников» народа продолжали играть комические поэты. Ослабление пут гражданской религии заставляло людей искать собственных богов вместо того, чтобы просто следовать безыскусной вере своих отцов. Наконец, оставшись без должного руководства и цели, значительная часть людей предалась с азартом дикарей разнообразным удовольствиям и погрязла в роскоши». В эту эпоху страшных эпидемий бог Асклепий кажется людям надежнее, чем врач Гиппократ. Разочаровавшись в своих богах, люди бросились в объятия иноземных, эмоционально окрашенных богов, пришедших с Востока после похода Александра Македонского.

Духовный поиск всегда индивидуален, всегда совершается отдельным человеком или небольшой группой. Но если в краткую пору расцвета Эллады (в середине V века до н.э.) в обществе не существовало непроходимых перегородок, духовный поиск поощрялся, а его результаты становились достоянием общества и подлежали широкому обсуждению, то затем «широкие массы» и «элита» оказываются разобщенными и противопоставленными друг другу, усиливаются нетерпимость и суеверия. Недолгое единство и расцвет эллинской культуры сменились затяжным кризисом и распадом культуры на множество разделенных течений и «пластов».

«Во славу Диониса»

Солнечную, соразмерную и упорядоченную олимпийскую религию дополняет появившийся в эпоху архаики культ бога виноделия Диониса. Во многом Дионис напоминает умирающих и воскресающих богов других народов (например, египетского Осириса), связанных с годовым циклом: осень — «смерть»,

весна — «рождение» природы, но в Элладе он приобрел свою особую специфику. Этот культ выражал стихийное начало мира, непосредственное приобщение человека к тайне бытия, отказ от гармонии и симметрии, разумности и порядка — ради самой жизни в ее непосредственности, буйстве и непредсказуемости. Первыми почитателями этого культа были женщины — вакханки или менады (от «мания» — «исступление, безумие»). Бросив свои семьи, города и размеренный быт, в шкурах, с распущенными волосами, в венках из плюща, они, запрокидывая назад головы, плясали неистовые танцы на холмах под звуки флейт и литавр и ощущали небывалую полноту жизни, восторг и саморазрушение, выход в беспредельное и безмерное, где все возможно. Здесь ужас и восторг сливались вместе. По словам российского мыслителя Е.А. Торчинова, через вакхическое опьянение эллины «освобождается от мирских забот, спасается от бремени обыденности и рутины повседневного существования».

В отличие от олимпийских богов и прежде всего Аполлона, Дионис — бог не аристократов, а простонародья, бог не порядка, а жизненной стихии, не знающей границ, бог не светлого разумного оптимизма, но темной и трагической исступленности, в которой проявляются и изливаются наружу растерянность, ужас и тоска человека. И, проявляясь, преодолеваются. Для женщин и рабов культ Диониса означал выход за пределы своего униженного положения, приобщение к чему-то божественному. А для обычных эллинов этот культ означал возможность непосредственного слияния с миром и богом, выход за свои рамки.

Кульминацией самозабвенных оргий и вакхических плясок было разрывание и поедание животного, символизировавшего бога. Поедая его, люди ощущали приобщение к богу Дионису (который по легенде был также растерзан и сожран злыми титанами). Этот обряд напоминает нам и причащение у христиан, верящих, что они «пьют кровь и едят плоть Христову». Как пишет Э. Доддс, «съесть бога нужно было быстро и в свежем виде, покуда кровь не вытекла из него, ибо только

так можно соединиться с божественной жизнью, поскольку “кровь — это жизнь». Но бог не всегда доступен для поедания; кроме того, небезопасно есть бога так же обыденно, как вы едите повседневную пищу, без должного приготовления к принятию таинства. «Беотийцы, — говорит греческий историк Диодор, — и другие греки и фракийцы верят, что в это время бог является людям /.../ Бог может явиться во множестве форм: в виде растения, животного или человека. Поэтому и поедают его во множестве форм».

В дионисийских плясках человек выступал не зрителем, а участником божественного процесса, сливался с мирозданием и божеством. С Дионисом было тесно связано безумие — его этот бог насылал на своих врагов, да и друзья его были безумны с обыденной точки зрения. Пляшущий дионисийский человек — не гражданин полиса, не отец семейства, но сын матери-земли, сливающийся с природой, выходящий за свои пределы. Для него нет смерти, нет судьбы, нет условностей, мгновение становится вечностью, наступает упоение бытием — пусть и в форме исступления, безумия, упоения кровью и разрушением. Торжество Диониса над врагами, запечатленное во многих мифах, есть торжество чувства и стихии над разумом и порядком.

Настроение дионисийского праздника прекрасно передал русский писатель В.В. Вересаев. Он писал: «В священном оргийном безумии человек “исходит из себя”, впадает в исступление, в экстаз. Грани личности исчезают, и душе открывается свободный путь к сокровеннейшему зерну вещей, к первоединому бытию. Это состояние блаженного восторга мы явно можем себе представить по аналогии с опьянением. Либо под влиянием наркотического напитка, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны в человеке просыпаются те дионисийские чувствования, в подъеме которых его “я” исчезает до полного самозабвения, этого “я” уже нет, нет множественности, нет пространства и времени, все где-то далеко внизу /.../ Под чарами Диониса каждый чувствует себя не только соединенным, примиренным, слитым со своим ближним, но *единым* с ним; сама отчужденная природа снова

празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком, принимает его в свое лоно. Все слилось в одном огромном мистическом единстве. В человеке теперь звучит нечто сверхприродное: он чувствует себя Богом, он шествует теперь восторженный и возвышенный, он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси. Человек стал в собственных глазах как бы художественным произведением: словно огромная сила природы проявляется здесь, в трепете опьянения».

Э. Доддс отмечал: «Дионисийский опыт по сути своей является опытом коллективным /.../ и далек от того, чтобы быть даром избранных: именно поэтому он так заразителен». По его мнению, дионисийские культы помогали очищать сознание человека от тех иррациональных импульсов, которые прорывались через коллективные истерики и ритуальные пляски, давали счастье от слияния с целым миром. По словам Э. Доддса: «радости культа Диониса были доступны всем, даже рабам и тем свободным, которые порывали со старыми родовыми культами /.../ Дионис выступал как “Освободитель” — бог, который, если вы прибегнете к простым средствам или же к средствам не столь простым, способен на короткое время дать вам возможность *перестать быть самим собой* и таким образом сделать вас на это время свободным. В этом, по моему мнению, состоит главный секрет роли Диониса в архаическую эпоху — не только потому, что жизнь в этот период и в самом деле часто была такой, что от нее хотелось бежать, но и особенно потому, что человек, каким он известен современному миру, впервые выделился в ту эпоху из рамок древней семейной солидарности и очутился под гнетом неведомого ему ранее бремени личной ответственности, которое с трудом мог пережить». Культ Диониса сулил столь заветное облегчение, упоение, отдых и радость. «Психологической функцией экстаза, — утверждает Доддс, — было удовлетворение и облегчение вывода на поверхность импульса, снимающего с человека чувство ответственности». Стихийные пляски менад, а затем театр, в котором актер, надевая маску, избавлялся от своего «я», а зрители, переживая

потрясение, выплескивали наружу свои переживания, явились необходимой частью эллинской культуры.

Эллины не запретили вакханалии, но упорядочили, систематизировали, смягчили их, очистив от крайностей дикости и зверства. Одним из порождений праздников Диониса стал греческий театр. Сам Дионис — бог, пришедший откуда-то с Востока, из Малой Азии — был включен в пантеон богов-олимпийцев и «назначен» сыном Зевса, а его культ сблизил с культом Аполлона. По словам С.Н. Трубецкого, «оргии Диониса утратили постепенно свой первоначальный характер, и тот же светлый гений греков, который очеловечил и одухотворил их богов, претворил и эти оргии силою искусства: в Аттике они преобразились в *драму*, которая родилась среди них».

Заметим, что явления, подобные дионисийству, не раз захлестывали Европу и после завершения античности. По словам Э. Доддса, «при эпидемиях сумасшедших плясок, периодически охватывавших Европу с XIV по XVII века, люди плясали, пока не падали от усталости — подобно персонажу «Вакханок» («Вакханки» — трагедия Еврипида, описывающая культ Диониса — П.Р.) /.../ и в бессознательном состоянии не были затаптываемы другими участниками плясок». Здесь можно вспомнить и «пляски святого Витта», в которые нередко впадали исступленные люди Средневековья, и арабские «пляски дerviшей». Подобные «эпидемии» распространялись как пожар, и, как и в Элладе, на них, как и на Диониса, постепенно научились надевать «смирительные рубашки» культуры, преобразующие наследие необузданного шаманизма в нечто более безопасное и окультуренное. Так, в средневековой Италии, по словам Э. Доддса, «подобное периодическое сумасшествие людей, заразившихся музыкой и экстатическими плясками, превратилось со временем в ежегодные праздники».

ОРФИЗМ

Огромное влияние на эллинскую культуру, на религиозную и философскую мысль, на поэзию и мистику оказал орфизм.

Основателем этого движения, возникшего в Элладе в эпоху архаики, считается легендарный певец Орфей, своими песнями завораживавший людей и животных и тронувший даже самого Аида, к которому он ходил за своей умершей женой Эвридикой.

Орфики учили о Зевсе как мировом пантеистическом начале. Орфический гимн провозглашал:

Зевс — первый, Зевс же и последний, громовержец.

Зевс — глава, Зевс — середина, из Зевса же все и создано.

По мнению орфиков, Зевс поглотил, вобрал в себя всю Вселенную и вновь породил ее из себя: и всех богов, и все вещи, и всех людей. Зевс содержится во всем, все есть его проявления, все сущее объединено единством происхождения.

Но наибольшее значение имел орфический миф о появлении человека. Следует заметить, что вообще эллинская мифология, поглощенная космогонией и теогонией, слабо затрагивает тему антропогонии (то есть происхождения человека). И тем важнее были антропогонические представления орфиков.

По убеждению орфиков, сын Зевса, бог Дионис был разтерзан действующими по наущению ревливой Геры кровавыми титанами, съевшими его и не тронувшими лишь его сердце. Рассерженный Зевс испепелил титанов молнией и воскресил Диониса. А из пепла титанов и возник впоследствии человек, соединивший в себе и злое, титаническое начало (оно проявляется в теле и в его страстях), и благое, божественное, дионисийское начало (оно воплотилось в душе). Таким образом, человек — соединение божественного и титанического. Двойственный по своей природе, он состоит из высокой души и низкого, презренного тела, находящихся в извечном конфликте и борьбе между собой. Тело — могила, темница для души, и задача человека — очистить душу от оков тела, чтобы после смерти она могла обрести счастье. Жизнь человека — страдание, но зато смерть означает избавление и торжество

справедливости. Орфики учили о переселении души и утверждали, что «жизнь есть смерть» и «смерть есть жизнь». Ведь жизнь тела есть смерть души, а смерть тела — это жизнь души.

Орфики и близкие к ним пифагорейцы верили в возможность окончательного спасения и очищения души (которое напоминает отчасти нирвану буддизма, как учение о переселении душ, метемпсихоз, сродни реинкарнации в индуизме), достигаемого благодаря ритуалам, целомудрию, вегетарианству, участию в религиозных таинствах, нравственному образу жизни. Орфик, великий эллинский пророк, ученый, маг и философ Эмпедокл писал о себе:

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то.

Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной.

Тоска души человека по высшей жизни — голос бога Диониса в человеке, учили орфики, «облагораживая» и «цивилизуя» изначально необузданный культ дионисийства и соединяя его с гармонически аполлоновским началом. Ведь сам Орфей, будучи певцом, был связан с Музами — спутницами Аполлона, а погиб он, будучи, по легенде, растерзан неистовыми вакханками. Орфики призывали к отказу от поедания животных и кровавых жертвоприношений. В орфических братствах участвовали десятки тысяч эллинов, хотя орфизм так и не завоевал доминирующего положения в пестрой и многообразной религиозной жизни Эллады.

В кризисную эпоху архаики неизбежно усиливались эсхатологические настроения (эсхатология — учение о конечных судьбах мира и посмертной судьбе души), надежды на возмездие, жажда утешения, томление по справедливости, мистицизм. Выделение личности из родовой общины неизбежно вело к возрастанию надежд на индивидуальное спасение и к усилению интереса к человеческой душе — бессмертной и неповторимой. Орфики призывали божественную часть человека — душу — вернуться к своему истоку, слиться с божеством, освободившись от оков тела и пройдя положенное наказание.

Смерть воспринималась орфизмом как долгожданное искупление и радостное освобождение. Если дионисийство раскрепощало стихийные силы в человеке, то орфизм цивилизовал и уравнивал их осознанием греховности; если дионисийство вызывало коллективные экстазы, то орфизм апеллировал к бурно развивающейся индивидуальности.

Орфики объясняли причину страданий человека своеобразным «мифом о грехопадении», в чем-то схожим с библейским (титаны совершили злодеяние, а «титаническая природа» — одно из начал в человеке): первородный грех объяснял универсальность чувства вины и помогал переносить страдания и несправедливости мира, объясняя их божественным наказанием. По словам Э. Доддса, «хотя идея физической передачи вины от предка потомку вступает в противоречие с концепцией /.../ самости как носителя этой вины, их соединение не должно нас удивлять. Аналогичным образом индийские “Упанишады” соединяют древнюю веру в наследственную нечистоту с более новой идеей реинкарнации. Христианская теология также считает возможным признавать как идею первородного греха, наследуемого от Адама, так и учение об индивидуальной моральной ответственности людей. Миф о титанах кратко и убедительно объяснял эллину, почему он одновременно ощущает себя и богом, и преступником. “Аполлоновское” чувство недостижимости божественного и “дионисийское” чувство единства с богом — оба они объяснялись этим мифом и оба оправдывались им. А это намного серьезнее и глубже, чем любая логика».

Эти идеи о воздаянии, очищении, заботе о душе вошли в эллинскую мысль, повлияв на философию Анаксимандра, Пифагора, Платона и многих других. Подобно орфикам, Анаксимандр Милетский учил о «вине» всего сущего, платящего за эту вину смертью, Пифагор верил в бессмертие и переселение души, а Платон высказывал мысль о том, что «философия есть искусство умирания» для земной жизни. Дошедшие до нас орфические таблички, подобно Египетской или Тибетской Книгам Мертвых, описывают правильный путь, ведущий

душу в потусторонний мир, и перекликаются с шаманскими практиками различных народов. Орфическое учение призвало к заботе человека о своей душе и преодолению телесного, направляло человека к духовному росту, давало надежду на посмертное воздаяние и воскресение, утешало страдающих и униженных, обогащало нравственные, мистические и религиозные искания эллинов.

Глава 5. КОСМОС

Космос — ключевое, центральное и всеобъемлющее понятие эллинской культуры. Нет ничего вне космоса, выше космоса, прекраснее космоса. Все изменяется, только космос неизменен. Постигание космоса возвышает душу и дает человеку образец — как ему правильно жить.

Однажды к философу Гераклиту Эфесскому пришли гости. Они ожидали, что он примет их, как полагалось, в главном помещении у огня богини Гестии. Однако Гераклит пригласил их к кухонной печи, сказав, что боги есть везде и всякий огонь божественен. Этим он хотел сказать, что у священного и божественного нет в мире специальных, особых мест пребывания. Весь мир, вся физическая реальность божественна и священна. По мнению эллинов, созерцание космоса — упорядоченного, осмысленного, гармоничного — придает смысл и ценность человеческой жизни, превращая всякий прожитый день в праздник, возвышая человека и задавая истинный масштаб его поступков.

Эллинское слово «космос» дословно означает — «порядок» и «украшенный». Первым перенес это слово на мироздание Пифагор, желая этим показать, что мир прекрасен, разумен, соразмерен и является «космосом» в противовес хаосу, то есть беспорядку.

Мирча Элиаде: «В космических ритмах проявляются порядок, гармония, постоянство, плодородие. Космос во всей своей полноте — это реальный, живой и священный организм».

Мир для эллинов — это их дом, «ойкос». Наука или искусство, ведающее домом — миром — полисом — эко-логия или эко-номика — «домоведение». Дня нас сегодня слова «экология» и «экономика» едва ли не антонимы, поскольку первое слово говорит нам о том, как уберечь остатки природы от разрушительных последствий деятельности человека, а второе слово говорит о том, как извлечь из природы максимальную выгоду и прибыль, пусть и не задумываясь о последствиях для самой природы. Для эллинов такое противопоставление было бы нелепо и непонятно.

Вся эллинская культура от начала до конца космоцентрична. Уже первые греческие поэты и философы подробнейшим образом разрабатывали космогонию — учение о рождении космоса из хаоса. Так, в поэме Гесиода «Теогония» повествуется о том, как из первоначального Хаоса возникли все боги и стихии мира. О том же напряженно размышляли и первые эллинские философы. В конкретных объяснениях устройства космоса эллины расходились, но было и нечто общее для всех. По словам А. Меня, «для греков отправной точкой духовных исканий была Природа. В ней хотели найти все: и первичную реальность, и божественные силы, и нормативы морали». Космос в учениях различных мыслителей мог состоять из атомов или первоэлементов, управляться богами или Логосом (Законом), но для всех мыслителей помимо и выше космоса не было ничего, а сам космос был упорядочен, незыблем, совершенен и завершен. Все изменения происходили в рамках его неизменности, а значит, не могли быть ничем иным, кроме циклических (круговых) движений.

Как отмечал русский философ Н.А. Бердяев, «греки воспринимали мир эстетически, как завершенный и гармоничный космос /.../ воспринимали мироздание статически, как некоторое классическое созерцание соразмерности космоса /.../

Космос совершенен, надо *восстановить* нарушенную гармонию, *вернуться* /.../ Природа, космос — божественны, гармоничны, вызывают восторг и желание — созерцать /.../ любоваться, постигать, подражать — но не изменять, перестраивать их /.../ Для античного сознания, для античного чувства жизни существовал лишь замкнутый купол небес, под которым и внутри которого протекала вся человеческая жизнь».

А по словам А.Ф. Лосева, «чувственно-материальный космос является для античности самым настоящим абсолютом, так как ничего другого, кроме космоса, не существует, и ничем другим этот космос не управляется, как только самим же собою. Его никто и никогда не создавал, так как иначе пришлось бы признавать какое-то бытие еще до космоса, и притом бытие деятельно творческое. Но поскольку, кроме чувственно-материального космоса, вообще нет ничего, он зависит только от самого себя, имеет свою причину только в самом же себе и его движение определяется только им же самим».

Боги, как мы видели, при всем своем могуществе — лишь упорядочиватели, стражи, силы и проявления космоса, но отнюдь не всемогущие его творцы и повелители. Идея демиурга — создателя мира — встречается у эллинов лишь в философии Платона, да и у него бог-демиург не творил, а лишь упорядочивал и обрабатывал материю, беря за образцы вечно сущие эйдосы. Тем более человек способен лишь любоваться установленной от века гармонией космоса, более или менее удачно подражать ей в своем искусстве, поведении, общественной жизни, но не способен что-либо фундаментально изменить в мироздании.

Каков же этот космос? Прежде всего он совершенен, неизменен, упорядочен, прекрасен, гармоничен, соразмерен, закономерен, одушевлен, замкнут и самодостаточен. Человек был включен в этот мир, причастен к нему, испытывал любовь и восхищение, ощущая космос как нечто живое и одухотворенное, открытое, бездонное и таинственное. По словам М. Элиаде, «человек того общества, где миф — явление живое, пребывает в “откровенном” мире, хотя и “зашифрованным” и полном

тайн. Мир “говорит” с человеком, и чтобы понять этот язык, достаточно знать мифы и уметь разгадывать символы /.../ Мир уже не есть непроницаемая масса объектов, произвольно соединенных вместе, но живой космос, упорядоченный и полный смысла. В конечном счете, мир раскрывает себя как язык. Он “говорит” с человеком своим собственным способом существования, своими структурами и своими ритмами. У всех объектов космоса есть своя история, свой смысл, они — не чужды человеку, реальны, значимы, имеют свое происхождение /.../ Для человека архаического общества мир одновременно и “открыт”, и полон тайн /.../ Повествуя о себе самом, мир отсылает к своим авторам и покровителям и может поведать свою историю. Человек /.../, усваивая язык мира, сталкивается с тайной. В подобном мире человек не чувствует себя замкнутым в рамках своего существования. Он тоже открыт, он общается с миром, поскольку использует тот же язык — язык символов. Если мир “говорит” с ним с помощью рек и гор, времен года и суток, то человек отвечает ему в свою очередь своими мечтами и воображением...» В таком мироощущении — ключ к эллинскому искусству, философии, мистике, поэзии, главной темой которых всегда оставался космос — с его красотой, ритмами и законами.

Время эллина циклично — оно оформлено годовыми циклами религиозных праздников, четырехлетними циклами Олимпиад, представлением о сменяющих друг друга «седмицах человеческой жизни», идеей «Мирового года», по истечении которого космос возвращается в хаос, с тем чтобы снова вернуться к упорядоченности. Религиозные праздники отсылали к изначальному времени — времени борьбы богов и титанов, помогая миру поддерживать порядок и соразмерность.

Что же касается пространства, то оно тоже строго оформлено. Самое близкое — дом, полис, самое далекое — ойкумена, то есть заселенная людьми часть земли. Если для древних иудеев (а позже — для средневековых христиан) центром мира был Иерусалим (и храм в Иерусалиме), то для эллинов таким центром были Дельфы с их священным камнем. Согласно мифу,

Зевс некогда, чтобы определить центр мира, выпустил с востока и запада двух орлов. В Дельфах они оба встретились — там был обнаружен центр земли, был водружен священный камень и воздвигнуты статуи двух орлов.

Как и другие народы, эллины первоначально представляли мир состоящим из трех частей: Неба, где живут боги и правит Зевс, Земли, населенной людьми (сюда же относится море — царство Посейдона) и Аида — подземного царства мертвых, населенного злыми духами и тенями умерших. Земля — это плоский круг, омываемый со всех сторон рекой Океаном, над ней находится полусфера неба, а под землей — Тартар и Аид, полусфера мрака. Эти миры не изолированы, они сообщаются друг с другом: Орфею, Одиссею и Гераклу удалось при жизни спуститься в Аид и вернуться обратно, а боги нередко сходят на землю с Олимпа. Так в мире проявляется и соразмерность, и структурированность, и взаимосвязь.

Конкретная модель мира у эллинов менялась. Однако, по словам российского историка и философа М.А. Барга, «фундаментальная ее идея — о шарообразности космоса — оставалась неизменной. Для того, чтобы включить в эту картину планеты, Евдокс из Книда (II в. до н.э.) разработал модель “вставленных” друг в друга небесных сфер (по одной для Луны и Солнца и для каждой из планет). Нас не может не поразить наглядность этой картины: то, как в ней реализован основной критерий истинности суждения — соответствие модели зрительно наблюдавшимся явлениям». Здравый смысл и наши собственные глаза говорят нам о геоцентричности мира; Аристотель же обосновал центральное положение Земли в космосе философски и физически, а великий математик и астроном Клавдий Птолемей — математически.

Важно подчеркнуть, что в восприятии космоса у эллинов эстетика преобладает над этикой: космос прекрасен, но безразличен к страданиям человека, хотя и может служить образцом в нравственной жизни личности. Так же и боги эллинов прекрасны, но отнюдь не всегда добры и человеколюбивы (хотя и следят за соблюдением мирового порядка и справедливости).

Космос эллинов принципиально геоцентричен, неподвижен (хотя отдельные его части и проявления могут пребывать в движении) и конечен.

Если мир — это дом, то у дома должны быть границы и пределы. Греки не знали ни ноля («ничто») в математике, ни абсолютной пустоты, ни бесконечности мироздания (впрочем, о пустоте и бесконечности учил философ Демокрит Абдерский, но его позиция так и осталась уделом одиночки, равно как и отдельные голоса мыслителей, сомневавшихся в геоцентрической системе мира (пифагорейцев, Аристарха Самосского)). Космос обозрим, пластичен, нагляден, соразмерен, подчинен единому ритму, замкнут, самодостаточен, цикличен. Дело познания — постичь в преходящем вечное, услышать ритмы мироздания. По словам М.А. Барга, «если вселенский порядок должен был быть постигаемым, его следовало пространственно ограничить; гармония ни в большом, ни в малом не терпит чрезмерностей /.../ В своей целостности и наглядной замкнутости античный космос — совершенное воплощение чудесной, божественной гармонии». Миру присущи целесообразность, иерархичность, взаимосвязь частей и принцип «все во всем»: каждая часть представляет и отображает целое. Низшее — проявление высшего и свидетельство о нем. Однако гармония мира есть гармония тайная, сокрытая за кажущейся случайностью и асимметрией того, что маячит у нас перед глазами, загроможденная излишними ненужностями — «маскировкой» от нескромного глаза. Гераклит Эфесский по этому поводу заметил, что «природа любит прятаться» и что ее «тайная гармония лучше явной».

Однако, к счастью для смертных, их взору явлена особая, привилегированная область мироздания, в которой красота и величие космоса наиболее бесспорны и очевидны. Это небо и светила — «надлунный мир», по Аристотелю, противостоящий «миру подлунному», как совершенное противостоит несовершенному. Там все образцово, прекрасно, подчиняется высшему — круговому — движению (ведь светила — это боги, и им подобает именно такое движение) и состоит из высшего,

тончайшего первоэлемента — эфира (в то время как мир «подлунный» состоит из четырех низших первоэлементов — земли, воздуха, воды и огня). Небо и его кругообращение имеет божественное происхождение и создано для того, чтобы дать людям наглядный образ вечности. По словам Платона, космос подобен «совершенному и умопостигаемому живому существу». Доказательством же присутствия божественного начала в мире является «прекрасный распорядок времен, подразделение на годы и месяцы». Занимаясь астрономией, пифагорейцы и Платон постигали божественную гармонию (а люди, далекие от научного, художественного, религиозного и философского творчества, «просто» благоговейно любовались небесным сводом). То, что природа прекрасна, построена соразмерно (в соответствии с математическими принципами), божественна (то есть создана богами, служит местом обитания богов или даже сама есть воплощение божества) и одушевлена, родственна человеческой душе — это доказывает небо. Платон восторженно заявлял, что «небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия» и что он не может «считать, что взирая ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и незримое».

Эллинам не только показались бы в высшей степени странными наши сегодняшние представления о мире как о бесконечном, вечно движущемся — непонятно куда, непонятно откуда и непонятно зачем, о скоплении объектов, служащих не столько предметом любования, сколько «ресурсами» для эксплуатации и переделки со стороны человека. Не менее удивительной показалась бы эллинам современная мысль о материи как мертвом и бездушном веществе — это сомнительная прерогатива Нового времени. Для них все одушевлено, космос не только управляется Мировым Разумом-Нусом или Законом-Логосом и Порядком-Таксисом, но и пронизан Мировой Душой, а потому все на свете живо и одухотворено. Например, философ Анаксимен Милетский считал, что первоначалом мира является воздух. И, подобно тому, как душа властвует над телом и придает ему жизнь, также и воздух, всюду проникая,

одухотворяет мир и правит им. Фалес Милетский говорил об одушевленной и божественной воде, Гераклит Эфесский — о «вечно живом огне» как о первоначале мироздания. Человек же эллину представлялся не как хозяин и господин мира, перекраивающий его по своему самоличному произволу, но как частичка его и как наблюдатель, занимающий в мире свое важное место, способный постигать многие закономерности мироздания и подражать им в своих свершениях, но не посягающий на его основания. По словам современного ученого Д.В. Никулина, «античный космос представляется как иерархическое конечное живое существо, замысленное и сотворенное демиургом, гармонически расчисленное и обустроенное. В космосе у каждого — у человека, вещи, события — есть свое место и тем самым — свой смысл».

Считая космос в целом неподвижным, круг — наиболее совершенной фигурой, а круговое движение — прекраснейшим, эллины рассматривали любое изменение положения дел в мире в качестве отпадения от изначальной гармонии. Поэтому основная модель движения мира и времени, господствующая в эллинской культуре — круговое, циклическое движение. Мир идет от беспорядка и неопределенности (Хаоса) к упорядоченности и гармонии, а от них, снова распадаясь, стремится к Хаосу — и так бесконечно. Уже на закате античности в философии неоплатонизма будет теоретически выявлена триадическая (тройственная) природа движения всего сущего: пребывание — исхождение (выступление, выпадение) — возвращение. Сперва есть нечто изначальное, истинное, совершенное, все объясняющее. Затем происходит нарушение равновесия, отпадение, но и раскрытие. И, наконец, — стремление вернуться назад, к исходной полноте, истине, родине, совершенству. Такое представление о ритмах мира порождало в античности и убежденность в незыблемости космоса как целого, и ностальгическую тоску по «веку Кроноса», и веру в неизбежность как мучительного и катастрофического распада, так и последующего торжества порядка. По кругу движутся души в своем блуждании между землей и небом, по кругу идет общество в своем

развитии, да и сам мир, если верить, например, Гераклиту из Эфеса, подобен Мировому Огню, «закономерно возгорающемуся и закономерно потухающему». О круговом движении как наиболее совершенном основатель неоплатонизма (III век н.э.) Плотин писал: «Так движется Ум — пребывает неподвижным и движется, а именно вокруг себя самого. Также движется по кругу и весь космос и одновременно стоит на месте». В этих словах нашло свое выражение и завершение всеобщее интуитивное мироощущение, присущее античным людям.

Эллины всегда стремились *вернуться* к самому началу: в истории — к «золотому веку», в познании — к тому первоначалу, «архэ», которое объясняет весь мир, всем управляет и дает ключ к мирозданию. Да и само познание, если послушать Платона, означало движение души назад в попытке человека вспомнить свою Занебесную Родину, где она созерцала истину и откуда свалилась в этот несовершенный мир. Эллинская мысль была направлена не вперед, в будущее, а назад и вглубь; назад — чтобы найти изначальное, вглубь — чтобы обрести несокрытое. Первые эллинские философы (до Пифагора) назывались «физиками» от слова «физис» — природа. Однако слово «физис» значило нечто иное, нежели мы сейчас под ним понимаем. По словам М.А. Барга, «греческий термин “физис” по содержанию гораздо богаче современного нам понятия “природа”. В нем сильно выражен момент изначальной упорядоченности совокупного бытия. В нем также заложено представление о росте, “развитии”, и поэтому он также употреблялся для обозначения происхождения, принадлежности, естественно заданного — все растущее обязано своей природе. Одним словом, “физис” — это органическое развитие того, что заложено в семени, зародыше, это спонтанная внутренняя норма в противовес внешнему проявлению, насильственному изменению вторжением извне. Отсюда переносный смысл: “физис” — это все, что не произведено человеком, не является делом его рук; искусственное обозначалось термином “технэ”». А по словам французского исследователя античности Пьера Адо, слово “физис” в Элладе обозначало «начало,

развертывание и конечный результат процесса, благодаря которому образуется нечто новое». Впрочем, и в современном русском языке мы употребляем слово «природа» не только как синоним всеобъемлющего мироздания, но и как «сущность» и «происхождение» чего-либо («природа этого явления состоит в том-то...»).

Необходимо отметить, что в восприятии космоса эллинами не разделялись религиозное, эстетическое, философское и научное начала. Для пифагорейцев Земля — шар, *потому что* шар — самое совершенное из всех тел. Звезды и планеты движутся по кругу, считал Аристотель, *потому что* круговое движение — самое прекрасное из всех, и именно оно подобает божественным небесным телам. Религиозная вера в красоту и разумность мироустройства, в универсальный характер мирового Закона-Логоса, пронизывающего и упорядочивающего космос, органично сочеталась с его познанием и с художественным упоением — одно помогало другому. Восхищение и удивление космосом стимулировало познание, а познание вновь порождало восхищение и удивление. Эллины стремились, подобно пушкинскому Сальери, «алгеброй поверить гармонию», всегда понимая, однако, ограниченность любого человеческого познания и принимая гармонию за исходный, бесспорный и изначальный факт. Любование космосом, благоговение перед ним и его познание были слиты у эллинов нераздельно. Пифагорейцы учили о том, что весь мир есть не что иное, как музыка: планеты от трения об эфир рожают божественные музыкальные созвучия. Земная музыка — лишь отражение небесной, космической музыки, как красота «подлунного мира» — лишь отблеск и подобие красоты мира небесного. Обычное ухо человека не способно слышать эту несравненную музыку небесных сфер, и лишь немногим избранным, вроде Пифагора, дано внимать ей. Эта удивительная по красоте и возвышенности мысль эллинов вдохновила спустя два тысячелетия великого астронома Нового времени Иоганна Кеплера, утверждавшего даже, что Сатурн и Юпитер «поют басом», а Марс — «тенором». Пифагорейцы и другие эллинские

философы указывали на всеобщее соответствие и взаимосвязи, пронизывающие мир и делающие музыку математически описываемой, уподобляющие пять стихий мира пяти правильным многогранникам... Можно смеяться с высоты современной науки над некоторыми суждениями эллинских мыслителей, но нельзя не позавидовать сегодня — из нашего расколотого, стоящего на грани экологической катастрофы и узкоспециализированного мира той юной свежести, непосредственности, гармоничной цельности и глубине восприятия космоса, которая была характерна для Эллады.

Когда один человек спросил у философа Анаксагора, зачем и ради чего стоит жить в этом мире, Анаксагор ответил: «чтобы созерцать небо и устройство всего миропорядка». В этом ответе ярко видна и «привилегированность» неба — символа вечности и места обитания богов, и непоколебимая вера в упорядоченность и красоту мира, и убеждение в том, что созерцание этой красоты и постижение этой упорядоченности — высший удел, доступный человеку.

Глава 6. Бытие и становление

У поэта Р.М. Рильке есть такие строки:

Пусть наша жизнь — облаков
Тающих тени.
Все же в основе основ
Нет изменений.

Эти слова необычайно ярко выражают основное убеждение эллинов — убеждение в том, что вне (и в основании) мира текущих, проходящих вещей есть нечто устойчивое, вечное,

А.Ф. Лосев: «Вся сила Гомера заключается в изображении того, как из основы бытия возникают противоречия, как они борются, как их гибель подтверждает вечность основы, как все это неизбежно и не зависит от человеческой воли, но как в то же самое время человек с этим борется /.../ И это божественно. Это трагично, и подобная трагедия есть картина самой жизни без всяких догматических схем, а так, как она есть. Это монументальная картина мира, его познание и толкование, и в этом — видение божественных начал... Общие начала тут как раз и утверждают себя путем самораздробления в инобытии, чтобы потом опять восстановиться и притом в более совершенном виде».

неизменное, через причастность к чему все и есть то, что есть, и благодаря чему мы вообще можем что-то знать. Платон спрашивал в одном из своих сочинений-диалогов: «Но разве может быть чем-то то, что никогда не задерживается в одном состоянии?»

Все в мире течет, но есть и нечто вечное. Всякое движение есть проявление неподвижного, всякое становление есть движение к бытию, но и отпадение от бытия. Становление — отблеск бытия, отражение его. В конце античности неоплатоники скажут, что видимый нами мир есть лишь лучи Солнца, а само Солнце — Единое, Бог — неизменно, совершенно, прекрасно. Лишь бытие есть, пребывает, и благодаря ему можно вообще что-то знать о мире. Деревья гибнут, но лес живет. Люди погибают, но полис остается. В космосе происходят какие-то изменения, но сам космос неизменен. Это — важнейшее и глубочайшее ощущение, убеждение, лежащее в основе всего мировосприятия эллинов.

Истинное бытие неподвижно, а движение происходит на поверхности, в частностях, оно кажущееся, обманчивое и притом цикличное. Покой доминирует над движением, а постоянство — над изменчивостью. Слегка изменяясь и обновляясь, традиция живет, продолжаясь в новых обликах.

Уже Гомер ставит вопрос о первоначале и границе мира, считая истоком и пределом всего сущего реку Океан, являющуюся праотцом и рубежом мироздания. Гесиод весь поглощен темой развития мира от хаоса к космосу, борьбой между сменяющимися поколениями богов, тем, как изначальное разворачивается в мире, проявляясь в новых формах. Вся ранняя греческая философия VII-V веков до н.э. билась над вопросом о *подлинном* бытии (что есть все?), ища то, из чего все возникло — ту особую, высшую, изначальную, подлинную реальность, которая почему-то (как и зачем?) раздробилась на реальность неподлинную, смертную, множественную и несовершенную.

Эллинов не переставал мучить вопрос: почему в мире единое распадается на многое, неподвижное проявляется через движущееся, живое обречено на смерть, а совершенство

проявляется в несовершенном виде. В этом вопросе воедино сплавлены наука, религия, философия, этика и эстетика. Если нечто *есть*, почему оно гибнет? И, если гибнет и меняется, — каким образом оно *есть*, позволяет постичь себя, и что в нем остается неизменным? Этот трагический вопрос не мог не тревожить, не мучить, не омрачать созерцание людьми космической красоты и порядка. Постепенно в эллинской философии сформировалось представление о двух полюсах мироздания. С одной стороны — *бытие*: единое, неподвижное, пронизанное мыслью и смыслом, вечное, благое, совершенное, закономерное, умопостигаемое. С другой стороны, как тень бытия, — *небытие*: множественное, изменчивое, смертное, злое, несовершенное, случайное. Для эллинов лишь бытие реально. «Бытие есть, а небытия нет», — эти знаменитые слова философа Парменида Элейского обозначают господствующее настроение в эллинской философии. Благо — реально, а реальность есть благо. Зло же — лишь умаление блага, то есть реальности, оно есть удаление, отпадение, отсутствие, недостаток, несовершенство, нереальность, небытие. Между полюсами бытия и небытия располагается нечто среднее — *становление*, в котором смешаны оба эти начала. Становление не есть реальность, не есть нереальность, не есть вполне благо, но не есть и вполне зло — а лишь *несовершенство*: нечто среднее, промежуточное, не вполне подлинное, но и не вполне призрачное, и постигаемое чувствами. Мир становления — мир жизни, но не вечной жизни, а жизни, обреченной на смерть, мир единства — но не собранного в себе единства, а единства, раздробленного на множественность, мир постоянства, но постоянства, проявляющегося лишь в постоянной вечной изменчивости.

Один из первых эллинских философов Анаксимандр Милетский утверждал, что все вещи несут кару за свою нечестивость в порядке времени. Иными словами, он считал, что все рожденное, ограниченное, конкретное несовершенно и в силу этого осуждено умереть, то есть возвратиться в лоно того единства, из которого оно выпало в жизнь. Таким образом, по мнению Анаксимандра, закон мирового воздаяния —

основной закон космоса, творящий возмездие над вещами. Кара за рождение — смерть, тогда как вечно и бессмертно одно лишь изначальное бытие, которое Анаксимандр называл словом «апейрон» (безмерный, беспредельный, неопределенный) — ведь оно есть «все», а значит, не что-то конкретное и ограниченное. Из апейрона все возникает и в него, получив кару, все возвращается. У Гераклита Эфесского та же мысль о вечности миропорядка и изменчивости вещей выражена в виде учения о вечном становлении всего сущего («все течет») и о власти над миром мирового Закона — Логоса. Космос — и порядок, и процесс, но вместе с тем и неизменность — полагали практически все эллинские философы, лишь расходясь в том, как именно объяснить соотношение между Процессом и Неизменностью, между неподвижным и изменчивым. В начале и в конце всего сущего имеется нечто единое, вечное, совершенное (апейрон Анаксимандра, Ум-Перводвигатель Аристотеля, Единое неоплатоников), а между — несовершенное, становящееся, множественное, подчиненное триадическому закону: пребывание — исхождение — возвращение. Пифагорейцы составили таблицу из нескольких пар противоположностей, в которой четко зафиксированы эллинские представления о добре и зле. С добром соотносятся, в частности: предел, нечетное, единое, правое, мужское, покоящееся, прямое, светлое, а со злом — беспредельное, четное, множественное, левое, женское, движущееся, кривое, темное... Эти антитезы и противоположности сформировали эллинскую картину мира. Все неизменное, закономерное, единое отождествлялось с бытием, благом и истиной, а все меняющееся, случайное и множественное считалось отпадшим, не подлинным, не истинным, не вполне реальным.

Бытие есть само по себе, а все прочее — лишь в силу причастности к нему (как Солнце существует и без лучей, а лучи не существуют без Солнца). Бытие определяется из самого себя, а становление — из него, не имея ни своего начала, ни своей причины. Бытие, по убеждению эллинов, есть реальность, целостность, простота, единство, оно познаваемо

непосредственно — при помощи мысли, совершенно. Все оформляя, все определяя, оно неизменно, необходимо (не может не быть), самотождественно. Мир целесообразен. Аристотель подчеркивал: «Начало вещи — то, ради чего она есть, а становление — ради цели». Цель и место есть у всякой вещи, все на свете не случайно. Из бытия (блага) все исходит и к нему же все стремится, благо (бытие) — исток и цель всего, начало и конец. Часто слова: «Единое», «Благо», «Бытие» — выступали у эллинов как взаимозаменяемые и отождествлялись с чем-то совершенным и божественным. Становление не может породить бытие и, наоборот, бытие, истина, добро, красота не возникают и не исчезают (они вне времени и вне изменений) — они вечно *есть*. По словам Аристотеля, «вечное, по своей сущности, первое преходящего, и ничто вечное не существует в возможности /.../ все вечное существует в действительности».

Антиподом бытия в философии эллинов (у Платона, Аристотеля и их последователей) стало понятие материи. Материя — символ небытия, бессмыслицы, неопределенности, пассивности, бесформенности, недостаточности, лишь возможности (а не действительности), предельное удаление от совершенства. Материя — пустое пространство, «хора», готовая все принять, чтобы стать чем-то реальным и определенным. У эллинов бесформенное пространство — «хора», некое вместилище, отлично от места — «топоса», формы, о-граничивающей и о-пределяющей тело. Материя связана с хаосом и инерцией, она придает вещам мира их изменчивость, смертность, неполноту, бесформенность и раздробленность и делает наше познание несовершенным и обманчивым. Материя не имеет в себе ни цели, ни смысла, ни порядка, ни реальности — она ждет бытия (носителями которого, по Платону и Аристотелю, являются «эйдосы»), чтобы стать чем-то, оформиться, сбывшись, обрести действительность. Поэтому материя неуловима, нефиксируема и непознаваема (по словам Платона, наша мысль, пытающаяся постичь материю, всегда «промахивается мимо цели»). Материя — это возможность, ищущая действительности, бесформенность, желающая оформиться, та наиболее удаленная от

Солнца точка, где солнечные лучи гаснут не потому, что тьма *есть*, а потому, что свет истощил свои возможности и иссяк.

Философ Парменид Элейский в своей поэме высказывает мысль, очень важную для эллинов, но не вполне понятную для современного человека: «Мыслить и быть — одно». О том же самом говорил и философ Гераклит Эфесский, уподобивший мир Божественному Логосу. Слово «Логос» у эллинов означало и разум, и учение, и речь, и слово. Логос, управляющий миром, соединял воедино и порядок Вселенной, и ход наших мыслей. Мысль и мыслимое — одно не потому, что «есть» все, о чем мы мыслим, но потому, что мы сами с нашими мыслями есть лишь часть и проявление осмысленного бытия. Природа говорит. Мир есть Речь. Это не человеческая мысль и не человеческая речь, хотя мы способны внимать этой речи и постигать эту мысль, ибо человек через свою душу причастен мировому Логосу. Эллины были убеждены в том, что в мире есть некий разум (он проявляется и в нас, через нас). Мир разумен, мир говорит с нами и посредством нас. Уникальность человека — в его способности познавать мир, а залог тому — проявление божественного начала как в мире, так и в человеке. Мир *мыслим*, ибо он сам есть не что иное, как некая *мысль*, речь. И мы должны, обязаны связать нашу мысль с мыслью мира, наш личный Логос — с Мировым Логосом. (Умирая, философ неоплатоник Плотин произнес знаменательные слова: «Стремлюсь возвести Единое и Божественное в себе — к Единому и Божественному во всем»). Мировая Душа и эйдосы (у Платона), Логос (у Гераклита), Нус (у Анаксагора), Ум-Перводвигатель (у Аристотеля) — так в различных учениях философов обозначалось воплощение мирового разума в мире, то есть то, что делает мир возможным, упорядоченным, оформляет материю и придает ей смысл. «Не моей Речи должен ты внимать, но речи Мирового Логоса», — настаивал Гераклит, обращаясь к читателю своего труда. Мы мыслим, ибо в основе бытия — мысль, это два проявления одного целого. Мы можем что-то определить, зафиксировать в своем познании только потому, что в мире *есть* нечто вечное, определенное и неизменное.

Материя требует себе формы (эйдоса) для своего завершения, между нами и миром, между бытием и материей нет абсолютного разрыва, пропасти — все это лишь проявления Единого. Иерархия мира образуется по степени приближения к бытию (благу, единству, активности, осмысленности) или к небытию (множественности, пассивности, бессмысленности, лишенности). Вне космоса нет ничего — есть лишь многочисленные ступени, степени, переходы в самом космосе.

Через это становится понятно и то, как в античности рассматривали движение. Движение для эллинов — это переход вещи или явления от хаотического к космическому состоянию, к своему «телосу», цели, от возможного и потенциального — к завершённому и совершенному. По словам Аристотеля, движение всегда совершается ради чего-то и бывает как естественным, природным (изучаемым «физикой»), так и искусственным, неестественным, случайным, не имеющим объективной цели. Становящееся, будучи отпадением от бытия, стремится вернуться к нему как к цели. Бытие здесь выступает как исходная и конечная точка, как двигатель (сам неподвижный), а то, что становится — как движущееся.

Время в античной культуре циклично и, подобно становлению, с которым оно неразрывно связано, является серединой между вечностью божественного и всегда пребывающего бытия и полной неопределенностью и неоформленностью. Ход времени — одновременно и деградация бытия, и попытка восхождения к нему, попытка уподобиться вечности, образом которой время является точно так же, как все становящиеся вещи «подлунного мира» являются образом и подобием божественного совершенства «надлунного мира». Круговращение неба или участие человека в ежегодных религиозных праздниках позволяют достигать обратимости времени и прикасаться ко времени изначальному, священному, ритмы которого освящены богами. Выходя из обыденного, текучего, ускользающего времени через ритуал и созерцание, человек уподобляется небу, которое пребывает в вечности — оформленной, неизменной и не становящейся. Через вечное возвращение

к подлинному и изначальному преодолевается бессмыслица, случайность, раздробленность в мире; мир и человек собирается в вечности. Причем «вечность», например, для Платона, в отличие от современного нам представления о ней как о бесконечно огромном и необозримом количестве времени, представлялась как нечто предельно конкретное, определенное, собранное, неделимое, целиком наличное «здесь» и «сейчас», безо всяких «раньше» и «позже». А то, что мы сейчас обычно считаем «вечностью», Платон бы назвал, скорее всего, небытием, бесформенностью и хаосом.

Подобно тому, как мир становления причастен к бытию-космосу (и поэтому оформлен, структурирован, осмыслен) и к небытию-хаосу (и поэтому множественен, изменчив и несовершенен), время, по Платону, является подвижным образом вечности — упорядоченным, но несовершенным. Вечность предшествует времени, как бытие предшествует становлению, а единое — множому. Время, по Платону, не существовало до сотворения мира, а было создано вместе с ним и с ним может исчезнуть. У космоса есть начало, но — не *во* времени, а *вместе* со временем. Для божественного же бытия характерно лишь вечное «есть», вечное настоящее, тогда как «было» и «будет» применимы лишь к изменяющемуся и несовершенному. Движение светил и планет делает возможным измерение времени. Будучи подобием вечности, время превращает космос в подобие божественного совершенства, задавая его циклы и ритмы. По словам М.А. Барга, Платон снисходит «к чувственному восприятию, воздает хвалу глазам — их можно поднять к небу и созерцать образ вечного и совершенного. Он не ставит вопрос, каким образом вещи стали таковы, каковы они есть, — в этом не нуждается тот, кто поглощен гармонией сущего. Во времени его привлекает единообразие. Даже в потоке изменений Платон находит элемент постоянства, время создано творцом как вечное напоминание о вечности».

По мнению Аристотеля, время — это число или мера движения, поскольку через время все несовершенное становящееся переходит к бытию и совершенству, все возможное становится

действительным. Первопричина же времени — *вне* времени. «Подлунный мир», мир становления также связан со временем, как «надлунный» — с вечностью, и как первый является лишь отражением и порождением второго, так же и время есть образ и порождение вечности.

Вследствие убеждения в цикличности времени и мира эллины интересовались не *прошлым*, но *изначальным*, в нем они искали исток и объяснение для всего сущего. По словам Мирча Элиаде, для эллинов прошлое «есть более чем просто предшествовавшее настоящему: оно есть его источник. Восходя к этому источнику, воспоминание ищет не возможности располагать события во временных рамках, а возможности достигнуть основы существующего, обнаружить первопричины, первоначальную реальность, породившую космос и позволяющую понять становление в его целостности». Пафосом такого поиска наполнена вся ранняя греческая философия. Поскольку порождающее всегда выше порожденного, бытие выше становления, изначальное значит «подлинное», «истинное». Найдя «архэ», можно понять космос («архэ» значит одновременно и «начало», и «власть», оно и лежит в основании, и все порождает, и все объясняет, и правит миром), в «золотом веке» прошлого можно найти идеальное общественное состояние. Понять бытие — значит понять изначальное, вернуться к нему. Если в современной культуре «настоящее» (то есть сегодняшнее) время преобладает над прошлым, а будущее — над «настоящим» (с ним мы связываем планы и надежды на все хорошее и новое), то для эллинов все было наоборот.

Начало все объясняет. Многие эллинские мифы говорят о «генезисе» (происхождении) тех или иных городов, полисов, ремесел, местностей, явлений природы, ибо в этом «генезисе» — ключ к их сущности и их пониманию. Трактаты почти всех первых философов так и назывались: «О начале вещей». А в греческой литературе VI-V веков до н.э. был необычайно развит и популярен жанр «генеалогий» (родословий), описывающих происхождение богов, полисов, племен, ремесел, родов и народов. Гесиод в своей «Теогонии» скрупулезно перечисляет, кто

и как порождал различных богов. По словам М.А. Барга, «всякое начало было началом данного, в готовом виде, исключавшем категорию движения». Мысль о «развитии» как о качественном росте была глубоко чужда эллинскому духу. Понять «начало», «архэ» чего-либо для эллинов равносильно тому, чтобы понять *саму вещь*, человека, общество, мир в их единстве, истинности и бытии. Происхождение — ответ на вопрос о «природе», сущности чего-либо, того, чем это нечто является в своем истоке, в своей первозданной чистоте, откуда возникло и к чему стремится. Под самый занавес античной культуры философы-неоплатоники, подводя итог, скажут, что Единое, всеобъемлющее бытие есть то, что все порождает, и то, к чему все возвращается, неизменное и всегда сущее, начало и конец всего.

Единое и многое в эллинской культуре

В культуре Эллады существовало убеждение в том, что единство — нечто благое, изначальное и совершенное, тогда как множество — нечто плохое, вторичное и несовершенное.

Единица — начало определенности, неизменности, единства, мужественности, бытия, простоты, неделимости, красоты и совершенства. Двоица, напротив, выражает неопределенность, множественность, распадение, нереальность, изменчивость, женственность, делимость и зло. Для представителей Элейской философской школы, существовавшей в начале эллинской истории (VI-V века до н.э.), и для философов-неоплатоников, завершающих античную культуру (III-V века н.э.), Единое — синоним Бога и бытия. Бытие едино, становление множественно. Единица — даже не число, а скорее, основание числа, форма («эйдос») числа, тогда как двоица — материя числа, несущая в себе неопределенность и несовершенство. Единство означает целостность, множественность же — раздробленность и распад целостности. И мир, и человек, и полис должны стремиться к преодолению множественности и к достижению единства, полагали эллины. Например,

в религии это выразилось в критике поэтами и философами многобожия и в проповеди единого, пантеистического Бога. В политике можно вспомнить проект идеального полиса Платона, в котором единство государства является одним из главных признаков его совершенства. А в философии то же стремление к единству проявилось в поиске мыслителями одного мирового первоначала — «архэ».

Глава 7. «Ничего слишком»

И по сей день людей во всем мире восхищает то чувство гармонии, красоты, соразмерности, которое пронизывает всю культуру Эллады. По глубочайшему убеждению эллинов, у каждой вещи, явления, человека есть свои пределы, своя мера, своя цель, свой жребий в мире. Уже в эллинской мифологии существовало представление о «мойре», символизирующей собой вечный закон соразмерности. Закон Мойры не установлен богами, и боги не могут его отменить, они лишь строго следят за его соблюдением и стоят на страже его нерушимости. «Поскольку от соблюдения закона мойры зависят гармония и правильность течения дел в мире, уравновешенность целого, изъятий из него не делается никому, в этом невольны даже боги», — утверждает М.А. Барг. Так, когда в «Илиаде» эллинский герой Патрокл был близок ко взятию Трои, — но это была не его «участь», бог Аполлон напомнил ему об этом, и тот

В.Г. Белинский «Гармоническая природа этой страны, чуждая всякой чудовищной громадности, всяких чудовищных крайностей, не могла не иметь влияния на чувство соразмерности и ответственности, словом, гармонии, которое было как бы врожденно грекам».

отступил. Выходя за предел и границы своего предназначения, человек (или вещь) обрекает себя на гибель и поражение. Наверное, именно так — беспомощно и незащищенно — ощущал себя изгнанник, вынужденный покинуть родной полис, где он был полноправным гражданином и за пределами которого терял все свои права.

В трагедии Эсхила «Персы» «мойрой» персов является Азия. Преступив ее, пойдя на Элладу, они обрекли себя на поражение. Потеряв чувство меры, персидский царь Ксеркс перешел через пролив Геллеспонт. В «Истории» Геродота содержится множество примеров того, как чрезмерность в чем-либо (в частности, в удаче) неизбежно влечет за собой катастрофу. Так, Геродот пишет о египетском фараоне Амасисе, друге удачливого тирана острова Самос Поликрата, следующее: «Амасис же, прочтя послание Поликрата, убедился, что ни один человек не может уберечь другого от предначинанной ему участи и что Поликрат не кончит добром, так как он преуспевает во всем».

Лидийский царь Крез, богатейший и счастливейший правитель, тиран Самоса Поликрат, самоуверенный царь Эдип — все эти герои эллинской истории и культуры преступили меру в своих успехах и тем обрекли себя на крушение. И напротив, потерпев жуткий крах, испив чашу страданий до дна, они качают весы мироздания в обратную сторону и, поняв собственную ограниченность и растеряв самодовольство, снова обретают удачу и покровительство богов. Царю Крезу понадобилось лишиться всей своей державы и богатства и, потерпев поражение в войне с персами, оказаться на костре, чтобы осознать эту истину. А гордому и умному Эдипу понадобилось потерять свою власть, жену и зрение, пройти через унижение и изгнание для обретения святости и поддержки богов.

О-предел-я вещь, мы указываем на ее пределы, границы, выделяющие ее из мира, на ее место в космосе. У вещи есть свой предел, через который она, собственно, и о-пределяется. Граница не столько отделяет вещь от других, сколько собирает и оформляет ее, ставит ее в определенный порядок (ведь «космос» и есть «порядок»). Мера («перас») есть цель («телос»). По

словам Аристотеля, «законченным не может быть не имеющее конца, конец же — граница». Предел — начало и конец всего благого, прекрасного, соразмерного. Предел означает оформленность, совершенство, цель и смысл, причастность к бытию, благу, прекращение становления и достижение завершенности. Напротив, беспредельное («апейрон») означает неясность, непознаваемость, нереальность, текучесть, возможность, бесформенность и изменчивость. Беспредельно либо еще не завершенное, либо уже вышедшее из себя. Бесконечность тождественна небытию, следовательно, это мера несовершенства и нереальности чего-либо, реально же она не существует. (Космос совершенен, следовательно, конечен и определен). В реальности бесконечности нет, и она непознаваема. Если для сегодняшнего человека бесконечность — это огромное, безграничное пространство или время, то эллин, веривший в обозримость, наглядность, конечность, о-пределенность (а значит и совершенство) космоса, допускал лишь бесконечность числа смыслов и бесконечность постижения, углубления в этот конечный во времени и пространстве мир. По словам Гераклита Эфесского, человек не может до конца постичь и исчерпать собственную душу — «так глубока ее мера». Лишь одна бесконечность существует для эллина реально — бесконечность не вширь, а вглубь.

«Ничего слишком» (или в другом варианте: «ничего сверх меры») — важнейший и сокровеннейший принцип, равно применяемый и в этике, и в эстетике, и в политике, и в философии, пронизывающий весь эллинский быт и вдохновляющий поэтов и мыслителей. Афинский политик Перикл так выразил эту мысль: «Мы любим прекрасное, соединенное с простотою, и мудрость без изнеженности». И эллины знали необузданные страсти, но умели противопоставить им мудрую умеренность.

Эллины с презрением относились к восточной роскоши. Когда царь Лидии Крез показал афинскому мыслителю и политику Солону свои сокровища и спросил, видел ли тот что-либо прекраснее этого, Солон ответил: «Видел — и петухов, и фазанов, и павлинов: их убранство дано им природой

и прекраснее в тысячу раз». В этих смелых и прямых словах выразилось и уважение эллинов к естественности, а не к фальшивой мишуре богатства, и убеждение в том, что духовное богатство важнее материального, и принцип соразмерности во всем. Когда философ Сократ шел по афинскому рынку и смотрел на выставленные на продажу товары, он сказал: «Как же много существует на свете вещей, без которых я могу обойтись!» Эллины не терпели ни роскоши в быту, ни излишеств в речи и ценили простоту и ясность. Сорок лет — возраст, когда человек достигает максимально соразмерного развития своих способностей, сочетая мудрость духа с бодростью тела, — считался ими вершиной и «расцветом» — «акме».

Все чрезмерное, необузданное, нарушающее порядок и закон — болезненно, несет в себе свою вину и карается, полагали эллины. Так, основатель медицины Гиппократ считал причиной болезней нарушение в организме человека равновесия между горячим и холодным, влажным и сухим, утрату «меры» между ними. А по мнению Аристотеля, добродетель есть «золотая середина» между избытком и недостатком, умение человека найти равновесие и правильный путь в жизни между крайностями. Так, мужество — середина между трусостью (недостатком) и безрассудством (избытком), а щедрость — середина между скупостью (недостатком) и расточительностью (избытком). Мудр человек, знающий и соблюдающий меру, занимающий подобающее место в миропорядке, человек, приобщенный к бытию и смыслу, ощущающий ритмы космоса.

«Меру во всем соблюдай!» — призывал в своей поэме Гесиод. Умеренность — благо, безмерность — зло. Эти установки эллинов, ведущие к гармонии, соразмерности, пропорциональности, на века определили европейские каноны красоты и совершенства во всем. Уже гомеровские поэмы почти лишены фантастического и чудовищного, исполнены несравненного чувства меры и гармонии. Поэт Архилох учил: «Возрадуйся в весельи и опечалься в страдании, но не слишком». А поэт Феогнид вторил ему: «Не усердствуй чрезмерно; лучше быть посредине; оставаясь посредине, придешь к добродетели».

Гераклит из Эфеса утверждал: «Солнце не перейдет своей меры, иначе бы его настигли Эринии, помощницы Правды». В философии Пифагора мера (связанная с числом) — ключевое понятие. Философ Демокрит провозгласил: «Прекрасна во всем середина. Мне не по душе ни изобилие, ни недостаток». Эллинское искусство и история ярко показывают, что эти и подобные им многочисленные высказывания не остались неслышанными, но были воплощены в жизнь. По словам З. Миркиной и Г. Померанца, «не громадность и безмерность, а соразмерность — вот что ощущают эллины как высшее. Соразмерность, тело, построенное по законам разума, искра разума, угадываемая в отдельном предмете, — вот что обожествляется ими. Решение загадки соразмерности осмысливается ими как ключ жизни». И в самом деле: вечный вопрос людей: «в чем смысл жизни?» — эллины ставили в такой форме: «какова мера (человека, вещи, мира)?»

Одним из важнейших пороков человека эллины считали хюбрис — неумеренность. Это порок, который сам несет в себе свое наказание. Эсхил в трагедии «Агамемнон» провозглашает:

Давно средь смертных живет молва,
Будто бедою чревато счастье
И умереть не дано ему,
Пока невзгодой не разродится.

О хюбрисе как о главном зле писали поэты Феогнид и Архилох и историк Геродот. По словам Гераклита, «хюбрис надо гасить пуще пожара». Если в греческой трагедии или прозаическом произведении кого-то называют «счастливым» — это дурной знак. В трагедии Эсхила «Агамемнон» Клитемнестра, неверная жена царя Аргоса, подготовляя гибель мужа, лицемерно оказывает ему, вернувшемуся из-под Трои, божеские почести, чтобы вызвать против него гнев богов. В трагедиях Софокла «Царь Эдип» и «Антигона» их герои, Эдип и Кронт, много мнят о себе, и чем больше их удача и гордыня, тем страшнее расплата. Чем самонадеяннее человек, тем большее

несчастье его постигнет. По замечанию Э. Доддса, «представление о том, что слишком большой успех влечет за собой огромную, сверхъестественную опасность, особенно если человек хвастается о своем успехе, возникло независимо друг от друга во многих культурах и, видимо, имеет глубокие корни в человеческой природе (мы и сами неосознанно разделяем его, когда “стучим по дереву”)». Можно вспомнить здесь и сходные слова из китайского даосского трактата Дао дэ цзин: «Если вы богатеете и возвысились, то от этого наполняетесь гордостью и этим обрекаете себя на неминуемое падение. Когда все идет хорошо, то мудрый смиряет себя».

Идея следования мере в этике эллинов выразилась в принципе мировых весов, мировой Справедливости — Дике, карающей престоупающих меру и дающей всем воздаяние. Дике — закон Мировой Справедливости и персонифицирующая его богиня. С точки зрения эллинов, все сущее взаимосвязано, целесообразно, справедливо, соразмерно (хотя эта взаимная связь и справедливость может быть непонятна человеку и казаться ему жестокой). Справедливость проявляется и в «познании через страдание» (как в случаях с Эдипом или Крезом), и в возмездии (если не в этой жизни, то в загробной).

Эсхил в своих трагедиях осуждает все крайности — например, и деспотизм, и безвластие — и утверждает, что бог дает человеку страдания для самопознания и самосовершенствования, через что в конце концов торжествует мировая справедливость. Нарушение равновесия, уход от первоначальной гармонии неизбежно вызывает возвратную реакцию, все примиряющую. По Гераклиту, мир, подобно огню, то сгорает, то снова возрождается, но весы мироздания вновь и вновь уравновешиваются. Все трагедии Эсхила, начинающиеся с какого-то преступления и проклятия, выхода за рамки меры, завершаются примирением противоположностей и восстановлением нарушенной гармонии. В трагедии «Персы» сталкиваются между собой, а затем примиряются, осознав свои пределы, Восток (Персия) и Запад (Эллада). В трагедии о Прометее сталкиваются титан Прометей (носитель хаоса

и богоборческого начала) и боги Олимпа (выразители порядка) и после борьбы и страдания примиряются между собой.

В трилогии «Орестея», начавшейся с проклятия рода Атридов и череды убийств, сталкивается отцовское и материнское право, кровная месть и законы полиса, старые и новые боги, но в итоге и здесь наступает примирение. Через дисгармонию гармония преумножается, через страдание люди приходят к очищению души от скверны и к новому знанию. Весы мира, качнувшись, вновь и вновь успокаиваются.

Понятие Справедливости у эллинов неразрывно с понятием о мере. Справедливость означает среди равных — равенство, а среди неравных — готовность каждого занять свое место в миропорядке.

Мера играла огромную роль и в эллинской политике. Так, в Элладе не только ни один человек не мог слишком сильно возвыситься над другими, но и ни один полис не мог подчинить себе другие, добившись прочного преобладания. Вся история Эллады — те же весы, порой раскачивающиеся, но рано или поздно успокаивающиеся. Расцвет Эллады приходится на эпоху равновесия политических сил: демократов и аристократов, Афин и Спарты, дорийцев и ионийцев. Но стоило отдельным полисам (Афинам, Спарте или Фивам) усилиться сверх меры — и чашка весов шла вниз, вплоть до крушения эллинской свободы и завоевания всех полисов Македонией. Принцип «золотой середины» пронизывал и политическую мысль эллинов. Так, по мнению Платона и Аристотеля, наилучшим является не слишком маленький, но и не слишком обширный полис (насчитывающий около пяти тысяч свободных граждан) с сильным средним сословием и небольшими «крайностями» в виде бедноты и богачей. Иначе полис становился бесформенным, неустойчивым, беззащитным.

Ярчайшим проявлением принципа меры в афинской политике был обычай остракизма (от названия черепка «остракон», на котором писали имена при голосовании в народном собрании). Наиболее уважаемые и влиятельные граждане отправлялись в почетную ссылку сроком на десять лет с последующим

возвращением на родину и восстановлением в правах. Этот обычай был установлен для борьбы с наиболее амбициозными (а значит, опасными для демократии) деятелями, став одновременно мощным орудием в руках враждующих группировок, стремящихся устранить соперников и без помех проводить свою политику, и, вместе с тем, выражением равновесия, изгоняющим из полиса все чрезмерное и чересчур выдающееся. По словам современного российского исследователя А.Ю. Согомонова, «в большинстве известных нам случаев мотивы ostracism выходили далеко за пределы чистой политики». По свидетельству великого греческого историка Плутарха, «так афиняне обыкновенно поступали со всеми, могущество которых они считали тягостным для себя и не совместимым с демократическим равенством. Ostracism был не наказанием, а средством утишить и уменьшить зависть, которая радуется унижению выдающихся людей и, так сказать, дыша враждой к ним, подвергает их этому бесчестью». Не было, пожалуй, почти ни одного крупного деятеля афинской политики (кроме Перикла), который избежал бы ostracism. Фемистокла изгнали за честолюбие и эгоизм, а его оппонента Аристид — за честность, умеренность и самоотверженность. Как отмечал Плутарх, «ostracism не был наказанием за какой-нибудь низкий поступок; благопристойности ради он назывался “усмирением и обузданием чрезмерного могущества”, но по сути дела оказывался средством утишить ненависть, и средством довольно мягкосердечным: чувство недоброжелательства находило себе выход не в чем-либо непоправимом, но лишь в десятилетнем изгнании того, кто это чувство вызвал». Однажды, когда при ostracism в народном собрании подписывали черепки, один неграмотный земледелец попросил Аристид подписать черепок, написав имя Аристид. Тот удивился и спросил, чем же его обидел Аристид, на что селянин ответил, что даже не знает этого человека, однако ему надоело слышать на каждом шагу «Справедливый Аристид». Аристид, не сказав ничего, написал на черепке свое имя.

Всякий человек, выделяющийся в ту или иную сторону, вызывал негативную реакцию афинского полиса. Всего за полтора века своей истории, подвергнув ostracism политиков Мильтиада, Кимона, Фемистокла и Аристиды, афиняне судили великого скульптора Фидия и философов Анаксагора, Протагора, Сократа и Аристотеля. Знатность, богатство, чрезмерное дарование вызывали в афинском демосе неприязнь и стремление восстановить равновесие, указать зарвавшемуся «на его место». По замечанию Плутарха, «ostracism никогда не применялся к беднякам, но лишь к людям знатым и могущественным, чья сила была ненавистна их согражданам». Доносчики-сикофанты преследовали знатных и выдающихся людей, вымогая у них деньги и угрожая в противном случае возбудить против них судебные процессы, поскольку, «многим рядовым гражданам не давали покоя счастливая жизнь и влияние этих людей». Таким образом, взяв на себя божественную функцию (следить за равновесием в обществе), афинский полис через ostracism воздавал своего рода дань уважения и вознаграждал величие своих наиболее замечательных сограждан. В этой связи необычайно важным кажется тот многозначительный факт, что, когда ostracism был подвергнут негодяй и проходимец политик-демагог Гипербол, народ заявил, что тот не был достоин такой высокой «честь» («не для таких людей был ostracism введен») и отменил обычай ostracism, отныне дискредитированный недостойным человеком.

Если принципы мерности, равновесия и соразмерности пронизывали всю жизнь, быт, искусство, политику и мифологию эллинов, то нет ничего удивительного в том, что свое теоретическое завершение они нашли в учении о числе, разработанном эллинскими философами, мистиками и математиками. Как свидетельствует Аристотель, по мнению пифагорейцев, «элементы чисел суть элементы всего существующего /.../ все мироздание есть гармония и число». Пифагор провозглашал: «Числу все вещи подобны». Числа — символы, несущие в себе священные смыслы, шифры божественного в мире, а математика — ключ к тайнам мироздания. Космос эллинов —

это космос математический, созданный по законам чисел и числовой гармонии. Существуют священные числа (1, 10), священные фигуры и тела (круг, шар) и священная форма движения (круговая). И астрономия, и музыка, и этика, и физика, и медицина математичны. Посредством числа множество соединяется в единство, материя оформляется, беспредельное определяется. Математика не применима к движущемуся, ибо она постигает лишь божественное, совершенное и вечное — становящееся же от нее ускользает. (В этом отношении Новое время в лице Галилея и Ньютона, смешав механику и математику, совершило революционный переворот в науке).

Размышляя о принципе меры в античной культуре, современный российский исследователь античности Д.В. Никулин пишет: «Таким принципом различения, то есть видения изначального и подлинного образа, выступает число. Число понимается и принимается античными мыслителями как первая сущность, определяющая все многообразные внутрикосмические связи мира, основанного на мере и числе, соразмерного (симметричного) и гармоничного».

Говоря об эллинском понимании числа, можно вспомнить строки русского поэта Николая Гумилёва:

«А для низкой жизни были числа
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умное число передаёт».

Теано, последовательница Пифагора, поясняет: «Все возникает не из числа, а согласно числу, так как в числе — первый порядок, по причастности к которому и в счислимых вещах устанавливается нечто первое, второе и так далее». Число оформляет, определяет мир, внося предел в мироздание и в мысль, позволяя все различать и ограничивать. Число, по мнению эллинов, не есть механическая сумма единиц, но органическое единство и целостность, о-пределенное, о-формленное множество, взятое как нечто единое. Поэтому, не изучив

математики, нельзя постигать ни философские, ни божественные истины. Математика очищает душу от всего ложного, лишнего и обманчивого и подготавливает ее к созерцанию подлинного бытия. Вот почему слова «Не геометр да не войдет!» были написаны над входом в философскую школу Платона — Академию в Афинах.

Хотя математика активно применялась эллинами и в архитектуре, при строительстве храмов, и в скульптуре, при расчете пропорций идеального тела, и в астрономии, однако наиболее «математическим» (а потому и гармоничным) из всех искусств эллины считали музыку, в которой (как открыл Пифагор) музыкальные интервалы и созвучия подчиняются математическим законам. Сам бог Аполлон изображался с кифарой в руках. По мнению пифагорейцев, занятия музыкой (наряду с упражнениями в математике и астрономии) очищали и врачевали душу от зла, подготавливали ее к постижению божественных истин.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР ОБ ЭЛЛИНСКОМ ХРАМЕ

Немецкий философ XX века Мартин Хайдеггер в своей работе «Исток художественного творения» писал:

«Творение зодчества, греческий храм, ничего не отображает. Он просто стоит в долине, изрезанной оврагами и ущельями. Он заключает в себе облик бога и, замыкая его в своей затворенности, допускает, чтобы облик бога через открытую колоннаду выступал в священную округу храма. Посредством храма бог пребывает в храме. И это пребывание бога само по себе есть эта простирающаяся и замыкающаяся в своих пределах священная округа. Храм и округа храма не теряются в неопределенности очертаний. Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы для человеческого племени. Владычествующий простор этих разверстых связей есть мир народа в его историческом совершении. Из

этих просторов, в этих просторах народ впервые возвращается к самому себе, дабы исполнить свое предназначение. Стоя на своем месте, творение зодчества покоится на каменном основании скалы. И это спокойное возлежание храма почерпает из глубины скалы ее неуклюжую и ни к чему не испытывающую напора зиждительность. Стоя на своем месте, творение зодчества выстаивает перед бурей, проносащейся над ним и обрушивающейся на него, и тем самым являет бурю подвластной себе. Камни, блещущие и сверкающие, кажется, только по милости солнца, впервые выявляют свет дня, и широту небес, и мрак ночи. Прочное и недвижимое, вздымающееся ввысь здание зримыми делает незримые воздушные пространства. Непокколебленность творения сшибается с волнением прибоя, и в неприступном покое храма является на свет неистовство морской стихии. Дерево и трава, орел и бык, змея и цикада — все они сначала входят в свой, отличный от других устойчивый облик и тогда являются на свет тем, что они суть.»

«ЗАВИСТЬ БОГОВ»

Важным аспектом проблемы гармонии и соразмерности в культуре эллинов является так называемая «зависть богов». Соперничество существует между людьми, между людьми и богами (вспомним богоборцев или тех, кто, подобно Арахне или Марсию, вызывал богов на состязание) и между самими богами (спор богинь Афродиты, Афины и Геры о том, кто прекрасней, разрешил троянский царевич Парис). Воплощением людской гордыни, навлекшей на себя кару и зависть богов, была царица Ниоба — она родила двенадцать прекрасных детей, которых убили Артемида и Аполлон. Так счастливейшая из смертных стала несчастнейшей и превратилась в символ страдания.

По убеждению эллинов, боги «завидуют» чрезмерным людским успехам, видя в них попытку начать с ними «конкурировать». Не стоит чересчур хвастаться или хвалить другого, чтобы не «сглазить» — такое знакомо и нашей культуре. «Зависть

богов» ярко описана в поэмах Гомера, стихах Пиндара, «Истории» Геродота. В «Илиаде» боги ревниво следят за своими прерогативами, и даже бесстрашный до безумия герой Диомед признается: «Нет, с богами блаженными я не желаю сражаться!» Боги ревнуют к людской славе, удаче, богатству, благополучию. Нимфа Калипсо в «Одиссее» горестно восклицает: «Боги ревнивые, сколь вы безжалостно к нам непреклонны!»

В эпоху архаики зависть начинает приписываться не конкретному, персонифицированному богу, но богам вообще — некоей анонимной абстрактной божественной силе. На смену зависти Афины к Арахне и Аполлона к Марсию приходит анонимная «зависть богов» как воплощение и проявление высшей мировой справедливости. Любимой темой поэтов в эту эпоху становится описание богатого и могущественного человека, над которым тяготеет злой рок. Поэт Пиндар провозглашает:

Да не тронет зависть небожителей
Радостей повседневья,
За которым вслед
Мирным шагом я шагаю в старость и в смерть.

Призывая человека к подвигам и состязаниям, Пиндар, однако, отмечает тот предел, за который смертный не должен дерзать преступать:

Людская сила метится божеством.
Два лишь блага взметаю пух цветущего обилия —
Хорошее дело и добрая молва.
Если выпали они тебе на долю —
Не рвись быть Зевсом: у тебя есть все.
Смертному — смертное!

Человеку не дано стать богом, а приобщение к божественному уделу смертельно опасно для него, ибо навлекает на его голову «зависть богов», нарушая людскую меру.

В трагедиях Эсхила «зависть богов» проявляется как отмение человеку за нарушение справедливости и гармонии. Так, в трагедии «Агамемнон» мы читаем следующее:

И тот, кто счастья не по заслугам
Вкусил однажды, — повержен в прах,
Унижен, сломлен, подавлен, смят.
Безвестность жалкая — вот удел
Того, кто славы чрезмерный груз
Поднять отважился высоко.

Эта мысль напоминает нам пушкинскую сказку о рыбаке и его старухе, потребовавших у золотой рыбки чересчур много и в итоге оказавшихся у разбитого корыта. Боги все уравнивают, «зависть богов» повергает в прах все чрезмерное, выдающееся над положенным уровнем, выходящее за свои пределы. Трагик Софокл развивает эту мысль, полагая, что в человеческой жизни неустойчивое равновесие нарушается и боги ведут людей к жертвам и страданиям. В трагедии Софокла «Аякс» говорится:

Любой из смертных может в день единый
Упасть и вновь подняться. Мил богам
Благочестивый, гордый — ненавистен.

Геродот, чья «История» наполнена примерами зависти богов, в частности, приводит следующее письмо египетского фараона Амасиса его другу тирану Самоса Поликрату: «Приятно узнать, что друг наш и гостеприимец счастлив. Но все же твои великие успехи не радуют меня, так как я знаю, сколь ревниво божество. Поэтому я желал бы, чтобы и у меня самого, и моих друзей одно удавалось, а другое нет, чтобы лучше на своем веку мне попеременно сопутствовали успехи и неудачи, чем быть счастливым всегда. Ведь мне не пришлось слышать еще ни об одном человеке, кому бы все удавалось, а в конце концов он не кончил бы плохо». Не стал,

разумеется, исключением из этого правила и счастливчик Поликрат, погибший мучительной и позорной смертью.

По мнению эллинов, удача делает человека высокомерным, самодовольным и гордым (а значит, — виноватым), нарушает мировое равновесие и порождает «зависть божества» как проявление божественной справедливости и возмездия, основу отношений божественного и человеческого. В уста афинского мудреца Солона Геродот вкладывает следующее изречение: «Ведь уже многим божество давало блаженство, а затем окончательно их погубило». Таково фундаментальное убеждение эллинов, на котором основывается их представление о космической, а заодно и социальной и нравственной справедливости. Боги обозначают границы доступного человеку, и никому никогда не позволяют их перейти. Герой мифов Беллерофонт дерзко пытался взлететь на Олимп на крылатом коне Пегасе, за что был низвержен Зевсом. Человеку, как полагали эллины, открыт широкий простор для творчества и деятельности. Но богом ему стать все же не дано. Самая попытка к этому неизбежно ведет к крушению. По словам Э. Доддса, «боги противятся любому успеху, любому счастью, которые могут хотя бы на миг возвысить наше бренное существование над статусом смертных существ и, таким образом, позволить нам вторгнуться в сферу их безраздельного господства».

У историка Фукидида рассказывается о том, как афинский стратег Никий, пытаясь утешить воинов после череды поражений, прибегает к поразительному для нас (но не для эллинов) аргументу, говоря: «И у нас есть основание надеяться, что божество отныне будет милостивее, так как теперь мы заслуживаем скорее сострадания, нежели зависти богов». Иными словами, мы неудачники, а поэтому нас ждет удача!

Злой насмешник-комедиограф Аристофан по-своему представил тему «зависти богов», высмеяв ее в комедии «Плутос», в которой бог богатства объясняет свою слепоту так:

Зевс ослепил меня, всем вам завидуя.
Ребенком я однажды пригрозил ему,

Что посещать я стану только праведных,
Разумных, честных: он и ослепил меня,
Чтоб никого из них я различать не мог,
Настолько людям честным он завидует!

Это, конечно, отчасти насмешка комедиографа, отчасти выражение скептического отношения к богам и мировой справедливости, охватившего многих в конце V века до н.э.

Своеобразным развитием «зависти богов», но уже в более светском и земном обличье, стал принятый в Афинах обычай ostracism. Как тут не вспомнить римское изречение: «Глас народа — глас божий»! По верному наблюдению А.Ю. Согомонова, «поразительно, насколько рассмотренная на примере ostracism модель чувства зависти напоминает “зависть богов”. В самом деле, и тут и там мы сталкиваемся с установленными границами норм поведения, нарушение которых строго карается. И если в концепции “зависти богов” Зевс выступает в качестве гаранта социальной и нравственной справедливости, то в эпоху расцвета демократии непререкаемым гарантом становится демос, а воля народа обретает ореол божественности. Иными словами, ostracism, повторяя “зависть богов”, но уже в десакрализованной форме, выступает как средство проявления зависти и, следовательно, как тип социального поведения. В древности именно афинская демократия предоставляла наибольшие возможности для раскрытия всех способностей личности, но при этом оказывалась завистливой по отношению к тем, кто добился большего, подобно тому как “божество, позволив человеку вкусить сладости жизни, оказывается при этом завистливым” (Геродот)». Как в «зависти богов» причудливо сочеталась персонифицированная зависть конкретных божеств к людям с проявлением абстрактной справедливости и равновесия, так и в ostracism соединялись вместе раскрепощаемая зависть конкретных афинян к их выдающимся согражданам с проявлением универсального принципа равенства и равновесия.

Важно отметить, что принцип равновесия между божественным и человеческим работал в обе стороны и в качестве своей оборотной стороны имел «долг» богов перед их жертвами. Если чрезмерная удача человека ведет его к катастрофе, то чрезмерные посланные богами страдания, напротив, делают богов «должниками» страдальца, а самого его ведут к святости и блаженству. По словам выдающегося специалиста по истории античной культуры Ф.Ф. Зелинского, послав человеку страдание, «боги стали его должниками, и дарованная ими благодать — лишь уплата этого долга». Хюбрис, «неумеренность» навлекает на человека «зависть богов» и скверну, а через страдания человек обретает милость богов и благодать. Так, несчастный Эдип, пройдя через крушение своего самодовольства, самоослепление и добровольное изгнание, из «отверженного» превратился в «святого», и в трагедии Софокла «Эдип в Колоне» он говорит жителям Колона:

Я освящен и просветлен страданием
И счастлив будет мой приход для вас.

Возмездие и равновесие мировых весов предвещает не только угрозу для счастливых, но и утешение для страждущих и отчаявшихся. В той же трагедии Эдип обменивается со своей дочерью Исменой следующими репликами:

Эдип: Теперь я муж, когда ничем я стал!
Исмена: Теперь поднять тебя решили боги,
А раньше гнев их в гибель влек тебя.
Эдип: Младым низвергли — старцем поднимают!

Власть, как и богатство, манит и губит людей — в этом эллины едины с другими народами, у которых также существовали многочисленные легенды о проклятых сокровищах, приносящих беду (например, «золото Рейна» в германском эпосе, губящее своего обладателя). У эллинов золотое ожерелье, бывшее предметом алчного вожделения, погубило многих

героев в битве под Фивами, золотое руно привело аргонавтов к страданиям и жертвам, подобно тому как жажда власти над Фивами привела сыновей Эдипа, Этеокла и Полиника, к братоубийственному кровопролитию и отцовскому проклятию.

В библейской «Книге Иова» поставлена мучительнейшая проблема — об ответственности всеблагого Бога за царящее в мире зло и страдания человека. Эта же тема мучила эллинов не меньше, чем иудеев. В истории с Эдипом мы узнаем, что боги виновны — они обрекли Эдипа на отцеубийство, на кровосмесительный брак с матерью и на изгнание из города. Впрочем, доля вины лежала и на самом самоуверенном, гордом, заносчивом и не в меру удачливом Эдипе. Но вот ситуация меняется — Эдип терпит крах, страдает, ослепляет себя, осознает свое ничтожество, искупляя свою вину. Теперь уже боги — «должники» несчастного Эдипа, и они даруют Эдипу-старцу благодать. Если долг богов перед смертными приносит последним святость и сверхъестественные способности, то долг смертных перед богами (хюбрис, заносчивость), порождая «зависть богов», ведет к скверне и каре. Такова важная сторона центральной для эллинской культуры темы соразмерности и гармонии во всем. По словам Ф.Ф. Зелинского, «везде правосудие, везде равновесие; можно слепо довериться руке божества — если она незаслуженно повергнет тебя, она еще выше тебя поднимет».

Глава 8. «Сотри случайные черты...»

Знаменитые слова поэта Александра Блока:

Сотри случайные черты
И ты увидишь: мир прекрасен

как нельзя более точно и емко передают эллинское представление о красоте и истине. Реальность идеальна, а идеальное реально. Все, что кажется несовершенным, — обманчиво, поверхностно, не вполне реально, поскольку в основе своей бытие совпадает с истиной, благом и красотой.

Эллинская культура не знала столь привычного для нас (и порожденного христианством) абсолютного противопоставления: посюстороннего и потустороннего, земного и небесного, реального и идеального, творения и творца, символа и того, что символ выражает. Греческие боги были одновременно и обителями Олимпа, и участниками земных событий, и олицетворением стихий природы, и самими этими стихиями (дождем, огнем, вином, лесом, океаном). Человек-микрокосм не символ мира-макрокосма, но нечто, ему глубочайшим образом подобное, сопричастное, являющееся другим проявлением того же мира, в котором, как в капле воды, видно все море. (Ведь

капля не просто «символ» моря, но и его часть, само это море.) «Эйдосы» Платона есть не противоположности вещей, а лишь те же самые вещи, очищенные от всего лишнего и случайного, видимые («эйдос» по-гречески — «видимый»). Неоплатоники, пожалуй, наиболее далеко из всех эллинов ушедшие в противопоставлении совершенного и всеобъемлющего Единого (Бога) и низменного, погрязшего в несовершенстве мира, однако, не разрывают их пропастью, но сравнивают Бога с Солнцем, а мир — с лучами этого Солнца, истечением из него (зла нет как такового, есть лишь умаление и рассеивание добра). Небесный свод был для эллинов образом вечности, зримым воплощением совершенства. Однако разве небо — это лишь метафора, образ, символ? Это одновременно и нечто предельно реальное, конкретное, прекрасное — зримая красота. Совершенство и есть бытие, несовершенство же — удаление от бытия, его умаление (но и его проявление, следствие). А значит, несовершенства, небытия нет, а есть лишь бытие. Степень совершенства чего-либо совпадает со степенью его реальности.

В таком мире задача человека — удалить лишнее, случайное, избежать суеты, вслушиваться и всматриваться, стремясь постичь истину и со-ответствовать ей. Человек может помочь истине раскрыться, высказаться, вписав храм в ландшафт или создавая стихи (которые на самом деле где-то были всегда, как все настоящее), выражающие ритмы и глубинную речь-Логос мироздания. Человеческая активность должна быть не произволом и своеволием, не знающим меры, но со-участием в истинном бытии. Для эллина истина не столько в человеке, сколько через него, она не над миром, а в самом мире, и идеал — это подлинная реальность, только ясно увиденная и очищенная от всего лишнего и случайного. Трагик Софокл говорил, что он, Софокл, «изображает людей, какими они должны быть», а трагик Еврипид «изображает людей, такими, какими они являются». Следует это высказывание понимать не так, что Еврипид был «реалистом», а Софокл «идеализировал» людей, но, напротив, так, что Еврипид рисовал людей несовершенных, случайных, не вполне «человечных», людей

в их поверхностных проявлениях, тогда как Софокл изображал вечное, сущностное, подлинное, реальное в людях. То же относится и к эллинскому искусству, стремящемуся воплотить идеальные образы, «стерев случайные черты», то есть помочь высказаться истине, бытию и благу. Не случайно мы и сейчас человека, способного без помех постигать суть вещей, так и называем — ясновидящим.

Греческое слово «алетейя» («истина») дословно переводится как «нескрытое». Истина близко, но глубоко, она доступна, но неисчерпаема. Для ее постижения необходима концентрация, сосредоточение, отсутствие помех, суеты, умение уйти от случайного. Является истина каждому по-разному, но она одна; никто не может ее ухватить в одиночку, целиком и до конца, но все к ней причастны. Глубочайшим ощущением, интуитивно пронизывающим всю культуру Эллады, было чувство присутствия божественной истины в мире — истины, не подавляющей человека, но восхищающей и вдохновляющей его. Истины, оставляющей место для любования, познания, удивления. Наконец, истины, всегда неисчерпаемой и многоликой. Это понимание человеком своей ограниченности и бездонности истины делало эллинов благоразумно скромными и умеренными (мера — высшая добродетель), а также обрекало их на необходимость диалога, поскольку к истине причастны все, всем она является по-разному и необходимо через многообразие ликов искать ее единство. Так эллинам удавалось избегать и догматической «эзотеричности» (при которой «вся истина» является раз и навсегда застывшим достоянием касты избранных), и ее вульгаризации (когда истина представляется чем-то плоским и банальным). Чувство присутствующей в мире тайны не подавляло эллина, а побуждало к познанию, в то время как ощущение своих границ и пределов позволяло всегда понимать неисчерпаемость познаваемого.

Истинно вовсе не кажущееся, преходящее, сиюминутное, случайное, но покоящееся, вечное, мерцающее сквозь пелену явлений, выражающее ритмы космоса. Красота — воплощение истины в ее телесности, ее зримое выражение.

Глубокое не значит далекое. Универсальное не значит чужое. Истинное не значит безликое. Напротив, в своих размышлениях эллины всегда соединяли вечные вопросы и вопросы «на злобу дня». Так, в трагедиях Эсхила наряду и вместе с грандиозными размышлениями о «весах» мироздания решаются вопросы текущей афинской политической жизни. Например, в трилогии «Орестея» ненавязчиво пропагандируется идея союза Афин с Аргосом, превозносится Ареопаг (совет старейшин) как основа могущества Афин (в это время готовилась реформа, снижающая его значение). То же самое касается философских диалогов Платона или стихов эллинских лириков. Например, поэт Феогнид — аристократ, изгнанный победившими демократами с родины, получил в результате основательный повод пожаловаться на бедственность человеческого удела вообще. На этих примерах видно, что эллинам не было присуще схематическое абстрагирование, разрыв между символом, выражающим что-то, и самим этим «чем-то». Глубина мысли сочеталась в эллинской культуре с наглядностью и конкретностью ее выражения. Неоплатоник Плотин говорил о том, что Бог — Единое — не «где-то» и «что-то», но есть все сущее, и надо предельно просто смотреть на него, не отвлекаясь на лишнее и несущественное: оно ведь есть всегда и везде. Таким образом, истина (несокрытое) не над миром, а в глубине мира, и не «когда-то и где-то», но «здесь», всегда «по эту сторону», постигается через движение в глубь, очищение, всматривание, вслушивание, устранение лишнего и через бескорыстное созерцание.

Плотин: «Если ты добился того, что можешь плыть с ним в одном потоке, или, еще лучше, если ты растворился во Всем, ты ничего больше не будешь искать. Но если, слабея, ты отделишься от Всего, чтобы устремиться к чему-то иному, и упадешь вниз, ты не будешь больше видеть, что Оно здесь, потому что будешь смотреть в другом направлении. Но если ты не ищешь ничего иного, как узнаешь ты о Его присутствии? Дело в том, что ты соединился со Всем и не остановился на какой-либо

черте его; дело в том, что ты уже не говоришь больше: до этих пределов — это я. Отбросив “до этих пределов”, ты стал Всем. Ты и раньше им был. Но поскольку что-то присоединилось к тебе в дополнение ко Всему, ты стал меньше, чем Оно, из-за самого этого добавления. Эта прибавка не имеет ничего положительного (действительно, что можно было бы добавить ко Всему?), она абсолютно негативна. Став “кем-то”, перестаешь быть Всем, отрицаешь его. И это продолжается до тех пор, пока не отбросишь такое отрицание. Ты становишься больше, отбрасывая все, что не является Всем: если ты от этого откажешься. Все явится тебе. Но если ты останешься во власти частных, Оно не предстанет перед тобою. Ему не нужно приходить, чтобы присутствовать. Если оно не присутствует, значит, ты удалился от Него. Удалиться не значит покинуть Его, обратившись к чему-то другому, ибо Оно здесь; это значит отвернуться от Него в Его присутствии».

Эллинов всегда интересовала не внешняя оболочка (изменчивая и несовершенная), но сущность. Основой познания у них является зрение — отсюда любовь к зримым, пластичным видам искусства (к архитектуре, живописи и скульптуре). Прекрасное истинно, а истинное прекрасно. Истина выражается в телесных образах, а статуи призваны не точно копировать человека или вещь (как будет потом у римлян, у которых скульптура развилась из ритуальной погребальной маски человека, полностью копирующей умершего), но выражать их суть, задавать образец и идеал. Познание и любование миром для эллинов сливались воедино: знание не мешает любоваться, а любование требует познания. Искусство для эллинов — воспроизведение прекрасного, воплощение в бронзе, гипсе или мраморе меры, порядка и гармонии. Человек подражает в своем творчестве божественному творчеству, подобно тому как в своей жизни он ориентируется на небесные образцы упорядоченности и совершенства. Бытие неотделимо от истины, блага и красоты.

Ваяя статуи, скульпторы стремились не к сходству копии с оригиналом, но к воплощению идеала, который реальнее, чем точное воспроизведение всех случайных и несовершенных черт оригинала. Такова реальность мифа, содержащего в себе истину и объясняющего происхождение того или иного явления, а значит, дающего ключ к нему. Таковы эллинские боги — «концентрированные», идеализированные, доведенные до совершенства-завершенности люди, очищенные от всех человеческих несовершенств-незавершенностей. Таковы эйдосы — сущность, «концентрация» и прообразы вещей. Искусство у эллинов было призвано подражать законам бытия и показывать не кажущееся-преходящее, но сущность вещей, их подлинное бытие, очищенное от излишнего и случайного. Создавая статуи совершенных людей и богов, эллины выражали таким образом реальное — не в смысле того, что всем «видимо», а в высшем — как реальность идеального, не «тени» реальности, но саму реальность. Ведь, по мнению Гераклита Эфесского, «глаза и уши — плохие свидетели, если душа у человека варварская». При этом все же, по мнению философа и мага Эмпедокла, «глаза — более точные свидетели, чем уши». Пластичность, наглядность, целостность и обозримость — постоянные установки эллинской культуры, идет ли речь о восприятии космоса или о строительстве храма. Однако, по словам М.А. Барга, «наглядное означало не только доступное, схватываемое глазом, но и охватываемую мысленным взором суть вещей. Хотя греки мало тревожились вопросом о бесконечности и потустороннем, тем не менее в строго ограниченном и единичном их привлекало прежде всего общее и истинное. Именно это обстоятельство позволяет рассматривать греческое видение мира и человека (и в целом греческую культуру) как моделирующее. Иными словами, в моделировании объекта был найден способ вычленения универсальной сущности мира, скрытой за многообразием эмпирической действительности». С этим высказыванием трудно не согласиться, но с одной оговоркой: «модели» в этом моделирующем мышлении создает не человек — они присутствуют в мире изначально

как «несокрытое», а человек лишь своим взором — художника, мистика, философа и ученого сбрасывает с этой «модели» все лишнее, все наносное. «Общее» для эллинов означает не сухую и схематичную абстракцию, порожденную человеческим рассудком, но нечто изначально сущее, конкретное, образное и прекрасное. И наоборот, единичное для эллинов, в отличие от современного человека, воспринималось не как нечто вполне реальное, но как раздробление, искажение и отпадение от общего. По словам того же М.А. Барга, «образ человека передается в единичном — только в приближении к модели, то есть как нечто более общее, человеческое, свойственное модели и превосходящее ее. В этом секрет одновременной естественности и обобщенности в изображении античного человека». Универсальное для эллинов не значит «абстрактное», а идеальное не значит «нереальное». Напротив, истина каждой вещи, доля бытия в ней, через которую только она и есть, и является именно тем, что она есть, — это идеальное и универсальное в ней, а вовсе не случайное и ненужное.

Яркой иллюстрацией вышесказанного является то, что Аристотель, противопоставляя в своем трактате «Поэтика» поэзию и историю, утверждал: поэзия — более философская, более возвышенная и более универсальная область знания, чем история. Ибо поэзия интересуется вечным, универсальным, тем, что может и должно происходить, тогда как история интересуется лишь частным, временным, случайным и тем, что уже произошло. Истинность поэтического вымысла (то есть его причастность к бытию и идеалу) познавательного бесконечно выше и ценнее достоверности исторического факта. История (подобно Еврипиду) изображает лишь кажущееся и являющееся (копии и слепки с реальности, из которых еще только предстоит извлечь сущность). Тогда как поэзия (подобно Софоклу) выражает непосредственно сущность, идеал, совершенство и бытие, то, что есть, а не то, что кажется. По мнению Аристотеля, сущность трагедии — не в «подражании» обыденному, но в концентрированном и обнаженном показе истины, в выражении того, что в обыденности наблюдается, но в более слабом,

разреженном, рассеянном и замутненном виде. В поэзии (и, в частности, в трагедии), по Аристотелю, выделено и акцентировано существенное и вечное, а в истории описывается все подряд, в том числе и случайное, несущественное, все, что просто фактически случилось (хотя понятно, что многое случилось случайно, а могло быть и иначе, — что замутняет и затемняет истину). Весьма показательно и то, что в Афинах классического периода любимым и образцовым поэтом-трагиком считался именно Софокл, которому отдавалось предпочтение перед Еврипидом.

При таком взгляде на мироздание и истину мысль эллинов двигалась не вдаль, во времени и пространстве, не вширь (за пределы обозримого и конечного — полиса, ойкумены, космоса), как это будет в эпоху Нового времени, а вглубь, по ту сторону кажущегося — к истине. И там, в этом движении вглубь, снимая пласт за пластом и покров за покровом с бытия, эллины обретали бесконечность и неисчерпаемость смыслов и истин, наталкиваясь на ограниченность своего познания и на бездонность мира и человеческой души.

Когда философа Сократа, прочитавшего книгу Гераклита Эфесского, спросили, что он думает о прочитанном, Сократ ответил: «То, что я понял в этой книге — прекрасно. А то, что я не понял в ней, — еще прекраснее». Эти слова не являются просто остроумной шуткой. Они выражают глубочайшее убеждение эллинов в том, что, как бы глубоко ни проник человек в своем познании истины, самое важное — еще глубже, за горизонтом, маячит, намекает на свое присутствие, но не дается в руки.

В эллинской культуре было принято противопоставлять «доксу» (мнение) и «эпистему» (знание). «Докса»-мнение опирается на излишнее доверие к чувствам и мнению толпы, полагается на обыденный опыт, «здоровый смысл» и ведет человека в мир иллюзий, мир познания кажущегося, поверхностного, становящегося, нереального и множественного. Напротив, «эпистема»-знание опирается на умозрение, критически относится к чувственному опыту, не боится сомневаться в общепринятых истинах и говорит человеку о реальном бытии, истине, красоте

и благе. «Только мнение — удел всех», — говорил философ Ксенофан из Коллофона и полагал, что «для того, чтобы понять Бога, надо самому быть Богом; для того, чтобы понять мудреца, надо самому быть мудрецом». С ним соглашался Гераклит, заявлявший, что большинство людей наяву спит, и для него мнение одного важнее мнения тысячи, если этот один — лучший.

Для эллинской культуры характерен образ мудреца, который лишился зрения ради того, чтобы обрести зрение внутреннее, истинное. (Здесь, между прочим, присутствует и эллинская идея «весов», равновесия: чтобы что-то получить, что-то обрести, надо чем-то пожертвовать). Слепота физическая — символ душевной зрячести. Чтобы приобщиться к божественной истине, следует отвратиться от призрачного мира становления, возродившись для знания, «умереть» для мира «мнения», ослепнуть физически, чтобы прозреть духовно. (Можно вспомнить аналогичные образы из других культур, например, скандинавского бога Одина, который отдал один глаз, чтобы обрести мудрость). Слеп великий Гомер, автор эпических поэм, а в «Одиссее» описан слепой поэт Демодок, заплативший за поэтическое вдохновение своим физическим зрением. Слеп мифический прорицатель Тиресий, предсказывающий эллинам судьбу. Несчастный Эдип, ослепив себя, обретает праведность, святость и пророческий дар. Наконец, по легенде, философ Демокрит (именовавший «путь мнения (доксу)» «темным познанием», а «путь истины (эпистему)» «светлым познанием») выжиг себе глаза солнечным лучом, чтобы они не мешали ему видеть мироздание. Платоновские «эйдосы» значат «видимое» — но видимое специфическим, «умным», «эйдетическим» зрением, глазами души.

«Мнению» является неистинное, кажущееся, преходящее, множественное, искаженное, несовершенное. Следующим же по пути «знания» и «истины» становится зримо сущее, единое, вечное, гармоничное, бессмертное, совершенное, божественное. Логос-Закон мира (Гераклит), Бытие (Парменид), атомы (Демокрит), эйдосы (Платон и Аристотель) — все это

невозможно постичь чувствами, но лишь разум способен познать это. По словам Платона: «нельзя говорить о знании /.../, если все вещи меняются и ничто не остается на месте». Об изменчивом и становящемся можно говорить лишь приблизительно и предположительно — в форме мнения. Знание-эпистема относится, по словам Аристотеля, лишь к истине и бытию, к тому, что «иначе быть не может», что обладает высшей, абсолютной степенью конкретности, реальности, всеобщности, постоянства и достоверности. Знание направлено на вечное бытие, а не на становящееся, и оно — ключ ко всему становящемуся и множественному. Истина-алетейя, познаваемая на пути знания-эпистемы, не создается человеком, она есть абсолютная и незыблемая данность, перед лицом которой ложь бессильна. В трагедии Софокла «Антигона» гордо провозглашается: «Надежно ведь лишь истина стоит».

Мыслимо лишь нечто постоянное, нетекучее, неизменное, самотождественное (на этом, кстати, основываются сформулированные Аристотелем законы логики — науки о правильном мышлении). Человеческий разум, приобщенный к мировому разуму, являющийся частью мировой Речи-Логоса, сверхсубъективен, универсален, способен видеть истину. Человеческая мысль призвана показывать, раскрывать то, что есть само по себе, подлинно есть, что гармонично установлено (не человеком, а космосом) и чему человек причастен. По убеждению эллинов, подобно тому, как на Олимпийских играх побеждает не столько сам атлет, сколько бог, давший ему силу и удачу, точно так же поэт черпает свое вдохновение у Муз и противостоит как «человек Памяти» людской «молве» и «мнению». Э. Доддс замечал по этому поводу: «Музы были дочерьми Памяти (то есть богини Мнемозины — *П.Р.*). Но я считаю, что то, что восхваляет поэт «Илиады» /.../, не является памятью в строгом смысле слова, — ибо, в противном случае, память была бы всего лишь неполной “молвой” — тогда как действительное видение прошлого компенсирует слабость “молвы”. Эти видения, поднимаясь из неведомых глубин знания, должно быть, воспринимались не иначе, как нечто такое, что вдруг

неожиданно дается, и благодаря этой “данности” заслуживает большее доверие, чем непрочная устная традиция». Поэт, благодаря Музам вспоминающий изначальное (то есть истинное) и воскрешающий миф, бывший для эллинов, подобно эйдосу, образцовой и высшей реальностью, настолько же превосходит историка, всего лишь пересказывающего случившееся, случайное и услышанное от других людей, насколько знание-эпистема мудреца превосходит доксу-мнение и «молву» толпы.

Реальность идеального

Наиболее совершенным и завершенным выражением эллинского ощущения истины как чего-то изначального, благого, прекрасного и бытийного явились размышления философа Платона об «эйдосах» (их еще часто именуют «идеями», но, в силу многозначного употребления этого слова в современном русском языке, мы остановимся на изначальном и более точном их значении). По Платону, эйдосы — это истинное бытие, то, что позволяет миру быть и делает вещи тем, что они есть, а человеку дает возможность что-то знать о вещи. Эйдос не порождение человеческой фантазии или мысли, не абстракция. Наоборот, то, что люди привыкли считать реальностью, — видимое, слышимое, становящееся, изменчивое и множественное — лишь своеобразная проекция эйдосов. В знаменитом мифе Платона о Пещере люди уподобляются узникам, прикованным цепями к своим местам в темном подземелье и смотрящим на стену перед собой. Вечно созерцая тени проносимых за их спинами предметов, люди привыкают считать эти тени самими вещами. И лишь огромное духовное усилие, умение освободиться от гнета обыденных представлений может дать человеку «эйдетическое видение». То, что мы воспринимаем в чувственном опыте, не есть ни бытие, ни небытие. Будучи образами и отблесками эйдосов, эти тени (как и всякие тени) что-то говорят нам о реальности, но говорят искаженно и неполно. Благодаря своей причастности к эйдосам

(вносящим в мир смысл) вещи есть, не исчезают. Но, с другой стороны, они несовершенны, изменчивы, призрачны — в силу своей причастности небытию — материи. Эйдосы выступают одновременно и прообразами (по-гречески «парадигмами») чувственно воспринимаемых вещей, предшествующими им, и их целями, поскольку всякая несовершенная вещь стремится полностью воплотиться, сбыться, достичь цельности и совершенства (в этом смысле можно назвать «эйдос» «идеалом» вещи).

Мир эйдосов — своеобразный «смысловой каркас» чувственно постижимого мира, в нем воедино слиты бытие, благо, истина и красота. Эйдосы всему придают цельность и о-смысленность. Они упорядочивают мир, делают возможными бытие и познание.

Соотношение бытия и небытия, эйдоса и материи хорошо видно на примере человека. По Платону, душа выступает как эйдос человека, то есть то, что движет, оживляет его, правит им и делает его именно вот этим человеком, придавая смысл его существованию. Напротив, тело — воплощение небытия, материи — связывает душу, стремится поработить ее, омрачает познание страстями и иллюзиями. Живущий человек — вопиющее противоречие, единство души и тела, бытия и небытия, совершенства и несовершенства, эйдоса и материи. Когда же человек умирает, его эйдос-душа, освободившись, отправляется на свою родину (в мир эйдосов), а тело возвращается к полному небытию: человек перестает двигаться, жить, быть. Такая же борьба и взаимодействие эйдоса-бытия и материи-небытия характерна и для всех вещей, «теней» мира становления, объясняя как отпущенную им долю совершенства: постоянства, красоты, единства, о-пределенности, так и их несовершенство и обреченность на смерть и разрушение. Платоновские эйдосы не абстрактная выдумка, но абсолютная реальность, увиденная «эйдетическим зрением» (умозрением), очищенная от лишнего и случайного.

Высший из всех эйдосов — эйдос Блага — Платон уподобляет мифу о Пещере и Солнцу. Именно в его свете мы можем все видеть, именно оно дает миру жизнь и возможность быть

всему, что есть, к нему все стремится и тянется, оно исток и цель всего сущего. По словам русского философа С.Н. Трубецкого, для Платона «идеал есть истинная цель бытия, его внутреннее основание, которое делает вещи понятными, мыслимыми и в то же время истинно-сущими — поскольку они ему приобщаются». Благодаря эйдосам мы через единое постигаем многое, через вечное постигаем временное, через неподвижное — становящееся, а через действительное (и идеальное) — случайное и несовершенное.

К эйдетическому учению Платона (в котором нашла свое высшее и концентрированное выражение вся эллинская философия) нас могут подвести античные скульпторы, стремившиеся выразить реальность в предельно обнаженном виде, без всего лишнего — чистую сущность, а также геометрия эллинов — наука, имеющая дело с чистыми формами и стоящая посередине между «миром теней» и «миром эйдосов». Геометрия очищает душу от всего частного и подготавливает ее к созерцанию эйдосов. «Эйдос», как мы помним, не сухая абстракция, но — дословно — нечто видимое, прекрасное, предельно конкретное. Это не «понятие» ученого, а скорее образ, являющийся художнику или писателю и разом сочетающий в себе обобщенность и индивидуальность. Это то, что присутствует изначально, и одновременно то, к чему надо стремиться как к цели. Ведь всякая вещь несовершенна, а значит лишь отчасти есть, отчасти же не есть: то есть не собрана, не завершена, не воплотилась, не реализовалась. Например, мы говорим какому-нибудь гражданину: «Иванов, будь человеком!» Означает ли это, что Иванов не человек? Да нет, он вроде бы и человек, но не до конца, не совсем человек, и не всегда и не во всем человек. Ему (как и всем нам, людям) далеко до полноты человечности, и своим призывом мы побуждаем его приблизиться к ней. Благодаря своей причастности к эйдосу «человечности», все мы существуем, но не в полной мере — вот что, возможно, хотел сказать Платон.

Благодаря наличию круга и нашему знанию о нем мы определяем вещи как более или менее круглые, хотя абсолютно круглого в мире «теней» ничего не найти. Эйдосы оформляют

материю, внося в нее определенность и смысл. Эйдосы связаны с ограниченным местом-«топосом», тогда как материя — с без-граничным пространством-«хорой», эйдосы о-пределяют ее, а материя тяготеет к бес-предельному. Только об эйдосах возможно знание-«эпистема», тогда как материя неуловима и нефиксируема, а в промежуточном мире «теней» возможно лишь мнение-«докса».

Конечно, постичь эйдосы нелегко, а рассказать о них почти невозможно. И неслучайно Платон в своих многочисленных произведениях-диалогах нигде систематически не излагает ничего похожего на «учение об эйдосах», хотя мысль о них пронизывает все его философствование. В одном из своих писем он так объясняет причину отказа от догматического изложения «учения об эйдосах»: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает».

Мысли Платона об эйдосах явились одновременно и теоретической квинтэссенцией важнейших тем эллинской культуры и мирозерцания, и фундаментом всей европейской философии.

«Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт...»

Сердце, сердце! Грозным строем встали беды пред тобой.
Ободришь и встретишь их грудью, и ударим на врагов!
Пусть везде кругом засады — твердо стой, не трепещи.
Победишь — своей победы напоказ не выставляй,
Победят — не огорчайся, запершись в дому, не плачь.
В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.
Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт.

В этом стихотворении Архилоха с острова Парос (VII век до н.э.), написанном на заре эллинской цивилизации, заме-

чительно передано мироощущение эллина — сочетание бодрости, мужества, умеренности, смирения, печали и созерцательности.

Если, например, в китайской религии и мифологии социально-этическая проблематика изначально доминировала над космологической и космогонической, и само мироздание было «социально» и «этично», то в Элладе, наоборот, мифы о природе, о космосе изначально (вплоть до появления орфизма) преобладали и накладывали свой отпечаток на понимание человека и его места в мироздании.

Правда, в героическом эпосе Гомера, по словам А.Ф. Лосева, «мир для человека вовсе не есть предмет для созерцания или переживания, но арена борьбы». Однако это связано, скорее, со спецификой тематики гомеровских поэм: война, подвиги героев, обращенность к аристократии. В целом же человек рассматривался эллинами как органическая часть Вселенной — микрокосм (маленький космос), являющийся частью макрокосма (большого космоса) и слабо выделенный из него. Лишь в эпоху архаики, в связи с ростом индивидуальности и кризисом традиционных ценностей, происходит осмысление специфичности человека, усложнение и обогащение его внутренней жизни и ставится вопрос о его особом положении в космосе. Подобно своим богам-олимпийцам, укрощающим темные стихии мира и символизирующим идеальную человечность, человек теперь смотрит на себя как на важную природную силу, способствующую гармонизации и упорядочиванию мира, его «окультуриванию».

Мирча Элиаде: «На первый взгляд, человек архаического общества бесконечно повторяет один и тот же жест. В действительности же он без усталости завоевывает мир, организовывает его, преобразует природный пейзаж в культурную среду. С помощью модели для подражания, раскрытой космогоническими мифами, человек сам становится творцом. Может казаться, что мифы парализуют инициативу человека, поскольку кажутся незыблемыми, в действительности же они

побуждают человека к творчеству, открывают все новые перспективы его изобретательному уму /.../ Существование модели для подражания нисколько не мешает творческим поискам. Мифическую модель можно применять самыми разными способами».

Космос на протяжении всей античности оставался для человека высшей реальностью и высшим образцом, воплощением вечного закона круговорота и божественной гармонии. Постигая космос, душа видит образ для себя — этика подражает космологии. Человек и полис — часть космоса, значит, этика и политика — часть космологии (хотя и важная, особая часть). Однако в рамках такой общей модели в разные периоды менялись акценты в понимании соотношения человека и космоса. В архаическую эпоху человек — просто часть космоса, личный Логос человека — часть Божественного Логоса, человеческая мысль — часть божественной Речи. В классическую эпоху человек — особая, привилегированная часть космоса, а люди — через общение, диалог, социально-политическую жизнь — способны постигать истину. Аристотель называет человека «политическим животным», подчеркивая этим, что люди социальны по своей природе и не в одиночку, но через полис взаимодействуют с космическими законами. Наконец, в эпоху эллинизма на передний план выходит отдельный, изолированный индивид, выпавший из полисного целого — человек, чья душа, напрямую связанная с миром и Богом, может общаться с ними, минуя общество и государство. Если ранние греческие философы (так называемые «досократики», жившие в VII-V веках до н.э.) рассматривали человека в связи с космосом, то затем, начиная с эпохи классики, уже космос рассматривается в связи с человеком, а поздняя античность порой и вовсе забывала о космологии, целиком сосредотачиваясь на проблемах этики и человеческой души. Для ранних мыслителей во главе угла стоит тема космоса — целостного, упорядоченного мироздания, неотъемлемой частью которого является человек. Поняв мир, его законы и ритмы, можно понять

и человека с его судьбой. Начиная с Сократа (конец V века до н.э.) человек ставится в центр мироздания и превращается в важнейшую тему философии. Боги и управляемый ими мир, как полагали эллины, — лишь большая человеческая община, а полис или индивид — лишь космос, сжавшийся в размерах. Подобно тому как в мифологии мир природы трактуется как община родственников-богов (между стихиями мира существуют генетические, родственные связи), так и в последующей философии эти аналогии были продолжены и развиты. Понятие «материя» (а значит: несовершенство, пассивность, небытие, бесформенность, подчинение) связывалось эллинами с человеческим телом, с рабами, женщинами и варварами, тогда как понятие «эйдос» (а значит: совершенство, активность, верховенство, творчество, осмысленность) ассоциировалось с человеческой душой, свободным гражданином, мужчиной и эллином.

В эпоху расцвета Эллады в V веке до н.э. слова софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей» — становятся «девизом» всей эллинской культуры. Человек воспринимается теперь как центр, олицетворение, воплощение всего сущего. Человеческий облик (а не иные проявления природы) — эстетическая норма для Эллады, преобладающая тема классического искусства. В искусстве выражается победа человека над стихиями природы (но без вражды с ними!), торжество разума над страстями, триумф меры над бесформенностью, чувство силы и соразмерности. По словам Гераклита Эфесского, прекраснейшая обезьяна безобразна в сравнении с уродливейшим человеком, так же, как прекраснейший человек — обезьяна по сравнению с богами. В религии и в философии появляется интерес к происхождению человека и к разгадке тайны его места в мире. Этому вопросу посвящают свои великие трагедии поэты. Орфики учат о двойственной — злой и доброй, титанической и божественной — природе человека, обусловившей конфликт между его божественной душой и презренным телом. А философы Анаксимандр и Демокрит предполагают, что первые люди родились из воды и ила.

Если в эпоху архаики человеческие законы понимались как проявление мирового Закона-Логоса, то в классическую эпоху, напротив, на природу начинают отчасти переносить человеческие и социальные черты. Однако неизблемым остается одно — глубочайшее убеждение эллинов во взаимном соответствии и неразрывном единстве макрокосма и микрокосма, вселенной, полиса и человека. Платон уподобляет человеческую душу Мировой Душе, а три части души человека (разум, волю и вожделение) — трем частям государства. Человек устроен так же целесообразно и иерархически и так же неисчерпаем в своих тайнах, как и космос, частью которого он является. Уже на закате античности великий александрийский математик и астроном Клавдий Птолемей соотнесет отдельные части человеческого тела и их функции со строением вселенной. По Птолемею, Сатурну соответствует правое ухо, мочевой пузырь, кости и флегма, Юпитеру — осязание, легкие, семя и артерии, Марсу — левое ухо, почки и вены, Солнцу — глаза, мозг, сердце, нервы, Венере — обоняние, печень и мышцы, Меркурию — язык и желчь, а Луне — желудок и матка. И наоборот: Гелиос-Солнце — это «око мира». Мир — большой человек, а человек — маленький мир. Низ тела соответствует подземным слоям мироздания и связан, например, с подземным богом-кузнецом Гефестом.

По мнению Прокла, философа-неоплатоника поздней античности с небесными телами связаны не части человеческого тела, но различные проявления духовной жизни. Так, звезды управляют интеллектуальной жизнью, Сатурн — созерцанием и размышлением, Юпитер — социальными и политическими инстинктами, Марс — страстями, Солнце — способностью воспринимать, Венера — желаниями, Меркурий — речью, а Луна — половым инстинктом.

Понять космос — значит понять, как жить части этого космоса, то есть человеку. Впоследствии римский философ, оратор и политик (продолживший традиции эллинской мысли и перенесший их на римскую почву) Марк Туллий Цицерон хорошо выразил это мироощущение античности в следующих словах:

«Ведь наблюдение и созерцание природы — как бы естественная пища для душ и умов. Мы ободряемся, мы становимся богаче в смысле кругозора, мы смотрим свысока на людские дела и, созерцая вышние, небесные явления, презираем наши человеческие заботы как мелкие и ничтожные. Само исследование предметов величайших и вместе сокровеннейших доставляет наслаждение». По словам же другого римского мыслителя, Луция Аннея Сенеки, созерцание природы нравственно возвышает и очищает человека, ибо «я узнаю, что все мелко, если мерить мерою Бога». Человеческая справедливость должна ориентироваться на справедливость божественную, подобно тому как критерии человеческого искусства подражают искусству космического зодчего.

Пожалуй, о связи человека и мира никто в Элладе не сказал лучше, чем Гераклит Эфесский. По словам Гераклита, человек способен внимать Речи Мира (Логосу) потому, что он сам причастен миру и сам обладает своим Логосом — душой. Логос-Разум делает мир единым, он есть то, что «управляет всем при помощи всего». Бытие разумно, разум бытиен, человеческий разум есть часть божественного. Мы причастны к истине-несокрытости («алетейе») мира, будучи его частью и своего рода устами, способными говорить. Следует, чтобы человеческий Логос пребывал в согласии с Божественным Логосом. (Хотя многие люди не понимают этого, глухи к Логосу, ибо Речь Мира заслоняет от них, как мы бы сейчас сказали, «информационный шум» — всяческая пустая суета). Подобно Логосу Мира, Логос человеческой души безграничен: «Душе присущ самовозрастающий Логос», — сказал Гераклит, выразив в этих чеканных словах и мысль о бесконечности духовного роста и самоуглубления, и мысль о причастности человека объективному Разуму Мира, и способности постигать его своим субъективным разумом.

Итак, человек не вне мира, но и не является просто его малозначительной деталью. Он связан с миром нерушимыми связями, кладущими предел его произволу, определяющими его место и границы, но и занимает в мире особое, —

центральное и почетное место. Он не может радикально изменить космос (да и нужно ли менять совершенное?), но может его познавать. В мироздании многое (хотя, конечно, не все) зависит от человека: он может влиять на него, занимать активную позицию, вслушиваться в его речь и давать ему высказываться. Эту мысль выразили по-разному поэты, религиозные пророки, скульпторы и философы. По словам С.Н. Трубецкого, «если Логос управляет миром как внешняя необходимость, то в человеке он сознается как разум, как божество». Аристотель полагал (по словам Пьера Адо), что «ум есть самое существенное в человеке, и одновременно он есть нечто божественное, данное свыше, так что именно то, что превосходит человека, как раз и составляет его подлинную личность, как если бы сущность человека заключалась в том, чтобы быть выше самого себя». Именно в этом смысле следует, вероятно, понимать и изречение Парменида Элейского: «Мыслить и быть — одно» — не как то, что все, о чем мыслит человек, есть бытие, но напротив, как то, что и все в мире, и сам человек есть некая надчеловеческая Мысль, Речь, проявляющаяся во всем по-разному и до конца непостижимая. В человеке же содержится один из главных ключей к миру, и через самопознание человека истина мира становится явной, то есть про-являет-ся. И подобно тому, как целое космоса проявляет себя через часть — то есть через человека, человек понимается через целое — то есть через космос. По словам Платона, «все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а наоборот, ты — ради него». В греческой трагедии человек, мнящий себя независимым и самостоятельным, гибнет, налетая на свою ограниченность, подчиненность судьбе, неполноту знания, глухоту в отношении Логоса мира — в конечном счете, на дисгармонию и несоразмерность себя и космоса. Такова, например, судьба Эдипа и Креонта в трагедиях Софокла.

Космос человекен, а человек космичен, человек смотрится в космос, как в зеркало, а космос проявляется и обретает речь через человека. Космос одушевлен, обозрим, осмыслен,

упорядочен, он не чужд человеку, это его большой дом, в котором человек — не всевластный и капризный господин, но лишь временный жилец, заботящийся о чистоте и порядке. Ритмы космоса ведомы и созвучны человеку, а человеческие страсти и мысли — всего лишь одно из проявлений космической жизни. Таким представлялось эллинам место человека в мире.

ОТНОШЕНИЕ ЭЛЛИНОВ К ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ ТЕЛУ

В отношении эллинов к человеческому телу можно выделить два основных подхода. В соответствии с первым, преобладавшим сначала, человеческое тело — эталон совершенства и соразмерности, предмет восхищения и воспроизведения в скульптуре. (Не случайно же и боги изображались в облике прекрасных мужчин и женщин). Скульптор Поликлет поставил искусство ваяния на научную основу, изучив строение человеческого тела и написав трактат «Канон», в котором описывались наиболее гармоничные соотношения между отдельными частями идеального человеческого тела. По его мнению, голова должна занимать $1/7$ от общего роста, а лицо и кисти рук — $1/10$. На практике же этот «Канон» Поликлет воплотил в статуе Дорифора («Копьеносца»). Человеческое тело — высшее зримое выражение прекрасного в бытии и главный предмет искусства, полагали эллины, убежденные в том, что «все естественное — не безобразно». Особенно любили ваятели изображать атлетов, побеждающих на Олимпийских играх и воплощающих в себе высшее из возможного для человека: красоту, энергию, силу и божественную избранность. В статуях атлетов воплощались не только и не столько конкретные люди, сколько явленная человеку и возможная для него доля божественного. Если обнаженных мужчин изображали в статуях с древности, то первой обнаженной женской фигурой стала Афродита Книдская скульптора Праксителя (до этого женские тела драпировались). Когда Праксителя обвинили в богохульстве на том основании, что он посмел ваять свою Афродиту нагой, к тому же взяв в качестве натуры гетеру Фрину, его защитник Гиперид привел

в суд эту гетеру и публично обнажил ее! Ослепленные неземной красотой Фрины, судьи немедленно оправдали Праксителя — так эллины были убеждены в том, что с совершенной красотой пороки, зло и нечестие несовместимы.

Второй взгляд на человеческое тело связан с орфизмом и философами (пифагорейцами, Сократом и Платоном). В соответствии с этим взглядом, тело есть темница души, носитель злого, «титанического» начала в человеке. По словам Э. Доддса, «вера в переселение душ вызывала у людей отвращение к собственному телу и к жизни в чувственном мире. Для Греции это было ново и необычно». В одном пифагорейском тексте говорится, что «удовольствие всегда плохо, ибо мы явились в этот мир понести наказание, и мы неизбежно будем наказаны». Тело — не только тюрьма, в которой душа страдает за свои проступки, но и могила, в которой душа ждет возрождения для новой жизни. Сократ учил о том, что телесное — ничтожно, душа важнее, чем тело. По словам Гераклита, «если бы счастьем было услаждение тел, счастливыми бы мы назвали быков, когда они находят горох для еды». Аристотель утверждал, что высшее наслаждение — познание истины, а Эпикур учил о том, что духовные наслаждения выше телесных, поскольку первые зависят по преимуществу от нас, а вторые ставят нас в зависимость от внешнего мира. Однако эллины не были бы эллинами, если бы они полностью противопоставили душу и тело, объявив последнее лишь злом. Ведь зла, как мы помним, по мнению эллинов, нет (зло есть небытие, отсутствие, удаление и умаление). Значит, и тело не так уж плохо, если только оно занимает свое место в мире и подчиняется душе. Даже Платон, превозносящий человеческую душу, не до конца противопоставляет ее телу, но, напротив, уподобляет части души частям тела, связывая разумную часть души с головой, волевую часть души с сердцем, а низшую, чувственную (вождедеющую) часть души — с печенью. В свою очередь, Гераклит говорил о сухой душе мудреца (имеющей огненную природу) и о влажной душе невежды и пьяницы. Телесное в этих случаях не выступает как просто метафора зла, но демонстрирует свою прямую

и непосредственную связь с духом. Чистого спиритуализма, отрицающего все телесное, эллинская культура не знала, стремясь лишь одухотворить тело и поставить его в подчинение душе, но не отменить и не уничтожить.

Что есть «МЕРА ВСЕХ ВЕЩЕЙ»? Космос? Бог? Человек? Мудрец?

Если учесть то исключительное место, которое принцип меры занимал в культуре эллинов, не удивительно, что необычайно остро в эллинской мысли вставал вопрос о том, что (или кто) может быть точкой отсчета, идеальным критерием и судьей, которым и по которому определяется истина и мера (предел, место) всего сущего.

Ведь истина не так уж очевидна. Если в «Илиаде» истина почти всегда только одна, она очевидна и не вызывает споров, то в «Одиссее» уже порой появляются «две истины» (реальная и кажущаяся). Например, когда Одиссей превращается волей богини Афины в нищего, появляются как бы два Одиссея — реальный и мнимый. Гесиод уже прямо заявляет, что Музы, вдохновлявшие его, являются источником как истины, так и лжи. Парменид указывает на необычайную трудность постижения истины, следования по «пути истины» и на общепринятость обманчивого и ложного «пути мнения». Гераклит еще категоричнее: только один философ ведает истину, неведомую толпе. Для большинства эллинов «мерой всех вещей» выступал космос. Именно он был главной целью познания, образцом, задававшим принцип объяснения всего сущего, универсальным источником полисной этики и права. Ведь в космосе царит Справедливость-Дике и Мировой Закон-Логос. Однако объяснения и толкования этого Логоса и этой Дике не очевидны. Различные мыслители противоречили здесь общепринятым взглядам и спорили между собой. Тогда софист Протагор провозглашает: «Человек есть мера всех вещей». Человек — судья в вопросах об истине, он — средоточие мироздания. Что он признает истинным и существующим, то и существует. Однако снова возникает неясность. Какой человек? Каждый

в отдельности или весь род людской, достигающий согласия в определенных вопросах, напряженно ищущий истину в диалоге? По мнению Демокрита, мерой всех вещей является лишь мудрец, познавший истину. А философы поздней античности (в частности, философы-стоики) объявляют мерой всех вещей Бога, который есть мир-космос, и которому человек причастен через свою душу. Для стоиков «жить сообразно природе», «жить сообразно разуму» и «жить сообразно Богу» — одно и то же, поскольку естественное (природное) одновременно божественно и разумно, а мир есть Бог. Так круг поисков замыкается, и конечный ответ приближается к изначальному.

Эллинский юмор

Вся античная культура пронизана причудливым сочетанием комического и трагического. Полны глубочайшего комизма уже поэмы Гомера. Гомер то и дело втихомолку посмеивается над описываемыми им царями, героями, богами, иронично поглядывая на них как бы сверху и со стороны. На Олимпе непрерывно происходят скандалы, интриги, перебранки, семейные сцены. «Как хотите, — замечает А.Ф. Лосев, — но, если верховный небожитель (Зевс — *П.Р.*) все время апеллирует только к собственному кулаку, это производит комичное впечатление». И в самом деле, Зевс постоянно угрожает другим богам поколотить их или сбросить с Олимпа. Забавно выглядят у Гомера сварливая и коварная Гера, хромоногий Гефест, изнеженно-капризная Афродита. Подобные сцены вызывают не благоговение, но лишь смех. Боги то и дело бранятся между собой. Комичен образ киклопа Полифема в «Одиссее» — косматого, самодовольного, неотесанного, грубого, но глуповатого и попадающего впросак. Высокий стиль при описании героев и богов то и дело снижается до гротеска у Гомера, рисующего людские и божеские пороки и слабости. Все дисгармоничное, неупорядоченное, древнее и бесформенное представлено Гомером как смешное и нелепое — по контрасту с упорядоченностью, возвышенностью, красотой и соразмерностью нового,

«цивилизующего» и героического. Смешон древний бог войны Арес — со своей кровожадностью, недалекостью, буйным нравом. По замечанию А.Ф. Лосева, «эта черта гомеровских богов, которая больше всего бросается в глаза, не может быть охарактеризована иначе, как именно юмористическая их обрисовка».

Однако, странное дело, смешное у Гомера неотделимо от трагического. Используемое сейчас понятие «гомерический хохот» (то есть хохот заразительный и неудержимый) в высшей степени характерно для богов Олимпа, которые непрерывно хохочут. Смеются они, глядя на глупости и гибель людей или на безобразного бога Гефеста. Смеются над проделками ловкого плута бога Гермеса и над жестокими выходками Эроса. Смеются, увидев, как тот же Гефест поймал в волшебный капкан свою неверную жену Афродиту, принимающую у себя на ложе бога Ареса. Хохот — подлинная сущность этих богов. Глубокий анализ «гомерического хохота» богов и «космического юмора» Гомера предпринял А.Ф. Лосев, писавший: «Это — чистейший юмор, не только как эстетическая категория, а как само бытие, то есть бытие как юмор или, точнее, юмор как бытие /.../ Легкий налет юмора содержится в изображении того, как многочисленные герои много лет сражаются из-за Елены, а она сама вышивает эпизоды этой войны на ткани /.../ или с высокой стены посматривает на бойню из-за нее /.../ Божественный юмор для смертных часто означает самую настоящую трагедию. Это именно для смертных так. А для самих богов смысл всего этого — только юмор /.../ Юмор возникает тогда, когда ожидается серьезное осуществление какой-нибудь цели, а фактически эта цель осуществляется неполно, плохо или уродливо и вместе с тем совершенно безболезненно и беззаботно для тех, кто ждет этого осуществления. Гомеровские боги, как и всякие боги, управляют миром. Но мир у них получается довольно ущербный и полный всяких недостатков. А им, бессмертным, это и не важно, даже вполне безболезненно и ни к чему их не обязывает. У них ведь универсальная и вечно движущаяся полнота универсальной энергии, а в мире, которым они управляют, все погибает, то рождаясь, то умирая, и потому все плачет. Вот

и получается и хохот, и трагедия, космический хохот и космическая трагедия. Получается мистерия и оперетка одновременно, трагедия и юмор в их полной одновременности и даже неразличимости /.../ Несомненно, ирония у Гомера лежит в глубоких основах бытия и не есть простое и поверхностное увеселение». «Для античного сознания, — подытоживает свои наблюдения А.Ф. Лосев, — понимать смерть трагически, наивно, юмористически, иронически и сатирически есть одно и то же».

Отмеченные особенности — острое восприятие комического (то есть несовершенного, дисгармоничного) в мире как неотъемлемо связанного с трагическим (людская беспомощность, мировая бессмыслица, божественная жестокость), а также свободное отношение ко всему «священному», отсутствие догматизма — характерны для мироощущения эллинов на протяжении всей истории древней Эллады. Эллины умели отрешенно и свободно посмотреть на любую ситуацию и иронизировать над собой, над миром, над своими богами. Глубоко неслучайно, что из дионисийских мистерий возникли как трагедии, так и комедии. Неслучайно и то, что трагические трилогии (обычно трагедии создавались «тройками») в театре завершали комические сценки — «сатировские драмы», продолжавшие и по-своему дополнявшие тему трагедийных трилогий. Эллины очень высоко ценили острое словцо и воспринимали смех как средство облегчения боли, освобождения от пороков и душевного катарсиса. Эллада породила немало великих шутников, остряков и юмористов.

Поэт Архилох своими язвительными стихами-ямбами мог сокрушить любого противника и обидчика. Но немало от этих стихов доставалось... и самому же Архилоху — он не щадил себя и часто зло посмеивался над собой. В поэме «Батрахомомахия» («Война лягушек и мышей»), написанной неизвестным автором в период архаики, весело и язвительно пародировался героический эпос Гомера и связанные с ним аристократические представления: напыщенные речи о доблестях предков и геройская риторика комично звучали в устах сражавшихся между собой мышей и лягушек.

Необычайной лаконичностью, поучительностью и остроумием отличались басни Эзопа (нам в России они хорошо известны в поэтических пересказах И.А. Крылова). У эллинов существовало множество забавных и мудрых пословиц, например: «мыть эфиопа» или «таскать сов в Афины» (примерными русскими их аналогами могут быть: «черного кобеля не вымоешь добела» и «ехать в Тулу со своим самоваром»). Сократовская ирония — способность надеть маску, разоблачить самодовольство обывателя, преодолеть принципиальную ограниченность любого человеческого знания и мнения, помочь собеседнику несерьезно отнестись к несерьезным вещам (в которые люди обычно играют, считая их серьезными и забывая о единственно важном в жизни) — имела большое значение в философии самого Сократа и его ученика Платона.

Огромную роль в духовной жизни Афин играли комедии, величайшим творцом которых стал Аристофан (конец V века до н.э.). В комедиях Аристофана высмеивались демагоги и софисты, эллинские боги и политики, войны и погоня за наживой. Очень часто Аристофан (как впоследствии средневековые лицедеи) выворачивал в своих комедиях «мир наизнанку», переворачивая в шутовских традициях существующее и доводя до абсурда те или иные ситуации или идеи. И вот женщины в его комедии, вытеснив мужчин, захватывали власть в народном собрании, философы подсчитывали длину блошиного прыжка, а научившиеся у софистов презирать обычай сыновья, забыв о сыновней почтительности, избивали своих отцов. Умение видеть дисгармоничное и несовершенное в мире, огромная свобода высказываний и критики привели к расцвету эллинского юмора. Существовало особое понятие «аттический юмор», предполагавшее сочетание «светскости», остроумия, изящества и выразительности. Эллы сравнивали «аттический юмор» с солью, без которой все блюда кажутся пресными, а при ее наличии — приемлемыми. То высокое значение, которое придавалось в Элладе смеху и комическому, проявлялось в том, что смеховые жанры литературы и театра существовали не только в простонародном обиходе и под запретом (как

в большинстве других цивилизаций, где они воспринимались как нечто запретное и «низкое»), но и получали официальное общественное признание: басни Эзопа и ямбы Архилоха считались частью «высокой культуры», а комедии Аристофана ставились в театре наряду с трагедиями. (И лишь изредка философы вроде Платона ворчали на разгул сатириков и комедиографов и предлагали изгнать их из общественной культурной жизни).

Философы-киники, во многом похожие на арабских дервишей и средневековых юродивых, своими грубоватыми шутками обличали произвол тиранов и невежество толпы. Люди воспринимали это с восхищением и пониманием: неуживчивому и беспощадному в слове кинику Диогену после смерти за общественный счет поставили памятник. А на закате античности писатель Лукиан в своих сатирических диалогах создал своеобразный развернутый «некролог» олимпийской религии, выставив наружу и доведя до абсурда все нелепое и противоречивое в ней. Цивилизации древнего Востока, свято чтившие традицию, основанные на строгой иерархии и безусловном уважении к священным текстам и повелителям-деспотам, не знали ни «гомерического хохота», ни «аттического юмора», которые неразрывно сочетались с острейшим ощущением трагизма мира и помогали полнее осознавать, переживать и преодолевать этот трагизм.

Сны и видения у эллинов

Для эллинов сон — не пустая и никчемная иллюзия, но важная область реальности. В поэмах Гомера сны представлены как объективные факты, в них к спящему приходят боги, призраки или умершие предки. Спящий выступает при этом пассивным созерцателем реального зрелища. При этом нередко после сна остаются особые знаки, удостоверяющие в его правдивости. Бог сна Гипнос — сын Никты (Ночи) и брат-близнец Танатоса (Смерти) — одни из наиболее почитаемых богов эллинов.

У эллинов большим почетом пользовались толкования сновидений, а также (с IV века до н.э.) существовали сонники —

специальные книги, объясняющие смысл снов. По словам Э. Доддса, значимые сны у эллинов можно условно разделить на три группы. В первых сон являлся некой загадкой, символом, метафорой, нуждающейся в истолковании. Вторая группа снов — видения будущего. Третья — те сны, когда жрец, предок или бог прямо говорит спящему о том, что должно или не должно случиться (сон-предостережение, сон-предписание, совет или пророчество). Нередко во сне бог предписывал спящему пожертвовать что-либо или совершить какой-либо иной религиозный акт. По Э. Доддсу, «эта традиция оставила по себе конкретные свидетельства того, что данные во сне указания действительно исполнялись — многочисленные посвятельные надписи, в которых отмечается, что их автор сделал посвящение “согласно сну” или “после того, как видел сон”». Подобную роль сны играли в Ассирии, в Египте и у хеттов. Э. Доддс пишет: «Как и следует ожидать, в монархических обществах привилегированными сновидцами являются цари (эта идея прослеживается и в «Илиаде»); простым людям были предназначены обычные символические сновидения, которые они трактовали, прибегая к помощи сонников». Существовали определенные техники, способствующие вызыванию «божественного сна», в частности инкубация (сон в священном месте — пещере, святилище бога и т.д.), предварительный пост (воздержание от пищи), сон на шкуре жертвенного животного. Бог врачевания Асклепий часто исцелял больных, пришедших спать в его храм.

Нередки в античности были и видения наяву, и галлюцинации. По словам Э. Доддса, «у греков самым распространенным типом видений было видение бога или слышание божественного гласа, предписывающего или запрещающего совершать какие-либо действия». Например, Гесиод в поэме «Теогония» сообщает о своем общении с Музами на горе Геликон. По этому поводу Э. Доддс замечает: «Я склонен верить, что когда Гесиод рассказывает нам, как он общался с Музами на Геликоне, то это отнюдь не аллегория или поэтический изыск, но попытка выразить в литературной форме свой реальный опыт». Поэт Пиндар, будучи в горах, имел

видение Матери Богов, а философ Сократ имел внутренний голос («даймоний»), предостерегающий его от ошибочных поступков.

Гераклит Эфесский заявлял, что большинство людей наяву спит, и полагал, что во сне каждый из нас возвращается в свой внутренний мир. (Это напоминает историю с китайским даосом Чжуан-цзы, который увидел во сне свое превращение в бабочку, а проснувшись, не мог понять, кто он на самом деле: Чжуан-цзы, видящий сон о бабочке, или бабочка, которой снится Чжуан-цзы.) По мнению Демокрита, сны — это образы («эйдолы»), тончайшие частицы, истекающие от людей и объектов и влияющие на сознание спящего благодаря проникновению внутрь него через поры в его теле.

По мере усиления тех направлений в эллинской мысли, которые (подобно орфизму, пифагореизму и учению Платона) противопоставляли божественную душу человека его низкому телу, отношение к снам среди эллинских мыслителей в середине V века до н.э. несколько изменилось. По свидетельству Э. Доддса, «религиозное сознание было теперь склонно видеть в значимых снах проявление внутренних сил самой человеческой души, которая во время сна освобождалась от пут тела /.../ В то же время возрастает живой интерес к онейрокритике — искусству толкования снов, имеющих символический характер». Если в гомеровскую и архаическую эпоху сон понимался как явление бога человеку, то теперь, напротив, считается, что освобождающаяся душа во сне устремляется к божеству.

В это время сон стал предметом внимания не только религиозных мистиков, философов и поэтов, но и рационально мыслящих ученых, пытавшихся объяснить сны более «земными» причинами. Так, основатель медицины Гиппократ (середина IV века до н.э.) в трактате «О диете», предпринимает, по словам Э. Доддса, «интересную попытку рационализировать онейрокритику, соотнося большие классы снов с психологическим состоянием спящего и придав им характер симптомов, которые исследует в своей работе врач. Автор трактата предполагает также существование не поддающихся пониманию

«божественных» снов и, кроме того, он считает, что многие сны являются снами, в которых люди просто видят исполнение своих желаний. Но сны, которые интересуют его в первую очередь как врача — те, в которых в символической форме выражают себя ненормальные состояния психики». Обычная для эллинов аналогия между макрокосмом и микрокосмом (человеческой душой) прилагается Гиппократом к толкованию снов. При этом видимая во сне земля отождествляется с плотью спящего, река — с кровью, дерево — с репродуктивной системой, а сон о землетрясении предвещает перемену.

Аристотель в своих трактатах «О сновидении» и «О дивинации» (то есть о способности предвидеть будущее) подробно исследует проблему сна. Он убежден в том, что сны не могут насыщаться богами. Однако некоторые сны следует называть если не «божественными», то «демоническими», ибо «природа демонична». Аристотель отрицает и способность души во сне видеть будущее. По словам Э. Доддса, «в качестве относящихся к предсказаниям Аристотель признает два вида сновидений: сны, содержащие предсказания будущего состояния здоровья спящего, которые он резонно объясняет проникновением во время сна в сознание симптомов, на которые в состоянии бодрствования не обращали внимания, и сны, которые предвещают исполнение чего-либо, указывая спящему, как именно он может этого добиться. Если помимо этих двух классов и существуют правдивые сны, Аристотель считает их просто случайными совпадениями /.../ В целом, подход Аристотеля к проблеме носит чисто научный, а не религиозный характер, и развивает он его настолько, что можно усомниться, а продвинулась ли современная наука в изучении сновидений намного дальше его?»

Впрочем, с усилением суеверных настроений в эпоху кризиса полиса и эллинизма (IV-I века до н.э.) вера в сон возрождается с новой силой. Повсеместно используются сонники. Просвещенный и рационально мыслящий врач Гален совершает операцию, следуя повелению, полученному им во сне. А римский философ-император Марк Аврелий в своих записях

«Сотри случайные черты...»

выражает искреннюю благодарность богам за ценный медицинский совет, данный ему во сне. Историк Дион Кассий во сне получил от своего «демона» (что-то вроде христианского «ангела-хранителя») повеление писать историю, что и сделал.

По словам эллинского писателя, историка и полководца начала IV века до н.э. Ксенофонта, «именно во сне душа являет свою божественную природу и наслаждается созерцанием будущего, и происходит это потому, что во сне она становится свободнее». Ксенофонт, как и многие эллины, полагал, что после смерти душа освобождается, а сон есть наиболее близкое к смерти состояние. Следовательно, сон — это не просто иллюзия, но нечто значительное, вечное и божественное.

Глава 9. Судьба

Каким бы разумным и гармоничным ни казался эллинам космос, как бы ни были прекрасны их боги, как бы ни был уверен в себе и своих силах человек, все равно в жизни оставалось огромное место для вторжения чего-то темного, необузданного, всемогущего и страшного, что эллины называли различными именами: Немезида (Возмездие), Адрастея (Неотвратимость), Дике (Справедливость, Равновесие), Тюхе (Слепая Случайность), Ананке (Необходимость, Неизбежность), Мойра (Жребий, Удел, Мера, Участь) — перед чем они испытывали бесильный ужас, отчаянье и тоску и что на русском языке можно было бы назвать словами «Судьба» или «Рок».

Судьба — высшая и окончательная инстанция, все объясняющая, связывающая и создающая для всего окончательную закономерность, но до конца непостижимая человеком и до конца не подвластная богам. Все, что не зависит от человека и не может быть приписано персональной воле богов, эллины относили к Судьбе. Чем объяснить наводнение и засуху, неожиданное нашествие или рождение человека? Так, по словам А.Ф. Лосева, появляется понятие о «темной и безумной, совершенно неведомой, но в то же время решительно всякую вещь определяющей судьбе». Судьба — и непредсказуемый случай,

и неизбежное возмездие, и мировая справедливость (часто безжалостная к конкретному человеку), и темная бездна страстей в самом человеке, и страж «жребия» — удела каждого. По определению А.Ф. Лосева, «судьба /.../ есть не что иное, как обоснование видимой, осязаемой, живописно-пластической и блестящей действительности ею же самой, без возведения ее к каким-то еще другим более высоким началам». Судьба выступает в разных ликах. То в виде Мойры (участи, жребия) она является к человеку, чтобы показать ему его место. То в виде Тюхе — слепого случая — она обрушивается на счастливого в момент его триумфа и повергает его в прах. То, как Дике-Справедливость и Немезида-Возмездие, она мстит человеку, преступившему мировые законы.

Судьба всемогуща и непонятна до конца ни людям, ни богам. В мифах три богини Мойры ткут нити жизни — лишь им ведомы веления Рока. Их нельзя ни уговорить, ни упротить. Мойра Клото прядет нить жизни, Мойра Лахесис вынимает человеческий жребий, а Мойра Атропос заносит в свиток судьбы запись неизбежного и приближает то, чего не изменить.

Эдип — мудрый, могучий человек, разгадавший загадку Сфинкса-природы, но за ним по пятам идет Судьба, разбивающая его самоуверенность. Эдип сам в себе носит своего главного врага, являясь лишь игрушкой в руках Судьбы, не ведая ни своих истоков, ни своего удела. По словам З. Миркиной и Г. Померанца, «как бы ни осмысливать Рок, негодовать против него или склоняться перед ним, он — ветер, сорвавший плотину, построенную человеком. Это вторжение чего-то большего, чем все познанное до сих пор. Это большее приходит как разрушитель. Ограниченный маленький мир должен погибнуть или понять свою ограниченность, разрушить ее стены и принять вызов — призыв к духовному росту. Так вторгается в мир Судьба. Когда-нибудь человек научится преображать ее изнутри, и преображенная, переосмысленная судьба выступит заодно с человеком, как в бетховенских симфониях. Древние греки пока только слышат ее удары. Когда-то они вырвались на свет из ее ночных объятий, создали своих светлых богов

и героев, но Ночь была лишь отодвинута, не побеждена. Герои Греции начинают осознавать свое бессилие, свою ограниченность. Что несет в себе голос Рока?»

Эпоха архаики, полная катастроф и потрясений, а затем и конец классический эпохи несли в себе отнюдь не чувство меры и ясной, ничем не омраченной уверенности в миропорядке, — но нечто необузданное и разрушительное. Эта необузданность прорывается в скульптуре «Менада» Скопаса, в трагедиях Еврипида. Это — страсти, бездна, таящаяся в человеке, Рок, довлеющий над ним, и отчаянье, чувство безысходности и ощущение вины, протест против несправедливости мира и желание найти прочную опору в себе. Судьба — важнейший внеличностный принцип объяснения всего целесообразного и нецелесообразного, разумного и неразумного, происходящего в мире (хотя порой она персонифицируется в тех или иных богах и богинях — ее ипостасях и проявлениях). Ведь космос выше олимпийских богов, точно также выше их судьба. По словам философа Демокрита, миром правит бездушная и бесчеловечная Необходимость-Ананке. А Платон считал, что Мойры, дочери Ананке, крутят ее веретено, на которое, как на ось, насажено все мироздание. По замечанию А. Меня об эллинском космосе, «внутренний режим этой темницы не может измениться слишком сильно: человек в ней целиком зависит от ее порядка — Судьбы и надзирателей-богов /.../ Даже философы, прозревавшие идеи Логоса и космического Разума, то и дело говорили о бездушной Ананке-необходимости, которая являлась не чем иным, как одной из модификаций Рока. Причина этой зависимости мысли от древнего фатализма заключалась в том, что для греков отправной точкой духовных исканий была Природа». А высшая инстанция в Природе — как раз многоликая и бесчеловечная Судьба.

Но возникает вопрос: как соотносятся в эллинской культуре с Судьбой боги и люди? Могут ли они повлиять на нее? Почти все эллинские мыслители, поэты, философы обращались к этой важнейшей теме. Относительно богов

господствовало мнение, что они в целом не всемогущи и подчинены Судьбе. Они не могут изменить жребий своих любимцев (как в «Илиаде» богиня Фетида не может спасти от гибели своего сына Ахилла) и лишь следят за исполнением того, что «суждено» и «положено» по закону Мойры. Будучи сами подчинены судьбе, боги следят за тем, чтобы и люди ей покорялись. Лучше людей ведая предписания Судьбы, боги порой сообщают им их через своих оракулов (например, Аполлон через пифию в Дельфах). Есть свой жребий, свой удел у рода Атридов, у рода Эдипа, у Ахилла, у Трои. Есть он и у богов. Поэтому им обидно, если кто-то из смертных вознесется над Судьбой (что на время возможно, но крайне опасно и никогда не проходит безнаказанно). В «Илиаде» боги — стражи судьбы. Так, судьбу Гектора и Ахилла, исход войны под Троей Зевс узнает, взвесив жребий на золотых весах. Богиня Афина приближает гибель Гектора, поскольку эта гибель уже была назначена ему судьбой. Судьба же — сила темная, непостижимая, лишь временами проглядывающая сквозь события, а боги — ее вестники, стражи, исполнители и воплощения. Впрочем, по словам А.Ф. Лосева, нередко у Гомера «безличная и неразумная судьба уже отождествляется с личными и вполне разумными богами», особенно с главным из них — Зевсом, чья воля и отождествляется с Судьбой. Так, замечает А.Ф. Лосев, «золотые веса, по которым Зевс узнает волю Судьбы, вдруг оказываются во власти самого Зевса, который склоняет их то в ту, то в другую сторону, по своему усмотрению».

Уже у Гомера, а тем более у последующих поэтов и философов, разделявших пантеистические взгляды, нередко проглядывает слабая надежда на то, что не слепая необходимость-Судьба, но разумная сила Дике-Справедливость, связанная с Богом, правит миром. Гесиод связывает Дике с Зевсом и уверяет, что она карает несправедливых людей. Еще более убежден в этом Эсхил, прямо заявляющий:

Зевс изначальный — причина всему,
Все от него, чрез него, для него...

На место непонятной и темной древней Мойры Эсхил ставит просветленную Дике — Небесную Правду, а вместо фатализма проповедует мысль о воздаянии, торжестве справедливости (а не силы и произвола). На смену жестокой и слепой Судьбе, бессмысленной, бездушной и непостижимой, у Эсхила становится Провидение — осмысленное, постижимое, божественное и нравственно оправданное.

Однако Пелопоннесская война, страшная эпидемия чумы, крушение всякой определенности и порядка в Элладе и начало ее заката вновь приводят к тому, что и у трагиков (в лице Софокла, а затем Еврипида) возрождается представление о неумолимой Судьбе, правящей миром. По Софоклу, Рок все же справедлив, но это не божественная воля, а нечто бездушное, равнодушное к человеку и его страданиям. По мнению Софокла, боги находятся в таком же подчинении у Судьбы, как люди у богов, а рабы у свободных людей. Боги, подобно людям, могут предсказывать и комментировать веления судьбы, но обязаны их выполнять.

У богов своя судьба, которую, однако, они могут (пытаться) изменить. Так, бог Уран знал, что его низвергнет сын, и бог Кронос это тоже знал — и он заглатывал своих новорожденных детей. Но это их не спасло: Кронос спасся и сверг Урана, а Зевс — Кроноса. А вот Зевс узнал от Прометея, что судьба, в свою очередь, уготовила ему быть низвергнутым, если он женится на богине Фетиде и у них родится сын. Узнав об этой возможной судьбе, Зевс уклонился от нее. Следовательно, и из этого правила возможны какие-то исключения. Таким образом, можно сказать, что в эллинской культуре боги, хотя они порой и проявляют своеволие, высказывают свои симпатии и ускоряют или замедляют события, в целом охраняют меру в космосе и пресекают ее нарушения. Лишь у немногих эллинских мыслителей (и в короткий период расцвета Эллады в V веке до н.э.) боги оказываются наравне с судьбой — могут на нее повлиять. Хотя боги кое-что могут: навести сон, наслать безумие или бурю, кого-то сгоряча убить и так далее — они далеко не всемогущи; не они создали мир (ими лишь управляемый),

они подчиняются судьбе и богам, «вышестоящим» по иерархической лестнице, и обязаны следить за соблюдением меры в мироздании.

А как же люди? Каково их положение по отношению к судьбе? Могут ли они изменить ее или являются бессильными марионетками в ее руках? И здесь мы видим (в определенных рамках) некоторое разнообразие мнений и взглядов среди эллинов. Крайние рамки, обозначающие различные решения по данному вопросу, состоят в том, что, с одной стороны, существует нечто надчеловеческое, сверхъестественное (Судьба, воля богов), которое так или иначе все определяет, с другой же стороны, люди не марионетки: они могут осознавать происходящее, бороться с ним, обличать богов, бросать вызов и пытаться уйти от судьбы, страшиться, задерживать или ускорять ее, то есть иметь некоторый выбор и свободу действий. И в поэмах Гомера, и в трагедиях эллинских поэтов мы видим, как соотношение Судьбы и свободы колеблется в этих рамках, люди занимают разные позиции — от богоборчества (ведущего к крушению) до роли исполнителей воли богов и велений Судьбы. Сама же эта Судьба связана, во-первых, с мерой (то есть с местом в космосе), установленной для всего сущего, во-вторых, с человеческой ограниченностью и, в-третьих, со всеобщей взаимосвязанностью явлений в мироздании. Действуя, люди сталкиваются с собственными границами и непредсказуемыми последствиями своих же поступков, а также с последствиями нарушения равновесия. В меру своего разума, страстей и понимания божественной воли, люди подчиняются или ропщут, пытаются бежать от Судьбы или смело (или покорно) идут навстречу ей. От архаики до классики происходит необычайное усложнение и обогащение внутренней жизни личности, находящейся под гнетом судьбы.

А.Ф. Лосев: «Гомеровский герой часто знает свою судьбу, но все дело в том и заключается, что тоже часто он и не признает этой судьбы, отвергает ее, борется с ней. Ведь что такое Судьба? Это есть прежде всего какая-то неопределенность и неизвестность.

Пусть на сегодня имеется решение судьбы умереть какому-нибудь герою под Троей. Но можно ли быть уверенным в том, что это решение судьбы и на завтра останется тем же самым? /.../ Но в таком случае почему же герой на основании сегодняшнего решения судьбы должен складывать руки и подставлять шею под любые удары? Вот поэтому-то гомеровский герой, несмотря ни на какие решения судьбы, все-таки поступает по-своему и часто поступает даже “вопреки судьбе”».

Зная о мере, существующей в мире, а также благодаря наличию прорицателей — вестников воли богов, мудрых мужей (вроде старого героя Нестора в войске греков под Троей), благодаря вещим снам, наконец, эллины обычно в общих чертах ведают о том, чем все кончится, каков финал их индивидуальной или общей судьбы. Однако они не знают подробностей, деталей, сроков, собственного места в этой драме, и то, подобно Эдипу, пытаются убежать от своей Судьбы, то, подобно Ахиллу, ускоряют или отдаляют ее свершение.

Ахилл — великий эллинский герой, участник Троянской войны, сын той самой богини Фетиды, от брака (предполагаемого) которой с Зевсом предостерегал Прометей (иначе Зевс был бы ниспровергнут своим сыном). Ахилл знает в общих чертах о своей судьбе: или долгая жизнь в тиши, или же героические подвиги и смерть молодым. Отправляясь под Трою, он выбирает второе (здесь, кстати, мы видим все тот же принцип равновесия: за все надо платить). Но и здесь у него остается некая свобода выбора: Ахилл знает, что ему предназначено сразить величайшего троянского героя Гектора и вскоре после этого погибнуть самому. Воздерживаясь от битвы и сражения с Гектором, Ахилл тем самым продлевает свою жизнь, выбирает жизнь. Потом же, мстя за убитого Гектором своего друга Патрокла, Ахилл убивает Гектора, тем самым выбирая скорую смерть: начало битвы для него самоубийственно. Вместе с Патроклом он хоронит и свою молодую жизнь и даже дает распоряжения о том, что делать с его телом после его смерти. Образ Ахилла глубоко трагичен и ярко показывает

как неотвратимость Судьбы, так и способность человека выбирать, ускорять, уклоняться или идти ей навстречу. Конечно же, Ахилл — не всесилен и не может в корне изменить свою судьбу, но еще менее он — марионетка. Нет, он личность — страдающая, мыслящая, свободная. В его судьбе сочетается предопределенность и человеческая свобода, выбор человека и его ограниченность.

И все же судьба известна людям лишь в самых общих чертах. Дело в том, что мир содержит в себе сложнейший ряд событий, но из этой цепи люди видят лишь последние. Например, Троянская война непосредственно началась из-за похищения троянцем Парисом жены царя Спарты Менелая Елены. Но причина этого события — спор богинь и суд Париса, решившего, что красивейшей из них является Афродита (и тем заручившегося ее помощью и оскорбившего Геру и Афину). В свою очередь, первопричина этого спора богинь — яблоко раздора, подброшенное богиней Эридой (Враждой) на пиру богов, а первопричина этого — просьба Геи-Земли к Зевсу уменьшить численность людей, сильно размножившихся и тяжело попирающих ее. Но люди, разумеется, не видят всей этой цепочки событий и поступают по своему ограниченному разумению. Судьба предстает им лишь смутно, частично, в общих чертах.

По словам М.А. Барга, «если свобода трактуется как своеволие, а самостоятельность — как разрыв с предустановленным, то не заключается ли задача трагедии в том, чтобы указать человеку истинный путь, на котором он может обрести свою единственно возможную самостоятельность? Таковы прежде всего уроки трагедий Софокла». И в самом деле, по общему признанию, именно в трагедиях Софокла тема Рока выражена наиболее явно и рельефно, и наиболее наглядно показано противоречивое единство в человеке прирожденной свободы (выбора, понимания) и ограниченности, незащитности человека. Впрочем, уже у старшего трагика Эсхила, в трагедиях которого Судьба «облагорожена» и представлена в виде Дике-Справедливости, люди выступают не просто как ее орудия — они ропщут, осуждают, уклоняются или принимают на

себя ее тяжесть. Так, Клитемнестра, орудие Судьбы и кровной мести, колеблется перед убийством своего мужа Агамемнона, а ее сын Орест, — орудие бога Аполлона, колеблется перед убийством своей матери. Они не просто божественные орудия, — но и люди, они сомневаются, колеблются, они сами совершают свои преступления и сами несут за них ответственность.

Правитель Креонт, герой трагедии Софокла «Антигона», идет против Судьбы, попирает божественные и человеческие законы, запрещая хоронить павшего человека и оставляя его тело на съедение псам и воронам. Итог — полное крушение Креонта и торжество его жертвы и противницы Антигоны, протестующей против тирании и защищающей божественные законы против людского произвола. В этой трагедии мы вновь видим веру эллинов в равновесие, гармонию, меру, выражающуюся в Роке — хотя часто постичь этот Рок нам, людям, не дано. Если он и выражает справедливость, то это сверхчеловеческая справедливость, порой кажущаяся в человеческом измерении бессмысленной жестокостью.

По Софоклу, все люди правы и все виноваты, но в мире правит Рок. Наиболее ярко и последовательно тема рока выражена в судьбе несчастного Эдипа (ему посвящены трагедии Софокла «Эдип-царь» и «Эдип в Колоне»). Узнав в детстве от оракула, что судьба уготовила ему страшную участь — убить отца и жениться на матери, Эдип всеми силами, в меру своего разума, стремится избежать предначертанного. Он уходит от тех, кого (ошибочно) он считает своими родителями. Думая, что убежал от Судьбы, он лишь убыстряет шаг навстречу ей. Но от судьбы не уйдешь. Добившись, благодаря своему разуму, царской власти в Фивах, Эдип узнает о том, что, не ведая того, он все же совершил предначертанное: убил отца и женился на матери, что стало причиной эпидемии, посланной богами на город. До этого Софокл описывал лишь бессилие человека перед всемогущим и безжалостным Роком. Но затем Эдип сам себя приговаривает к ослеплению и изгнанию, берет на себя ответственность за свои поступки. И — о чудо! — исполнив по своей воле приговор над собой, Эдип преодолевает рок,

тяготевший над ним. Эдип-человек осознает свои границы, свою наивную самоуверенность. Так разрешается проблема этического выбора, ответственности, самоопределения человека. Сознательные поступки человека приводят к неожиданным, непостижимым последствиям — в них-то и проявляется Рок. Самый умный из всех людей, знающий все, кроме своего незнания, Эдип слеп, — но ослепив себя и смирившись, он обретает подлинную зрячесть. Так, в конфликтных ситуациях эллинские герои выбирают свой путь: Ахилл, идя на Гектора, выбирает смерть и славу, Антигона, выбирая следование богам, а не человеческому произволу, выбирает героическую гибель и победу, Эдип, выбирая страдания и ответственность, обретает искупление.

Если в трагедиях Эсхила Судьба — проявление Божественного Равновесия, а в трагедиях Софокла Судьба — также нечто справедливое (хотя невероятно жестокое) и дающее человеку шанс осознать нечто важное, то в трагедиях третьего великого афинского трагика, Еврипида, жестокость судьбы и произвол богов уже ничем не оправданы. Это попытки без окончания и казнь без искупления и без вины. В человеке бушуют страсти, боги глумятся над ним, Судьба обрушивает на него свои удары, и непонятно, какой во всем этом смысл. Люди в трагедиях Эсхила — орудия (хотя и наделенные определенной свободой) в руках Судьбы и богов, люди в трагедиях Софокла — игрушки (хотя и осознающие себя и способные извлекать уроки) в руках Рока, люди же в трагедиях Еврипида — лишь жертвы Судьбы и ее гневные обличители. Человеческая правда противостоит сверхчеловеческому произволу в трагедиях Еврипида точно так же, как в трагедиях Софокла божественная правда противостоит человеческому произволу. Вся эллинская культура наполнена примерами различного, порой противоположного отношения людей к судьбе. Ахилл, зная о своей судьбе, то оттягивал ее, то выбирал нечто (в ее рамках), то шел ей навстречу. Эдип пытался убежать от Судьбы, а потом взвалил ее на плечи, взяв на себя всю ответственность. Героиня эллинских мифов и трагедий Алкестида, узнав о том, что Судьба предопределила

смерть ее любимого мужа Адмета и есть лишь один шанс избежать Судьбы — по доброй воле сойти в Аид кому-то другому вместо Адмета — решает выбрать смерть за любимого мужа. Философ Сократ, которому оракул в Дельфах открывает, что он — «мудрейший из эллинов», не отрицает эти слова и не принимает их слепо на веру, но стремится проверить данное предсказание. Таким образом, при всей несравнимости сил людей и противостоящей им Судьбы (и богов, ее слуг и вестников) люди — не рабы, склоняющиеся перед судьбой. Они осознают, борются, обличают, свободно принимают Судьбу. И если в трагедии Софокла «Царь Эдип» показано всемогущество Рока, то в трагедии «Эдип в Колоне» показано торжество благодати, упраздняющей рок и вызванной смирением и свободным выбором человека. Внешнее крушение (вызванное самоуверенностью или неосознанной, ненамеренной виной) не затрагивает внутреннюю свободу личности, а скорбь и страдание очищает и возвышает человека. Эдип, будучи жертвой Судьбы, подобно библейскому Иову, протестует против ее несправедливости, как и сам Софокл протестовал против эпидемии чумы, непонятно за что обрушившейся в те годы на Афины.

В общем, тема Судьбы, пронизывающая всю эллинскую культуру, ставит больше вопросов, чем дает ответов. Эллинские мыслители, размышлявшие о судьбе, пытались и объяснить ее, как некое непостижимое человеком космическое Возмездие, и негодовали, роптали, проклинали, недоумевали по поводу нее. Эти вопросы и по сей день задевают, волнуют и трогают нас.

Трагическое начало в эллинской жизни

Долгое время в науке Нового Времени эллинская культура представлялась исключительно оптимистической, жизнерадостной и гармоничной. Так, по мнению Г.В.Ф. Гегеля, «Греция представляет нам отрадную картину юношеской свежести духа». И в самом деле: светлые олимпийские боги, прекрасные храмы,

великолепные статуи — на всем этом лежит печать упорядоченности и радости. Только затем — в последние полтора века — стала все очевиднее проступать другая, не менее значимая, трагическая сторона эллинской культуры: дионисийские порывы, страх человека перед неведомым, беспомощность перед судьбой. По словам А. Меня, «когда спала с глаз пелена предвзятости, по-иному стала вырисовываться и греческая история. Ведь подобно всем другим — она была полна зверств, предательств, насилий, безумия и фанатизма. Она знала и коррупцию властей, и преследование инакомыслящих, и настоящий деспотизм /.../ Лишенная всех стилизованных одеяний и перестав быть идеалом, Греция становится более близкой к нам в своей скорбной неудовлетворенности, в поисках вечного и совершенного».

Уже в архаическую эпоху у поэтов Пиндара, Феогнида, трагика Софокла, историка Геродота господствует, по словам Э. Доддса, «глубокое чувство человеческой незащищенности и беспомощности». В мире правят какие-то необъяснимые силы, человек уязвим, а боги жестоки — это ощущение пронизывает всю культуру эллинов. Уже в «Илиаде» Ахилл говорит:

Боги судили всесильные нам, человекам несчастным
Жить на земле в огорчениях; боги одни беспечальны.

Герои Гомера одиноки, страдают и гибнут. Быть может, наиболее трагический персонаж во всей эллинской культуре (а она наполнена чувством трагического) — троянская царевна Кассандра. Ее полюбил бог Аполлон, и она попросила у него дар прорицания. Однако, получив этот дар, Кассандра все же отказалась стать возлюбленной бога-стреловержца. В отместку Аполлон проклял ее и сделал так, что ее предсказаниям никто никогда не верил. Итак, Кассандра может предвидеть будущее, но никак не может повлиять на него. В этом особенный, пронзительный трагизм! Ведь обычно люди (подобно, например, Эдипу) хотя бы счастливы тем, что многого не ведают — и это неведение о страшном грядущем дает им силы переносить удары судьбы. Кассандра же знает и отчаянно пытается

что-то сделать, но всегда напрасно: сделать ничего и никогда ей не удастся. Так, Кассандра говорит: не надо Парису ехать за Еленой, это приведет к войне — ее не слушают. Она умоляет троянцев не ввозить деревянного коня эллинов в город — ее не слушают, и Троя гибнет. Став пленницей и наложницей Агамемнона, она знает о своей будущей ужасной смерти под секирой мстительной жены Агамемнона Клитемнестры — и ничего не может сделать! Что может быть ужаснее подобной судьбы?

Вторжение Рока, проявление иррациональных сил в человеческой жизни накладывает трагический отпечаток на все мироощущение эллинов. По словам А.Ф. Лосева, «такая гибель человеческих индивидуумов вследствие вторжения в их сферу надличного начала, когда эта гибель закономерно возникает из их жизни и поведения, есть трагедия /.../ Закономерное и гибельное раздвоение надындивидуального начала в индивидуальном везде в этих случаях налицо: у Ахилла — личный героизм и предопределенная кратковременность жизни, у Гектора — личный героизм и жестокость победившего врага /.../ у всех ахейцев и троянцев — безграничный патриотизм и предопределенная ограниченность их существования». В целом, как замечает А.Ф. Лосев, мироощущение Гомера «насквозь трагично, трагично до последней глубины, хотя это удивительным образом диалектически совмещается у Гомера с героическим и бодрым жизнеутверждением, с отсутствием всякого уныния и безысходности, с какой-то ликующей радостью и личным, и общественным самопроявлением». Вообще это характерно не только для Гомера, но и для всей эллинской культуры: сочетание трагизма и оптимизма, ужаса перед зияющим миром и любования им же.

Несчастье, страдание, скорбь — постоянный удел гомеровских героев. Часто его персонажи плачут: Ахилл оплакивает своего друга Патрокла, Приам оплакивает своего сына Гектора, Одиссей плачет при мысли о далекой родине. Гибнет Троя, но и почти все эллины пали под ее стенами или при возвращении домой. Страдают и боги. Страдает богиня Фетида, жалея своего сына Ахилла. Страдает бог Арес, — будучи ранен Диомедом, он ревет, как десять тысяч воинов. Одиссей страдает двадцать лет,

теряя лучшие годы жизни вдали от жены и родины. Чем больше личность в Элладе осознает себя, свою индивидуальность, тем больше и осознание своей смертности, ограниченности, уязвимости. Зевс в «Илиаде» признает, что:

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

В поэмах Гесиода трагизм усиливается: вся жизнь человека — сплошное страдание. Многие поэты сетуют на горестный удел человека: мы ничего не знаем, не можем, а жизнь быстротечна. Поэт Феогирид приводит слова бога Силена о том, что является лучшим благом для человека:

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

Жизнь — скорбь, страдание, бессмыслица. Если, по Гомеру, у ног Зевса находятся две урны, причем из одной он достает для людей зло, а из другой — добро, то поэт Пиндар уверен в том, что таких урн не две, а три, и только в одной из них благо. Так, за каждое благо, посланное Зевсом, человек получает от него две беды. По словам Э. Доддса, «нам не следует забывать, что именно из этой архаической культуры вины произросла самая глубокая трагическая поэзия, какую только создавал человек. И прежде всего я имею ввиду Софокла, последнего великого выразителя архаического мировоззрения, представившего всю полноту трагического звучания древних религиозных тем в их самых несглаженных, не подвергшихся морализации формах — в форме всеобъемлющего чувства человеческой беспомощности перед лицом богов и в форме «ате» (безумия — *П.Р.*), подстерегающей все человеческие достижения и карающей за них — и сделавшего эти переживания частью культурного наследия западного

человека». В трагедии Софокла «Антигона» мы находим знаменитые и горделивые слова:

Много в мире сил великих,
Но сильнее человека
Нету в мире ничего.

Однако по ходу трагедии эти слова оборачиваются насмешкой, а человек, исповедующий подобную позицию, терпит полное крушение своих надежд и иллюзий.

Но что давало эллинам силы переносить этот неизбежный трагизм и противопоставлять ему не подавленность и унылую покорность, а героические деяния и великие творения? Выходы предлагались разные. И важнейшим среди них была эстетизация, поэтизация чувства трагического — его трансформирование в возвышенные художественные формы. Именно Эллада стала родиной трагедии, вобравшей и «облагородившей» в себе мотивы отчаяния и ужаса. Из дионисийских мистерий возник греческий театр. Немецкий философ Фридрих Ницше однажды сказал, что «искусство дано нам для того, чтобы не погибнуть от истины». И присущее эллинам чувство меры и гармонии сумело облечь неизбежную тоску и ужас бытия в совершенные и вечные художественные формы.

Конечно же, предлагались и другие рецепты преодоления трагического: обращение к природе, мистический экстаз, забвение об ужасах в телесных наслаждениях, вине и любви. Поэт Алкей вопрошал:

К чему раздумьем сердце мрачить, друзья?
Предотвратим ли думой грядущее?
Вино — из всех лекарств лекарство
Против уныния. Напьемся же пьяны!

Ему вторит поэт Феогнид:

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

Поэты Сафо, Анакреонт и некоторые другие видели в Эросе-любви уход от жестокого мира. Можно, конечно, и надеяться на что-то — по словам того же Феогнида:

Лишь одно божество благое осталось — Надежда
Прочие все на Олимп, смертных покинув, ушли

Есть и еще один — возвышенный — путь преодоления трагизма жизни. Это созерцание. Поднявшись над своей человеческой повседневностью и ограниченностью, человек из страдающей песчинки мироздания поднимается до божественных вершин, из актера превращается в зрителя земной драмы. По словам Гераклита Эфесского, «для Бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое за несправедливое». Да, высшему нет дела до низшего, богам нет дела до человека, люди сами должны восходить к богам. И, осуществив это восхождение, познав мировое равновесие (хоть и холодно на этих вершинах), человек избавляется от гнетущего ужаса перед судьбой. Рок из пугающего становится чем-то знакомым и желанным.

В «Илиаде» Гомера есть удивительный, парадоксальный пример, иллюстрирующий такое отношение к жизни. Ахилл, мстя за Патрокла, разит попадающихся ему под руку троянцев. И вот он встречает на своем кровавом пути юного сына троянского царя Приама — Ликаона. Бедный юноша, упав перед Ахиллом на колени и в ужасе обнимая его ноги, молит о пощаде, ссылаясь на свою юность и обещая, что отец даст за него богатый выкуп. Как же утешает Ахилл Ликаона? А вот как:

Милый, умри же и ты! С чего тебе так огорчаться?
Жизни лишился Патрокл, — а ведь был тебя много он лучше!
Разве не видишь, как сам я и ростом велик, и прекрасен?
Знатного сын я отца, родился от бессмертной богини, —
Смерть, однако, с могучей судьбой и меня поджидает.

Иными словами, Ахилл, убивая юного Ликаона, говорил ему: трагизм — закон жизни, погиб славный Патрокл, и сам

я скоро погибну — о чем же ты молишь, несчастный? Все умрут в свой черед, надо всеми царствует Судьба. Для него, Ахилла, это утешение: слияние с целым, растворение в общем, развитое самосознание личности без индивидуалистического эгоизма. Конечно же, убиваемого Ликаона это не утешает — и он умирает в слезах. Что же касается Ахилла, то, по словам А.Ф. Лосева, «его сознание есть сама Судьба, осознающая себя в человеке. Безличная стихийность оформляется здесь как интимно-личное переживание /.../ Нужно прямо сказать, что от этого глубокого и сложного образа Ахилла веет в конце концов некоей печалью, грустью, той особенной античной благородной печалью, которая почилла и на всем многовековом мироощущении античности». Сочетание грусти и мудрости, скорби и света, преодоление ужаса перед миром через его отрешенное созерцание — все это мы находим у эллинов. Они стремятся знать меру во всем, даже в отчаянии. Но ограниченная, стесненная с «краев», грусть и печаль уходит вглубь, проступая исподволь почти во всех проявлениях эллинской культуры.

Страдание из бессмысленного и пассивного мучения преобразуется эллинами в путь познания и очищения — такова сущность трагического в эллинской культуре.

Глава 10. Личность и полис

Аристотель: «Очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказываясь в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому».

В эллинской истории и культуре причудливо переплетались индивидуализм и коллективизм, широкий простор для развития и самореализации личности и наличие довольно жестких рамок и границ для этой самореализации. Вся специфика социальной и культурной жизни эллинского общества была обусловлена наличием гражданской общины — полиса. Полис расширил и обеспечил условия человеческой свободы. В отличие от Востока с его иерархией, господством и делением людей на повелителя-деспота и слуг-подданных, Эллада знала свободных граждан, членов полиса. Несмотря на различия в богатстве и знатности, человек здесь мог проявить себя благодаря своим личным способностям и своей активности. Основные вопросы решались на народных собраниях, государство не было отделено от общества как внешняя,

противостоящая ему сила. На принципах прямой демократии действовали суд, собрания, система выборных должностных лиц. Полис старался ограничивать чрезмерные контрасты бедности и богатства. В мирной и военной жизни поощрялись взаимная поддержка и свободная инициатива. Каждый свободный гражданин мог влиять на жизнь полиса, выбирать и избираться на все посты, ощущая себя под защитой родного полиса. Полис не был чем-то посторонним по отношению к гражданам — это были они сами. По словам С.В. Пролеева, «предоставляя человеку права и ответственность гражданина, вручая ему собственность и возможность ею распоряжаться, обеспечивая условия реализации его свободной воли,веряя его силе и мужеству судьбу отечества, раскрепощая духовные силы и энергию личности, полис стал основой небывалого прежде в истории уклада человеческой жизни». Историки справедливо ищут в полисе ключ к загадке величия и грандиозности культуры Эллады — маленького народа, за пару веков заложившего основы европейской цивилизации.

Уже в поэмах Гомера вполне выражен полисный идеал, в котором коллективизм органично сочетается с проявлениями самобытных личностей. Троянский герой Гектор отважно защищает родину, Одиссей мечтает о своей родине — Итаке. И, наоборот, карикатурно выглядит общество диких киклопов — варваров, живущих порознь, каждый сам по себе и не знающих ни богов, ни обычаев, ни морали. При этом, хотя гомеровские поэмы и являются эпосом, то есть рисуют грандиозные, мировые события, бесконечно превосходящие отдельного индивида, но рисуются они тем не менее с точки зрения и через призму восприятия одного главного героя. Так, «Илиада» повествует о событиях вокруг Ахилла и его гнева, а события «Одиссеи» показаны глазами другого героя — Одиссея. Так происходит рефлексия над мифологией, индивидуализация эпического родового сознания. По подсчетам ученых, 3/5 поэм Гомера занимают речи героев, 1/5 — личные высказывания автора «от себя», и лишь 1/5 — объективизированное описание событий. Уже в эпосе Гомера, при всей его

монументальности, присутствуют сложные, внутренне противоречивые личности. Так, Ахилл — не просто какой-то символ, но живой человек: одновременно и герой, и человек огромной отваги, и обидчивый человек, не прощающий оскорбления, и нежный друг Патрокла, и любящий сын Фетиды, и жестоко-сердый убийца, и несчастный юноша, знающий о своей скорой смерти, плачущий, негодующий, прощающий, мстящий, проявляющий зверство и великодушие — сложная натура, одновременно ужасная и трогательная, покорная велениям Рока и разрываемая на части страстями. По словам А.Ф. Лосева, «стихия, пластика, мифичность, судьба и предопределение и осознание этой судьбы, ведущее от зверского бытия через нежное сердце к печали и обреченности, включая капризную и эгоистическую психологию уже выходящего за пределы эпоса героя — вот что такое Гомер вообще и его Ахилл». То же самое можно сказать и о многих других героях Гомера, не сливающихся в единую толпу, но сложных и самобытных.

В эпоху архаики и классики в Элладе личность, как правило, рассматривалась не изолированно, но как часть целого. Так, по мнению Платона, полис есть организм, составляющие его сословия — его органы, а отдельного человека можно уподобить частице этого целого. Личность, да и сословие не самоценны — они имеют смысл лишь соединенные воедино. Граждане-воины ощущали свою сопричастность как на народных собраниях, так и в строю фаланги.

По словам Р.Ю. Виппера, «принцип неразрывности фаланги считался настолько важным, что он вошел даже в клятву афинского гражданина: “Не покину соседа по строю, с которым мне вместе идти”».

Человек в Элладе определял себя прежде всего через принадлежность к своему полису. Люди для него делились по принципу: эллины/варвары, мужчины/женщины, свободные/рабы, демос/аристократия, граждане моего/чужого полиса. Вне этих категорий человек не смог бы существовать и ощущал себя беспомощным. Впрочем, эти деления обогащались тем, что

было не от рождения, но вносилось самим человеком: политические группировки, религиозные союзы, дружеские компании.

Сочетание коллективизма и индивидуализма хорошо видно и при строительстве кораблей и храмов, когда самые богатые люди полиса считали за честь снарядить корабли или построить храмы за свой счет и соревновались в том, кому эта честь выпадет и кто лучше исполнит порученное.

Конечно же, причастность к полису давала человеку не только права и свободы, но и ставила рамки и ограничения, накладывала обязанности, которые первоначально воспринимались, как нечто естественное, а потом начинали все более тяготить человека. Свобода понималась в античности прежде всего как право участия в общественных делах, но не как независимость от полиса. Полис мог контролировать всю жизнь личности: брак, деторождение, имущество, религию, воспитание. По словам Н.И. Кареева, «мелочи жизни также регулировались законом: в Локрах мужчины не имели права пить вино без примеси воды; в Риме, Милете, в Массилии (Марселе) это запрещалось женщинам; на Родосе и в Византии закон не допускал бритье бород; законодательство Спарты устанавливало женский головной убор». Можно было сомневаться в чужих или общегреческих богах, но сомнение в богах-покровителях родного полиса строго каралось.

И все же происходило постепенное освобождение личности из-под власти общества, сначала приведшее к недолгому равновесию между коллективом и индивидом и породившее невероятный расцвет культуры, но затем обернувшееся ростом индивидуализма и кризисом полиса. Во всей эллинской культуре ключевым был идеал *автаркии* — самодостаточности. Однако его понимание менялось. Если в эпоху архаики по преимуществу акцентировалась автаркичность *космоса*, а в эпоху классики упор делался на автаркию *полиса*, то позднее, в эпоху эллинизма, на передний план выходит автаркия *индивида*, выпавшего из полисных рамок.

Степень свободы самовыражения в Элладе классического периода оставалась достаточно высокой. Так, по словам

Р.Ю. Виппера, в эпоху Перикла, «во время опасного для Афин восстания на острове Самосе политическая комедия, главное средство оппозиционной критики и сатиры, подверглась стеснению: было запрещено выводить политических деятелей под их настоящим именем и в подходящей гримировке. Скоро, впрочем, это цензурное стеснение пришлось отменить». О широте политической свободы в Афинах говорит тот факт, что комедиограф Аристофан в своих комедиях всюду высмеивал и выставял в самом глупом виде не только всесильных политиков (вроде демагога Клеона), но и сам афинский Демос, представляя его в виде выжившего из ума глупого старичка, которому знахарством возвращалась молодость времен греко-персидских войн.

Проявлением роста индивидуальности в античности явилось, например, то, что с VI века до н.э. мастера-гончары на вазах писали свои имена, стремясь удостоверить свое авторство. Эллина ищут через мистерии *личного* спасения и обретения сугубо индивидуального опыта через глубинные переживания. А поэт Феогнид Мегарский спешит провозгласить:

Пусть будет печать на этих моих сочинениях.
Их не сумеет никто тайно присвоить себе.

Рост индивидуальности в Элладе хорошо виден на примере эволюции греческой трагедии, в отношении как ее формы, так и содержания. Если первоначально в трагедии решающую роль играл хор, который выражал главные мысли автора и символизировал коллективное или сверхличное начало, то затем его роль начала неуклонно снижаться. Напротив, если с хором беседовал первоначально один актер, то Эсхил вводит второго, а Софокл — третьего актера, что усиливает диалогизм и индивидуализацию в ходе действия. Трагедии Эсхила по существу — трагедии *рода* (например, рода Атридов), а Софокл говорит уже о трагедии *индивида*, отходя от эпичности к большему психологизму и драматизму. Герои трагедий утрачивают свою монументальность и схематизм, возрастает их сложность

и внутренняя противоречивость. Если в трагедиях Эсхила (первая половина V века до н.э.) борются между собой мировые принципы, то в трагедиях Еврипида (вторая половина V века до н.э.) борются уже *люди*, причем нередко сами же с собой: борьба протекает внутри них.

До Еврипида полагали, что страсть (по-гречески «пафос») это то, что «случается» с человеком и что он лишь пассивно наблюдает и претерпевает. Еврипид же, напротив, по Э. Доддсу, «показывает людей, мужчин и женщин, абсолютно не защищенными перед неведомым злом, которое больше не является для них чем-то чужеродным, приходящим извне, но представляет часть их собственного бытия /.../ Перестав быть сверхъестественным, зло осталось все таким же таинственным и ужасным».

Самосознание личности растет и постепенно приходит в конфликт с предписаниями полисной религии и нормами полисной морали. По мнению А. Меня, «никакие политические страсти, состязания певцов или спорт не могли заполнить духовный вакуум, тем более что на смену родовой психологии шло возраставшее самосознание личности. Человек уже перестал видеть себя только звеном гражданского целого. Власть общества и традиции начинали тяготить его». Античность представляет огромное множество смелых экспериментов и прорывов как в социальной жизни всего полиса, так и в индивидуальной жизни отдельных людей.

Приведем две истории, необычайно ярко показывающие, каковы могли быть отношения эллина со своим полисом. Согласно преданию, философ Демокрит из полиса Абдеры (V век до н.э.), будучи младшим сыном своего отца, после его смерти предпочел при разделе имущества взять свою часть наследства не недвижимостью (землей), а деньгами. На эти деньги он много лет путешествовал и набирался знаний. Когда он вернулся, над ним был устроен суд: полис Абдера обвинил его в пустом и неэффективном расточительстве наследства. Однако на суде Демокрит зачитал свой трактат «Мирострой», написанный в результате путешествий. Этот трактат

привел сограждан философа в такое восхищение, что они не только не осудили его, но и поставили ему при жизни статую. В этой истории хорошо видны и общественный контроль над членом полиса, и огромное, приводящее к культивированию талантов в Элладе уважение, которое испытывали эллины к мыслителям.

Другая история чем-то похожа на первую. Поэт Архилох с острова Парос (середина VII века до н.э.) в своих стихах насмехался над традициями. Так, когда на острове был объявлен всеобщий траур по погибшим согражданам, Архилох написал:

Я ничего не поправлю слезами, а хуже не будет,
Если не стану бежать сладких утех и пиров.

Мало этого! Архилох в одной битве, участником которой он был, трусливо бежал, бросив щит. Он не постыдился так описать это в своем стихотворении (в нем упоминается саиец — представитель фракийского племени):

Носит теперь горделиво саиец мой щит безупречный.
Волей-неволей пришлось бросить его мне в кустах.
Сам я кончины зато избежал. И пускай пропадает
Щит мой. Не хуже ничуть новый могу я добыть.

После такого проступка некий Ликамб, обещавший поэту руку своей дочери, отказал ему. За этот отказ Архилох отомстил несостоявшемуся тестю такими язвительными стихами, что Ликамб и его дочь повесились... За свои острые нападки в стихах на знатных сограждан Архилох был изгнан с родного острова. Однако после того, как Архилох в состязании с другими лирическими поэтами заслужил в Элладе всеобщую похвалу и победу, родной город принял изгнанника со славой. В этой истории хорошо видно сочетание полисной традиции и личного новаторства, общественного осуждения по отношению к своему непокорному члену и общественного же признания вдохновленного богами гениального поэта.

Впрочем, хотя в Элладе весьма ценились таланты, они не спасали их обладателей от судов и кар. Были казнены великий автор басен Эзоп и философ Сократ, подвергнуты судебному преследованию скульптор Фидий и философ Аристотель... Независимая личность, вступающая в конфликт с коллективом, часто платила за самобытность слишком высокую цену.

Для Эллады весьма показательным является поведение на суде и после него Сократа. Заявив о том, что самое страшное для человека — впасть в противоречие с самим собой, тогда как противоречить большинству не так страшно, несправедливо осужденный на смерть Сократ после суда отказывается от бегства, заявляя, что соблюдать законы полиса следует всегда, а не только тогда, когда это тебе выгодно. Так великий философ продемонстрировал, что подлинная внутренняя независимость человека вполне совместима с принятием коллективных «правил игры».

Если для древнего Востока в целом характерно господство традиции, ритуала, коллектива, недооценка индивидуальности, то в Элладе происходит исторический прорыв в осознании нравственной ценности личности. Поэты, мистики, трагики, философы порывают с гнетом традиции (но не с самой традицией!), призывая человека сделать личный выбор и воплотить альтернативный и осмысленный образ жизни (вспомним, например, орфические и пифагорейские братства). Вот интересное размышление современного ученого и мыслителя С.С. Аверинцева на эту тему: «Вот, пожалуй, самые глубокие корни общности, соединяющей нас с наследием древних цивилизаций: именно тогда /.../ была открыта *власть идеи* как нечто противостоящее ритуализированному автоматизму обихода, унижительной для человека силе голой данности. Исходя из идеи можно было заново строить поведение человека среди людей; отсюда такая красочность необычных бытовых деталей в биографиях греческих философов, вплоть до бочки Диогена /.../ — это не позерство, не пустая анекдотическая сторона всемирной истории философии, а доведенное до наглядного, шокирующего жеста выражение мысли о необходимости

следовать не обиходу, не привычке, но *истине* /.../ Авторитету традиции древние философы противопоставили свою критику, само-бытность /.../ Апелляция к идее, к «истине» давала возможность критиковать данности человеческой жизни вместе с мифом и ритуалом, в которых эти данности сакрализировались и мистифицировались. Это особенно ощутимо в греческой культуре, где уже Ксенофан высмеивал антропоморфные представления о богах, а Еврипид доводил до трагического конфликта несовместимость мифа с новым нравственным сознанием /.../ Древность выставила идеал верности истине, которая сильнее, чем страх перед насилием. Иначе говоря, древность вывела человека из «утробного» доличностного состояния, и он не может возвращаться в это состояние, не переставая быть человеком».

Эллинская лирика и открытие личности

Поэт — древняя, значимая и необычайно уважаемая фигура в Элладе. Легендарный поэт Орфей, по мифу, победил своим пением даже сирен и растрогал безжалостного владыку Аида, а слепой поэт Гомер стоит у истоков эллинской культуры. Вдохновляемые Музами, причастные к божественному началу, поэты издавна выступали в Элладе как учителя жизни, говоря о мировых судьбах и космических ритмах.

Однако в VII-V веках до н.э. в Элладе появляется замечательная плеяда новых поэтов, среди которых Архилох и Алкей, Сафо и Анакреонт, Солон и Пиндар, Тиртей и Ивик, Феогнид и Мимнерм, Алкман и Симонид, которые начинают говорить не о великом и надчеловеческом, но, напротив, о самом личном, интимном, о внутренних переживаниях человека, о его страданиях, любви, ревности, зависти, отчаянии. И не «человека вообще», а лично себя. Этот переход от эпоса к лирике очень важен и показателен. Важны не только традиции, но и новшества, ценно не только общее, но и индивидуальное. Каждый человек незаменим, неповторим, важен, интересен. Личные мысли, чувства, переживания значимы ничуть не меньше,

чем общепринятые представления, нормы и ценности. Поэты начинают говорить о себе и «от первого лица». Поэт Архилох не без горделивого самодовольства восклицает:

В этом мастер я большой
Злом оплачивать ужасным тем, кто зло мне причинит.

Конечно, в центре внимания поэтов остаются религиозно-нравственные вопросы: каковы боги, что есть добро и справедливость. Посредством поэзии Тиртей призывает граждан встать на защиту родного полиса, а Солон обосновывает свои политические реформы. Но не менее важна и внутренняя жизнь отдельного человека. С помощью стиха Сафо признается в бушевающей ее любовной страсти, Феогнид жалуется на суету и ничтожность человеческой жизни, Анакреонт призывает к телесным наслаждениям, а Архилох насмехается над общепринятыми обычаями. Сафо признается нам:

Я роскошь люблю;
Блеск, красота, словно сияние солнца,
Чаруют меня.

А Феогнид сетует:

Бедность проклятая! Что ты так цепко ко мне привязалась?
Что же к другим не идешь? Что так возлюбила меня?

А поэт Мимнерм вопрошает:

Без золотой Афродиты какая нам жизнь или радость?
Я бы хотел умереть, раз перестанут манить
Тайные встречи меня, и объятия, и страстное ложе.

Поэты-лирики спешат излить свои чувства, утвердить в шатком и колеблющемся мироздании свою личную правду, свою внутреннюю жизнь. По словам С.В. Пролеева об эллинских

лириках, «В моей жизни есть это», — как будто говорят они каждым своим стихотворением, и вдохновенность поэтических строк, родственная божественной воодушевленности, заставляет сознание людей того времени увидеть мир иными глазами. Впервые человек обращает внимание на самого себя, с изумлением узрев в собственной индивидуальности реальность, которая имеет право на существование сама по себе и из себя же, не ища всякий раз для оправдания своего бытия иной авторитетной санкции /.../ Лирическая поэзия стала культурной санкцией на свободное дело разума и на независимое от внешнего авторитета индивидуальное искание истины».

Солон (Афинский поэт, мыслитель и политик VI века до н.э.)

Благозаконие

Наша страна не погибнет вовеки по воле Зевеса
И по решенью других присноблаженных богов
Ибо хранитель такой, как благая Афина-Паллада,
Гордая грозным отцом, длани простерла над ней.
Но, уступая корысти, объятые силой безумья,
Граждане сами не прочь город великий сгубить.
Кривдой полны и владыки народа, и им уготован
Жребий — снести много бед за своеволие свое.
Им непривычно спесивость обуздывать и, отдаваясь
Мирной усладе пиров, их в тишине проводить,
Нет, под покровом деяний постыдных они богатеют
И, не щадя ничего, будь это храмов казна
Или народа добро, предаются, как тати, хищенью, —
Правды священной закон в пренебрежение у них!
Но, и молчанье храня, знает Правда, что есть и что было:
Пусть, хоть и поздно, за грех все-таки взыщет она!
Будет тот час для народа всего неизбежною раной,
К горькому рабству в полон быстро народ попадет!
Рабство ж пробудит от дремы и брань, и раздор межуособны
Юности радостный цвет будет войной унесен.

Ведомо иго врагов: град любезный оно сокрушает
Через крамолу, она неправдолюбцам любя!
Беды такие народу грозят, а среди неимущих
В землю чужую тогда мало ль несчастных пойдет,
Проданных в злую неволю, в позорные ввергнутых узы,
Дабы познали они рабства тяжелого гнет?
Так к дому каждого быстро идет всенародное горе,
Двери не в силах уже бега его задержать,
Через высокую стену оно перейдет и настигнет
Всюду, хотя б от него спрятался ты в тайнике.
Сердце велит мне афинян наставить в одном убежденье —
Что беззаконье грозит городу тучею бед,
Благозаконье же всюду являет порядок и стройность.
В силах оно наложить цепь на неправых людей,
Сгладить неровности, наглость унижить, ослабить кичливость,
Злого обмана цветы засушить вплоть до корней,
Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость умерить,
И разномыслия делам вместе с гневливой враждой
Быстрый конец положить навсегда, и тогда начинает
Всюду, где люди живут, разум с порядком царить.

Глава 11. Агон и диалог

Вся жизнь эллинов и вся эллинская культура были пронизаны духом состязательности, которая называлась «агон». Эллины постоянно состязались друг с другом по любому поводу. Эллинские боги тоже не отставали от людей: три богини (Гера, Афина и Афродита) оспаривают друг у друга яблоко — приз красивой, Афина и Посейдон спорят между собой за обладание Аттикой. Семь городов Ионии оспаривали честь быть родиной Гомера. На Олимпийских, Истмийских, Немейских играх состязались атлеты (в беге, кулачной борьбе, езде на колесницах и метании копья и дисков), на Панафинейских праздниках и Пифийских играх (в Дельфах) — певцы, музыканты и ораторы. В театре трагики, актеры и люди, оплачивающие зрелище (хореги), состязались между собой. На площадях азартно спорили софисты, в Народном Собрании — ораторы и политики. Всеобщее внимание привлекали состязания в судах.

Во время Троянской войны эллинские герои спорят после смерти храбрейшего из них — Ахилла, кто из них самый храбрый и доблестный, и кто, соответственно, достоин получить его доспехи. В этом споре коварством и подкупом побеждает Одиссей, а наиболее достойный из претендентов — Аякс — в отчаянье от обиды сходит с ума и кончает с собой. В ходе

греко-персидской войны после каждой одержанной над персами победы среди эллинов возникали споры, едва не доходившие до побоища, о том, кто наиболее отличился. Так, после великой морской победы при Саламине (480 год до н.э.), когда встал вопрос о самом достойном, все требовали первую награду себе и были готовы лишь вторую уступить предводителю афинян Фемистоклу — вдохновителю победы. А после победы над персами при Платеях (478 год до н.э.) афиняне и спартанцы так оспаривали первенство, что, боясь междоусобицы, в итоге присудили первое место Платеям, на земле которых победа была одержана — чтобы никому не было обидно.

Тема состязания и суда пронизывает и литературные произведения эллинов. Так, в трагедии Эсхила «Прометей Прикованный» титан Прометей вершит своеобразный суд над самим Зевсом, а другие участники трагедии выступают в роли защитников или обвинителей Зевса. В трагедии Эсхила «Эвмениды», венчающей трилогию об Атридах, происходит суд над Орестом, причем обвиняют юношу, убившего свою мать, богини родовой мести Эринии, защищает его бог Аполлон, а судит афинский совет старейшин — Ареопэг во главе с самой Афиной. Все эллинские трагедии полны «состязаниями в речах» между героями, а софисты довели умение вести спор до совершенства. И после смерти, по эллинским представлениям, душу смертного будут судить в загробном царстве судьи во главе с мудрым Миносом.

Агон — спор между собой двух частей хора в античной трагедии. И это не случайно, но важно и символично. Эллинский агон, внося в жизнь игровое начало, способствуя выдающимся достижениям в искусстве, поэзии, спорте, политике, на войне, позволял человеку раскрыться в полной мере, и при этом, как правило, не превращался в то, что в современном мире называется конкуренцией, то есть в самозабвенное и не ограниченное ничем самоутверждение за счет другого. В античной трагедии хор в процессе агона как бы раздваивался во мнениях, но не утрачивал при этом единства и, обогащенный разными гранями истины, вновь соединялся. Воюя с персами, эллины

стремились прославить себя и свой полис, но это не мешало им (до поры до времени) не забывать об общности своих целей, подобно тому как участники Олимпийских игр, стремясь к победе, готовы были признать и свое поражение, а победу посвятить богам, даровавшим ее. Присущее эллинам чувство меры обычно останавливало их в процессе агона на той грани, за которой начиналась взаимная борьба на уничтожение. Ведь чья-то чрезмерная, небывалая удача, по представлениям эллинов, нарушает мировое равновесие и неизбежно ведет к несчастью.

В этом отношении весьма поучительной и показательной является история о треножнике. Прекрасный треножник с надписью «самому мудрому», брошенный, по легенде, в море еще Еленой, увозимой Парисом от Менелая, был выловлен рыбаками в море. Подумав, рыбаки отдали треножник Фалесу из Милета — прославленному мудрецу, ученому и политику. Фалес переслал треножник другому мудрецу (всего в Элладе, по эллинским представлениям, существовало «семь мудрецов»), тот — третьему и так далее. В итоге, пройдя полный круг (священную фигуру для эллинов!) через руки всех семи мудрецов, треножник снова вернулся к Фалесу, а тот посвятил его Аполлону и передал в Дельфы.

Эта история резко контрастирует со множеством других, в которых герои или полисы спорят за превосходство. Но мудрецы на то и мудрецы, чтобы сочетать мудрость со скромностью и чувством меры. Каждый считал другого, но не себя, более достойным. Если в чем они и состязаются, так именно в умеренности и трезвой оценке своих возможностей. Треножник, который мог бы породить страшные бедствия (как не раз бывало с тем или иным сокровищем и властью), попав в руки мудрецов, лишь укрепил их единство. В данном случае мудрецы повели себя разумнее богинь, спор которых о том, кому будет принадлежать яблоко с надписью «красивейшей», привел к ужасной Троянской войне. Этот случай был широко известен в Элладе и, несомненно, являлся образцом для подражания.

Споры о доблести среди эллинов не исключали признания чужих заслуг. Тот же афинский полководец Фемистокл, будучи человеком честолюбивым, все же отказался от руководства объединенным эллинским флотом в войне против персов, уступив спартанцу Эврибиаду: интересы дела были для Фемистокла все-таки выше личных амбиций.

Атмосфера состязательности поощряла человека стремиться к славе, известности, жажде самоутверждения и подвига — на войне, спортивных состязаниях, в речах и философствовании. Развитие всех способностей: физических и духовных, раскрепощение ума и рост чувства собственного достоинства человека шли на пользу полису, да и всей Элладу. Противовесом же этому было, как мы сказали, чувство меры, соперничество других людей и убеждение в том, что чрезмерное счастье чревато крушением. Важно отметить и то, что честь победы редко приписывалась одному человеку. Так, победитель в спортивных состязаниях считался обязанным успехом божественному покровительству, а победители в состязаниях трагиков не только сами получали венок — не меньший успех приходился на долю хорега, оплатившего зрелище, и филы (части города), выставившей хор. Таким образом, наряду с чувством личной самореализации, счастливец ощущал сопричастность к полису, филе, к божественному космосу, что ограничивало его гордыню и самодовольство.

Швейцарский историк культуры XIX века Якоб Буркхардт назвал эллина «агоническим человеком», настолько важную роль в жизни Эллады играл агон, высвобождающий энергию и способности личности. Впрочем, нередко агон приводил и к трагическим последствиям: человек, стремясь к славе, преступал через всякую меру. Так, легендарный изобретатель Дедал (создавший крылья, поднявшие его и Икара в небо), согласно мифу, убил своего ученика и племянника, опасаясь, что тот превзойдет его в мастерстве. Плохо закончились для Арахны, Марсия и Ниобы попытки вызвать на состязание богов Афину, Аполлона и Лето: первую превратили в паука, со второго содрали кожу, у третьей перебили всех детей. А состязание

за гегемонию (преобладание) в Элладе между Афинами, Спартой и Фивами в итоге привело всю Элладу к катастрофе.

Эллины четко разделяли два рода агональных настроений. Так, по Гесиоду, есть две Эриды (богини вражды) — одна «зловредная», спутница бога войны Ареса, злая виновница распрей, а другая — соревновательная ревность, благотворительно влияющая на людей. Эта вторая Эрида — добрая и полезная богиня, благодаря которой

Зависть питает гончар к гончару, и к плотнику плотник,
Нищему нищий, певцу же певец соревнует усердно.

Аристотель, любивший строгие определения и систематические подразделения, выразил ту же мысль так: «Чувство соревнования есть некоторое огорчение при виде кажущегося присутствия у людей, подобных нам по своей природе, благ, которые связаны с почетом и которые могли быть приобретены нами самими, возникающее не потому, что эти блага есть у других, а потому, что их нет у нас самих. Поэтому-то соревнование есть нечто хорошее и бывает у людей хороших, а зависть есть нечто низкое и бывает у низких людей». Стремление к почету, признанию, социальной активности само по себе — благо, зло же, — когда это стремление не знает границ и направлено не на самосовершенствование, а на месть другим людям. (В этом — одно из отличий античности от христианской культуры, в которой, как известно, *любая* зависть была объявлена одним из семи смертных грехов).

Соревновательность воспел и поэт Пиндар, полагавший, что стремление быть заметным, достичь успеха, совершить подвиг — естественно для человека. По словам современного исследователя А.Ю. Согомонова, «греческие состязательные игры /.../ неадекватно поняты человеком наших дней. Они выявляли не столько того, кто был лучше всех в том или ином спортивном искусстве, сколько наилучшего и осененного божественной милостью человека вообще. И поскольку состязание выступало как проверка на обладание божьей благодатью, то

одновременно оно могло стать и испытанием на божественную зависть». Интересно, что, поскольку любой успех воспринимался эллинами как дар богов, то талантливый человек считался богоизбранным. Например, Софокл за свои достижения в трагедии был избран военачальником (раз боги к нему благосклонны в поэзии, будут благосклонны и на войне).

Впрочем, в спартанской «общине равных», в отличие, например, от Афин, зависть отсутствовала, поскольку отдельная личность не могла там возвыситься над коллективом. Однако состязательность — в военных подвигах, в системе воспитания, в лаконичности речи — оставалась и там, хотя она не приносила ни чрезмерной славы, ни успеха, ни богатства.

Одним из важнейших аспектов агонистической культуры эллинов — с ее сотрудничеством, открытостью к чужому мнению, готовностью признать и принять «иное», но и не меньшей готовностью отстаивать свое — явился *диалогизм*, столь характерный для Эллады. Эллины вступают в диалог с другими народами, охотно заимствуя у них лучшее. Судебные прения, состязания ораторов и споры философов — вот лишь некоторые проявления эллинского диалога, через который в совместном поиске обретается истина. В диалоге проявлялись и такие черты эллинской культуры, как преобладание живой устной речи над письменной, обращенность к слушателям, готовность изменить свое мнение, если будут представлены серьезные контраргументы, осознание как человеческого достоинства, так и принципиальной ограниченности любого человека (и в то же время — продвинуться вглубь в постижении истины). По мнению наиболее выдающегося мастера диалога — Сократа — знание и истина не воспринимаются человеком в готовом виде извне, но порождаются самим индивидом в процессе диалога.

А вот что пишет Пьер Адо о диалогах, практиковавшихся в философской школе Платона — Академии: «Платон сознавал опасность, которую таит в себе освоение искусства спора, ибо молодые люди приходят к мысли, что можно обосновать или опровергнуть какую угодно позицию. Поэтому платоновская

диалектика — это не чисто логическое упражнение, а скорее упражнение духовное, требующее от собеседника аскезы («аскеза» по-гречески — «духовное упражнение» — П.Р.) и внутреннего преображения. Речь идет не о противоборстве двух индивидуумов, в котором более искусному удастся навязать свою точку зрения, а о совместном усилии двух собеседников, сообразующихся с рациональными требованиями /.../ логоса /.../. Благодаря такому согласию между беседующими, возобновляемому на каждом этапе обсуждения, никто из них не навязывает другому свою истину: как раз наоборот, диалог учит их ставить себя на место другого и тем самым преодолевать ограниченность собственной точки зрения /.../. Как и во всей античной философской традиции, философия тождественна здесь процессу преодоления индивидуумом самого себя в чем-то, что его превосходит: для Платона — в *логосе* /.../, требующем рациональности и всеобщности». В практике диалога достигается преображение личности, выход за рамки своих позиций, не просто «обмен информацией», но духовное изменение. Диалог конкретен и принципиально не завершен. По словам П. Адо, «диалог имеет личностный характер, он ведется с конкретным лицом и соответствует его возможностям и потребностям. Подобно тому как в земледелии необходимо время для того, чтобы семя проросло и дало всходы, требуется немало времени, чтобы в душе собеседника родилось знание, которое /.../ будет тождественно добродетели. Диалог не передает готового знания, готовой информации — собеседник добывает знание собственными усилиями, открывает его *сам*, мыслит самостоятельно. Письменные диалоги Платона — лишь настраивают читателя, обращают к философии, побуждают и пробуждают, не «информируют», а «формируют»».

Если в философии Сократа и Платона античная стихия диалога и агона нашли свое наиболее яркое теоретическое воплощение, то наиболее зримым воплощением агонистически-диалогического начала в эллинской жизни являлась *агора* — площадь в центре любого эллинского города. Агора была сердцем, стягивающим, собирающим и оформляющим

средоточием полиса: и базарной площадью, и местом для повседневных бесед граждан, и площадью для Народных собраний. Здесь спорили ораторы, сюда прибывали вестники и иноземцы, граждане узнавали новости, здесь принимались важнейшие политические решения и проводились религиозные церемонии. Агора — одновременно соединяющая разное, формирующая бесформенное, позволяющая любому свободному человеку узнавать и говорить то, что он считал нужным, — была реальным символом агона в эллинской жизни.

Глава 12. Теория

Как известно, Эллада стала родиной большинства наук и философии. С чем это связано? Вероятно, с такой замечательной чертой эллинской культуры, которую лучше всего выражает слово «удивление» — удивление перед миром, его красотой, божественностью, осмысленностью, порядком. Как отмечал А.Ф. Лосев, «религия у Гомера основывается вовсе не на страхе перед богами, вовсе не на уважении к ним и уже подавно не на любви или благоговении, но исключительно на чувстве удивления. Однако удивление у Гомера вызывают также и прекрасные женщины, герои и произведения искусства. Греческое слово “удивляться” /.../ того же корня, что и “видеть” /.../ Это свидетельствует о том, что удивление есть только более внимательное рассматривание; и оно, конечно, не охватывает человека целиком, но оставляет известное расстояние между человеком и богами, что опять-таки ставит человека в более естественное положение». Благоговение перед миром — важнейшее настроение античности — не слепое и рабское преклонение, но желание постичь, понять, любовно и почтительно исследовать мироздание через поэзию, храмы, скульптуры, философские учения.

Вся эллинская культура органично сочетает в себе динамизм и верность традиции, единство общих тем и интуиций и множественность версий, мнений, оттенков, способность человека что-то познавать в мире и действовать в нем и неспособность — в корне изменить этот мир, его фундаментальные основы или познать их до конца. Эллинская религия не сковывала, но вдохновляла поэтов и скульпторов, мыслителей и трагиков; множественность полисов не мешала единству языка и исторической памяти. Ощущение присутствия в мире божественной красоты, смысла и соразмерности одновременно и подвигало эллина к стремлению «во всем дойти до самой сути» (пользуясь словами поэта Бориса Пастернака), и при этом оставляло дистанцию и понимание невозможности исчерпать эту божественную суть. Эллинская мысль была по преимуществу светской, но отнюдь не приземленной. Открытость миру, другим людям и народам, восхищение космосом вели к познанию мира и осознанию его окончательной непостижимости. Удивление, по словам Платона и Аристотеля, есть начало философии, позволяющее увидеть тайну в обыденном, постичь глубину в привычном. Необыкновенная способность удивляться — одна из самых поразительных особенностей культуры древней Эллады.

И в философии, и в трагедии, и в истории божественное присутствует, просвечивает, влияет, раскрывается, но прямо не действует, оставаясь «за кадром», сохраняя таинственное инкогнито. Такое ощущение мира вело к причудливому сочетанию рационального и мистического, божественного и человеческого в мироощущении эллинов. По признанию советских исследователей античной науки Ю.А. Кимелева и Н.Л. Поляковой, в античности «именно религиозно-метафизический комплекс идей определяет процесс и результаты познания. Познание предстает в основном как познание божественного. То, что мы сейчас называем науками, поначалу выступает как форма и способ такого познания. Математика должна помочь в постижении божественной природы чисел, астрономия — божественной природы светил, музыка — божественной гармонии.

Знание и наука не существуют сами по себе. Они исследуют реальность и природу в свете божественной законосообразности /.../ Религиозно-метафизические идеи не только пронизывают естественнонаучные представления, но и выступают в качестве критериев отбора и высшей санкции последних».

Эллинское слово «теорія» означает «созерцание». Мы привыкли к тому, что теория, во-первых, противоположна практике (тоже греческое слово «праксис» означало «действие, деяние») и, во-вторых, призвана служить ей. У эллинов все было наоборот: теория считалась наивысшим видом практики, наиболее божественным и самоценным видом человеческой активности.

Созерцательная жизнь — высшая из всех доступных человеку. Человек, ведущий «теоретическую жизнь», — подлинно человек (в противовес животным и рабам) и подобен богам, поскольку именно боги непрерывно предаются созерцанию. По мнению эллинов, «практические науки» и знания стоят ниже «теоретических». Теория (созерцание) — высшая, чистая, бескорыстная самодостаточная деятельность, имеющая цель в самой себе, а то, что обычно принято именовать «практикой», — деятельность незавершенная, направленная вовне, не самодостаточная, к которой примешано излишнее, случайное и ненужное. Именно занимаясь теорией, человек открывает истину-алетейю (несокрытое). Только через созерцание можно обрести смысл и оправдание как отдельной человеческой, так и полисной (общественной) жизни. Через теорию человек утрачивает черты случайного существа и открывает непреходящее, истинное, вечное. Созерцание выводит человека от становящегося к бытию, от временного и несовершенного — к вечному и совершенному. Созерцание — это сосредоточенность, концентрация, не суетливость, неделание лишнего, видение само-оче-видного. Человек не должен мешать проявиться истине. Его задача — вслушиваться в ритмы космоса. Теория-созерцание и Бог («теос») одного корня и сродни глаголу, обозначающему «зреть», «видеть» истину, ибо теория поистине божественна.

Истина же есть и является нам сразу, вся — целиком и неизменно, ее не надо «изобретать», «выдумывать» — ее можно лишь хранить, передавать через традицию. Однако новаторство и динамизм в античной культуре проявились в том, что знание-эпистему нужно доказывать, что порождает множество вопросов и проблем. Теоретизирующий (созерцающий) человек постигает данность, в которой ничего нельзя изменить, как в движении звезд или в велениях Судьбы. Если быть *открытым*, может быть, повезет и космос *откроется* тебе.

Настоящий гимн «теоретической жизни» мы находим в трудах Аристотеля. По словам Аристотеля, теория — и способ познания, имеющий целью знание ради самого знания и не подчиненный никаким внешним задачам, и образ жизни, который состоит в том, чтобы посвятить себя такому познанию. Образцом теоретика является Бог — вечно мыслящий и познающий самого себя. Познавать, созерцать, исследовать, наблюдать и размышлять — вот, по Аристотелю, высшее счастье человека. При этом все в мире достойно изучения: и самое «высокое» — то, о чем мы можем знать немного (небо, «надлунный мир»), и самое «низкое» — то, что мы можем узнать детально и в чем тоже можно увидеть печать космического смысла и гармонии. Аристотель писал по этому поводу: «И в том и в другом исследовании есть своя прелесть. Вечные сущие, хоть мы соприкасаемся с ними лишь в малой степени, по ценности их познания приятнее всего окружающего нас, подобно тому как бросить беглый взгляд, выхватывающий отдельные черты любимого человека, для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других объектов, сколь бы велики они ни были. Исследование же земных творений — растений и животных — вследствие более достоверного и более полного познания их достигает превосходства научного знания /.../. Наблюдением даже над теми из животных, которые неприятны для чувств, создавшая их природа доставляет все-таки невыразимое наслаждение людям, способным к познанию причин и философам по природе /.../. Поэтому не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом про-

А. Мень: «Уверенность в существовании единого верховного принципа для всей Вселенной явилась стержневой интуицией греческой философии».

изведении природы найдется нечто, достойное удивления /.../, надо и к исследованию животных подходить без всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное». Так, по словам Аристотеля, изучая небо, мы отрывочно, бегло, неполно и мельком касаемся самого божественного начала, а изучая земной («подлунный») мир, мы основательно и подробно изучаем то, что несет печать божественного замысла и распорядка. В природе все прекрасно, в космосе нет ничего бессмысленного и недостойного внимания и изучения.

Эллины стремились к теории — последовательному, фундаментальному, бескорыстному, целостному постижению и созерцанию мира, при постоянном понимании невозможности до конца постичь и выразить высшее знание. Это стремление руководило ими в их научных, философских, религиозных и художественных поисках. При этом важнейшими чертами эллинской мысли были ее интегральный характер (единство научного, философского, художественного и религиозного познания) и убеждение в самоценности познания для очищения и возвышения души, для обретения высшего нравственного и эстетического образца. Пифагорейцы изучали математику не с тем, чтобы при помощи ее «подчинить природу» или «построить машины» — такая мысль показалась бы им дикой — но потому, что, следуя космическому порядку, они становились совершеннее и возвышеннее. По словам Н.И. Кареева, «многие научные открытия греков даже оставались долгое время совсем без практического применения; так, например, их исследования о свойствах конических сечений были применены только через семнадцать веков, когда Кеплер искал законы движения планет. Грекам нравился самый процесс мышления, им нравилось самое знание. Поэтому ими и были положены основы всех известных наук». Не случайно же Аристотель полагал, что

созерцание — та доля божественного, которая дана человеку и отделяет его от животного, а философия соотносится с другими науками так, что все другие науки более необходимы, чем она, но лучше ее нет ни одной. На технические изобретения эллины смотрели как на забаву, пустое развлечение. Когда великого математика Евклида спросили: «Кому нужна эта геометрия?» — то в ответ он со скорбным видом протянул вопрошавшему монету: несчастному уже ничем не помочь. По словам современных итальянских философов Дж. Реале и Д. Антисери, «греческая наука была одухотворена этим теоретико-созерцательным пафосом, силой, поднимавшей от видимого к невидимому, всем тем, что прагматико-технологическим менталитетом современной науки либо безвозвратно утрачено, либо вытолкнуто на периферию». А современный российский ученый Д.В. Никулин подчеркивает: «В этом смысле эксперимент и наблюдение есть своего рода общение, общность с природой как равноправным партнером-собеседником, который поведает внимательному уму нечто о себе, если только сообразовал, то есть откроет, — подобно тому, как один человек, если захочет, рассказывает о себе, о своем сокровенном другому. Такое представление об эксперименте разительно отличается опять-таки от нововременного, рассматривающего эксперимент почти как пытку природы, насильственное выведывание ее тайн (так ведь и говорится: “пытливый ум”, “естествоиспытатель”), стремление поставить ее в небывалые условия и посмотреть: а что будет? Античное отношение к природе более сдержанно и, пожалуй, мудро — не пытая, не задавая нескромных вопросов, не стремясь за грань возможного, ученый-философ достигает подлинного знания, всегда проявляющегося в мире становления и природы, но не смешанного с ним, ведения-пребывания в мире идеальных вечно-сущих прообразов всего видимого».

Для античности в высшей степени естественно соединение научного познания с религиозным, мистическим и художественным. Пифагор был одновременно и основателем философского союза, и мистиком, и пророком, и ученым,

и политиком, и моралистом. Платон был величайшим художником слова, величайшим философом, политическим мыслителем и глубоким мистиком. Познание осуществлялось эллинами не холодным рассудком, но и через Эрос-любовь (по словам Платона), и через красоту — явление смысла в зримой форме. Говоря о подобном синтезе, характерном для Эллады, Э. Доддс отмечает, что «речь здесь вовсе не идет ни о каком сознательном “синтезе” данных разновидностей теории и практики; в качестве “божественных мужей” люди типа Пифагора просто не делали никакого различия между ними. Их “синтез” носил личностный, а не логический характер». Пифагорейцы не отделяли то, что мы бы сегодня назвали «наукой» — математику, от того, что мы бы сегодня назвали «искусством» — музыку. Для пифагорейцев музыка и математика неразрывны: в музыкальных интервалах, тонах и созвучьях видна державная власть числа, а в числе видна музыкальная гармония. Космос и математичен, и музыкален одновременно. Музыка врачует душу, математика дает образец для правильной и гармоничной жизни.

Пластичность, образность эллинского миросозерцания выражались и в том, что нередко эллины переносили «бытовые» слова из обыденной лексики в новые контексты и придавали им новое, глобальное, возвышенное, философское значение. Так, слово «демиург», изначально обозначавшее ремесленника, стало обозначать и «бога-творца» мира; «гармония» — слово, бывшее первоначально всего лишь обозначением гвоздя для скрепления досок судна, обрело смысл связующей мир соразмерности, а «космос» с «порядка вообще» обрел смысл «мирового порядка». Таким образом, обычные, «бытовые» понятия приобретали божественный, философский смысл, не утрачивая при этом и своего изначального смысла, придающего им жизненность и наглядность. Теория ведь не противопоставлялась практике, а была ее высшей формой, как «эйдосы» Платона не противопоставлялись «реальным вещам», а были лишь наиболее реальным и наглядным из всего реального и наглядного. Мыслители античности стремились не

навязать себя вещам, а напротив, по выражению Аристотеля, дать самим вещам высказать себя в своей истине.

Художественное творчество одушевляло собой теоретическое познание, а теоретическое познание, в свою очередь, осмысливало и рефлексировало художественный опыт. Эллина не только создали прекрасные статуи, но и, в лице Поликлета, написали трактат «Канон», описывающий законы гармонии в скульптуре. Эллина не только сочинили великие трагедии и ораторские речи, но и, в лице Аристотеля, в трактатах «Риторика» и «Поэтика» создали теорию ораторского искусства и драматургии. Эллина не только создали полисы и демократию, но и, в лице Платона и Аристотеля, заложили фундамент политической науки. В Элладе не только получила необычайное развитие индивидуальность человека, но и все тем же Аристотелем (в его трактате «О душе») была основана психология. Любовь к чистому познанию, склонность к систематизации, поиск проявления всеобщих взаимосвязей и явленности универсального в частном, удивление перед миром и стремление во всем дойти до первых оснований («архэ») и последних выводов (без оглядки на общепринятое «мнение») — вот те черты эллинского духа, которые отчасти объясняют нам, почему этот маленький народ за пару столетий совершил столь невероятно много. Только гениальный ум Аристотеля и его склонность все «раскладывать по полочкам» привели к расчленению до того нерасчлененного — отделению наук от философии («метафизики») и формированию отдельных областей знания с присущими им предметами и методами.

У эллинов существовала иерархия наук: по степени причастности к бытию, универсальности, совершенству ее знания и предмета ее рассмотрения. «Низшие науки» существовали ради высших и подчинялись им. Так, по Аристотелю, низшими науками являются науки «поэтические», допускающие большую долю произвола — это риторика и поэтика. Чуть выше — «практическая философия», включающая в себя этику, политику и ойкономию (экономику): они учат человека управлять: этика — одним человеком (собой), ойкономия — семьей

(домом), а политика — целым полисом. Еще выше — «теоретические науки»: физика и математика. При этом физика ниже математики, так как она изучает подвижное, математика выше физики, ибо она изучает неподвижное, а выше всего — «первая философия» (метафизика), познающая неподвижное, вечное и самостоятельно существующее. Между физикой и математикой в античности существовала пропасть, поскольку они изучали различные сферы бытия. Их слияние было осуществлено лишь в Новое время Галилеем, Кеплером и Ньютоном. Математика, являющаяся приуготовлением к высшему, божественному знанию, являет собой образец строгой и точной науки, занимающейся вечным и неизменным, тем, что находится между бытием (эйдосами) и становлением (вещами). «Математа» по-гречески означало точное и строгое знание о достоверном. Особым, привилегированным видом знания в Элладе также была астрономия, изучающая небо — образ вечного и идеального. Если «теория» значит созерцание, то однокоренное с ним слово «теорема» означает *про-яснение*, доказательство очевидного, умо-зримого, осмысление того, что созерцается умственным взором, попытку привести в систему то, что было постигнуто.

А метод «от противного» в геометрии и в философии как нельзя более соответствовал агонистическому духу Эллады: встать на точку зрения оппонента и показать абсурдность вытекающих из нее следствий. В геометрии это сделал Евклид, а в философии — Зенон Элейский. Систематичность, отрыв от практических нужд в пользу созерцания, отрыв от чувственных данных и общепринятых мнений в пользу умозрения — вот что позволило эллинам создать математику, которую в общих чертах мы до сих пор изучаем в школе.

Э. Доддс: «Это разделение того, что нам дано знать, и того, что нам знать не дано, очень типично для V века до н.э. Оно, несомненно, является одним из крупных достижений этого столетия; и оно же лежит в основе свойственной этой эпохе научной скромности».

Пытливость эллинского ума была бы дерзкой и разрушительной для природы, если бы она не уравнивалась чувством меры, ощущением незримой черты, за которую человек никогда не мог перешагнуть, ощущением дистанции, отделяющей любое человеческое знание от божественного. Истина есть, но она до конца непостижима и невыразима — это глубинное убеждение всей эллинской культуры. «Я не мудрец, а только философ, мудр же один Бог», — заявляет Пифагор. «Я знаю только то, что ничего не знаю», — признается Сократ. Многие же эллинские мыслители (скептики, софисты) вообще отрицали возможность для смертных постичь божественную истину. Например, софист Горгий утверждал, что бытия (то есть истины, чего-то изначального) вовсе нет, а если оно и есть, то непознаваемо человеком, а если и познаваемо, то уж точно непередаваемо другим в слове (ведь, по словам поэта Ф. Тютчева, «мысль изреченная есть ложь»). Эта точка зрения, конечно, крайняя, но без нее полноводье эллинской мысли было бы неполным. Если уж искать — то до самого основания, если уж сомневаться и отрицать — то до конца, не боясь последствий. В этом — чарующее очарование и непреходящая поучительность культуры Эллады. Подобно античным мыслителям, размышлявшим об истине, христианские богословы позднее будут говорить о Боге, что он *есть*, но *что* Он такое, мы не знаем, ибо Он не доступен никакому познанию и невыразим в словах, изначален и всеобъемлющ.

Знания восточных цивилизаций были ориентированы сугубо практически (например, на измерение и предсказание разливов Нила, землемерие, ведение торговли). У эллинов они трансформировались в систематическое, светское, экзотерическое (то есть открытое всем) теоретическое знание, общую рациональную теорию, превосходящую «необходимые» и «практические» цели. Мы говорим «математика» и вспоминаем эллинов Пифагора, Фалеса, Архимеда, Евклида. Мы говорим «естествознание» и вспоминаем эллинов Гиппократы и Аристотеля. Мы говорим «история» и вспоминаем эллинов Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Полибия, Плутарха. Мы

говорим «астрономия» и вспоминаем эллинов Евдокса и Птолемея. Философия — детище Эллады. Логика — умение правильно мыслить — также родилась в Элладе (благодаря неутомимому Аристотелю). Тогда же возникли медицина и филология, метеорология и зоология... Светская наука и философия, предпринимавшая почти все последующие ходы и пути развития мысли, родились именно там и тогда.

Технэ

Эллины называли искусство и технику одним и тем же словом — «технэ». По их мнению, художник подражал искусству природы, а человеческое искусство — одно из проявлений изначального искусства космоса. По словам Аристотеля, «всякое искусство имеет дело с возникновением, и быть искусным — значит разуметь, как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом». Платон полагал, что если постигаемые в чувственном опыте человека вещи — лишь «тени» и копии эйдосов, реального бытия, то художник создает лишь копии с копий. Искусство и техника, по убеждению эллинов, относятся не к естественному порядку вещей и не к бытию, а лишь к воображению и подражанию. Поэтому-то философия и науки, имеющие дело с подлинным бытием, с закономерным, а не со случайным, с вечным, а не с преходящим, с естественным, а не с искусственным, — лучше, выше и ценнее техники — производства приспособлений и орудий (к тому же служащих сугубо практическим, а не теоретическим целям). Для античности человек не хозяин и преобразователь мира, создающий принципиально новые орудия и машины для переделки природы (как в Новое время), а прежде всего существо, способное к умозрительному постижению вечного, но не к производству текущего и обреченного на гибель.

Античная цивилизация была принципиально не технологически ориентирована по нескольким причинам. Прежде всего, вместо машин для наиболее рутинного и «низкого»

труда существовали рабы. Кроме того, вся культура Эллады была пронизана созерцательностью: природа считалась божественной и ее незачем (и невозможно) было «перекраивать» и изменять. Вечное, космическое, считал эллин, можно лишь открывать и созерцать, но не переделывать. Мысль о покорении природы и тем более об ее изменении была глубоко чужда эллинам.

Науки о природе изучают то, что существует само по себе, а механическое искусство создает то, чего нет изначально, и потому оно ниже. Поэтому техника, имея дело с возможным, мнимым, порожденным, не может дать настоящего знания и иметь большую ценность — таково было убеждение эллинов. По словам Д.В. Никулина, «технэ — это хитрость, умысел, уловка, близкая к “механе” в ловком замысле сделать то, чего нет. Поэтому техника и механика противопоставлены естеству, “природе” как “подражательные и противоестественные” /.../. Надо, впрочем, заметить, что и в античности находились ученые — Архит, Евдокс, Архимед — порою предварявшие математические доказательства механическими построениями, однако и они понимали ущербность механики и подчиненность ее строгому умозрению, ее пригодность лишь к тому, чтобы облегчить усмотрение верного ответа, но не для его обоснования: ведь механическое представление — еще только намек, ничего не доказывающий и ни к чему не обязывающий». Подобно тому как математика в античности занималась лишь неподвижным и божественным и не применялась к «физике», занимающейся становящимся и движущимся, сама «физика» считалась бесконечно выше, чем «технэ» и «механика».

Для античности механика и техника, при всей своей наглядности и забавности, суть только некоторые вспомогательные и подручные приспособления для движения к истине. Но когда истина достигнута, их отбрасывают. Ведь техника — лишь подражание чувственно воспринимаемой природе, «физису», а чувственно воспринимаемая природа, в свою очередь, есть тень и отблеск идеального бытия.

Глава 13. София и философия

Плутарх, эллинский историк и писатель: «Большинство людей воображают, будто философия состоит в том, чтобы произносить речи с кафедры или заниматься толкованием книг. Они не замечают той повседневной философии, что сообразно своей истинной природе постоянно присутствует в наших делах и поступках /.../ Сократ не усаживал слушателей рядами, не восседал в преподавательском кресле, у него не было установленных часов для бесед или прогулок со своими учениками. Но даже когда он шутил или когда пил в их компании, когда он разделял с ними тяготы военных походов, когда разгуливал с ними по рыночной площади, когда, наконец, превратился он в узника и пришлось ему испить смертную чашу, — он беспрестанно философствовал. Сократ первый показал, что во всякое время и во всяком месте, что бы с нами ни происходило и что бы мы ни делали, обыденная жизнь неизменно доставляет нам повод философствовать».

Слово «софия» по-гречески означает «мудрость». На Востоке «мудрость» предназначалась лишь для избранных (которые хранили, передавали и преумножали ее), была эзотерической, таинственной и опиралась на откровение свыше, была нетерпима к сомнению, поддерживалась авторитетом богов и традиции — ее можно было лишь принять, как нечто сакральное и неприкосновенное. Напротив, в Элладе под мудростью понималось прежде всего наставление человека в правильной жизни; «софия» была открыта людям, доступна любому человеку, способному хотя бы отчасти ее постигать. Не менее существенно и то, что мудрость была мудростью не только Бога, но и мудростью личности, пытавшейся постичь истину. Как и на Востоке, мудрость в Элладе считалась божественным даром. Но мудрец-эллин все же не обосновывал свои суждения исключительно и непосредственно авторитетом Бога — его мудрость была человеческой, хотя и вдохновенной свыше мудростью. А потому она могла быть уточнена, развита, прояснена, дополнена, подвергнута сомнению, — как и все человеческое. Эта мудрость была по природе своей живой и диалогичной и, хотя и имела своим источником Бога, но проявлялась в человеке и открывалась другим людям, служа им примером и наставлением. Полностью «софия»-мудрость, конечно, доступна лишь богам, но человек может к ней стремиться, любить ее, отчасти к ней приобщаться, понимая при этом всю свою ограниченность и несовершенство. По словам платонического сочинения «Определения», мудрость есть «подлинное, первое и последнее, абсолютно истинное умозрительное, беспредпосылочное знание всего сущего». В слове «софия» собраны воедино и знание, и опыт, и благоразумие, и правильная жизнь, и умение предвидеть то, что будет, и пророческий дар, и поэтическое вдохновение — нечто поистине божественное.

Для всей античности мудрец — некая идеальная фигура, почти недостижимый образец и ориентир. Ему присущи неизменность, внутренняя независимость от всего внешнего и преходящего, согласие с судьбой, созерцательность, самодостаточность (автаркия), минимум потребностей и наличие

всех добродетелей, способность видеть во всем сущем божественный смысл, понимать и принимать все, безразличие к безразличному, умение видеть целое и единое и подниматься к нему. К числу «мудрецов» обычно относили «семь мудрецов» древности, «божественных» Пифагора и Платона и, конечно же, Сократа, ставшего воплощением эллинской мудрости. Мудрость не поддается количественному измерению «больше/меньше», она или есть, или нет, поскольку означает полное преображение, обожествление всего человека. По словам философа Эпикура, мудрец — «как бог среди людей». Боги — это бессмертные мудрецы, а мудрецы — смертные боги, учил Эпикур. По Аристотелю, мудрец способен временами переживать то созерцание истины, которое Бог испытывает постоянно.

Аристотель: «Люди, философствуя, ищут знания ради самого знания, а не ради какой-то практической пользы /.../. Очевидно, что мы занимаемся философией не ради прибыли, вне ее находящейся, напротив, очевидно, что, как человека можно назвать свободным лишь тогда, когда он цель самого себя, точно так же лишь та из наук может быть названа свободной, которая имеет цель в самой себе /.../. Все люди по природе стремятся знать /.../. Укрепляться в мудрости и познавать самих себя свойственно людям. Невозможно жить без этого».

Если почти невозможно стать мудрецом, то вполне возможно для человека стать философом, то есть «любомудром», «любящим мудрость», стремящимся к ней. Слово «философия» впервые употребил Пифагор, скромно сказав о себе: «Я не мудрец, я только философ». По мнению Пифагора, все существа делятся на три категории: во-первых, на мудрых богов, во-вторых, на лишенных мудрости и даже не ведающих об этом животных и людей (мы бы назвали последних «обывателями») и, в-третьих, на тех, кто — посередине, то есть не обладает божественной мудростью, но знает об этом и стремится к ней. Они-то и есть философы.

Первым античным философом чаще всего считают Фалеса Милетского, жившего в VI веке до н.э. О нем, среди прочего, рассказывают две любопытных истории. По одной из них, Фалес ночью, созерцая звезды, не увидел яму и упал в нее — под смех людей, которых развеселило то, что этот человек ведаёт о небе, а о том, что под ногами, не знает. По другой истории, Фалес, узнав благодаря своим обширным познаниям о том, что в наступающем году будет огромный урожай маслин, арендовал в Милете по дешевой цене все маслодавили, а когда урожаем действительно оказался невероятно большим, получил от этой операции огромный барыш, чтобы, по словам Аристотеля, поведавшего об этом, показать всем, что философ может преуспевать в жизни, только ему это не нужно. Обе эти истории красноречиво показывают нам образ философа — человека, порой кажущегося толпе непрактичным и странным, но на деле ведающего как о небесном, так и о земном, одновременно отрешенном и «приземленном».

К числу важнейших характеристик эллинской философии относятся как ее стремление постичь все мироздание, так и принципиальное осознание ею своих границ. Философ не мудр, он лишь стремится к мудрости, сочетая воедино мысль и действие. Главное никогда не вырази́мо и не передаваемо в словах. Как заметил Пьер Адо, философствовать — «это значит внутренне преображаться, менять свой взгляд на вещи, чтобы увидеть то, на что нечасто обращают внимание — величие мира и величие нравственной нормы, воплощаемой мудрецами». По замечанию С.В. Пролеева, «философия понимается и существует как дело, тесным и непосредственным образом связанное с человеческой уча́стью. Обретение мудрости — вот главная устремленность греческой мысли. В свою очередь, мудрым может быть назван тот, кто достиг достойной жизни. Бытие самого мыслителя — главный результат его учения и главный довод “за” или “против” него. Все, о чем говорили и что открывали эллинские мыслители, тесно связано с их судьбой. Они приносили свои истины в мир, раскрывая и утверждая их собственными поступками, стремлениями,

а иногда и гибелью /.../ В лице античной философии впервые появляется мысль, принадлежащая “этому вот” человеку — имеющая в конкретной личности свое основание. Это мысль, возникающая под ответственность данной личности, в “этом вот” мыслителе и его индивидуальном уме. Он выдвигает утверждение от своего имени. На какой бы авторитет или систему обоснований он при этом не опирался, ответственность за мысль несет философ лично». Открытость другим людям, готовность к обсуждению не означает конформизма. Не традиция, не откровение — основа античной философии, но нечто «мое», через «меня», «мною» от первого лица философа выраженное.

Если мудрец знает истину, нечто вечное, неизменное (ибо изначальное), то философ к ней стремится всей душой. Философ — всегда в движении, он *знает* о своем незнании и *верит* в наличие и в возможность обретения знания. Он от становления переходит к изначальному бытию. Философия для эллинов — и единое, целостное знание о жизни, и, собственно, образ жизни, неотделимый от этого знания. Начало философии (по мнению Платона и Аристотеля) не ужас и не покорность, но *удивление*, умение видеть тайну в привычном. И главный вопрос, волновавший эллинских философов прежде всего: почему есть то, что есть? Почему есть *нечто* (бытие), а не *ничто*?

Философия по отношению к мудрости есть лишь ряд подготовительных упражнений: стремление к истине, неотделимость образа жизни от размышлений, критическое отношение к общепринятым мнениям и к тому, что лежит на поверхности. Философия, давая человеку представление о целом космосе, помогает понять и свое истинное место в нем, обрести понимание смысла жизни.

Считается, что первым философом Эллады был Фалес Милетский, сказавший, что первоначалом всего сущего (архэ) является вода. Немецкий физик, лауреат Нобелевской премии Вернер Гейзенберг так оценил значение этого высказывания и связанного с ним переворота в мышлении: «Во-первых, это

высказывание содержит вопрос о материальной основе всех вещей. Во-вторых, оно содержит требование рационального ответа на этот вопрос без ссылки на мифы и мистические представления. В-третьих, оно содержит предположение о возможности понять мир на основе одного исходного принципа».

По словам С.В. Пролеева, «античная философская мысль предстает как вырастающее из жизненных проблем человека усилие разума, направленное прежде всего на обретение человеком достойной и мудрой жизни, рассчитанное на восприятие другими людьми и выдвигающее в качестве решающего аргумента жизнь и судьбу самого мыслителя». Философы основывали светские духовные союзы — школы, объединенные образом жизни, мировоззренческим, нравственным выбором, жизненными занятиями, политическими и религиозными идеалами. В этих школах (таких, например, как пифагорейский союз, Академия Платона и Ликей Аристотеля) процветал культ дружбы, живое общение между учителями и учениками, преобладание устного слова над письменным и образа жизни — над словами. Сами философские размышления рассматривались как вид духовных упражнений, преображающих человека. Как констатировал Пьер Адо, «по общему мнению философов всех школ начало философии — осознание состояния отчужденности, рассеяния, несчастья, в каком пребывает человек, покуда он не обратится к философии».

Эллада стала родиной философии и заложила фундамент, на который философская мысль опиралась все последующие столетия и на котором она базируется и по сей день.

По словам современного российского исследователя античной философии Юрия Шичалина, «когда речь идет об античности, мы очень редко говорим об анонимных направлениях. Мы всегда сталкиваемся с личностями и именами. “Направления” появляются, когда мельчают личности и портятся имена. Античная философия — это двенадцать веков крупных личностей и славных имен».

СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Эпоху конца VII — начала VI веков до н.э. в Элладе нередко именуют «эпохой семи мудрецов». Семью мудрецами эллины называли выдающихся людей, сочетавших в себе обширные научные знания, нравственные достоинства, политические способности, наложивших огромный отпечаток на всю эллинскую культуру и ставших образцами для подражания. Число «семь» у эллинов священо, но конкретные имена мудрецов порой варьируются, а некоторые из них, вероятно, были не реальными людьми, а полулегендарными персонажами. Наиболее часто в числе семи мудрецов упоминаются Фалес Милетский, Солон Афинский, Хилон Спартанский, Периандр Коринфский, Биант Приенский, Питтак Митиленский (с острова Лесбос) и Клеобул Линдский.

В своей деятельности мудрецы сочетали нравственную проповедь и политическое реформаторство, философские и поэтические занятия, проявляли личную незаурядность и готовность к общественному служению, выступали как учителя всей Эллады, оставив по себе множество легенд и изречений.

О том, как в деятельности мудрецов сочетались разные стороны их многогранных личностей, говорит, например, биография Фалеса Милетского. Купец и политик, ученый-астроном, предсказавший солнечное затмение (в 585 году до н.э.), и математик, основатель философской школы, Фалес в своей общественной деятельности посоветовал всем эллинским полисам в Ионии (на побережье Малой Азии) *соединиться* в общий союз, а в своих философских размышлениях поставил вопрос о *единстве* мироздания. Такое совпадение космологических и политических занятий Фалеса далеко не случайно: все мудрецы философствовали жизнью, не отделяя «теорию» от «практики».

Из человеческих качеств мудрецам были свойственны благоразумие и человеколюбие, они непрерывно стремились к самосовершенствованию. «Трудно быть хорошим», — признавался Питтак из Мителены. Солон, Периандр и Питтак были

крупными реформаторами в своих полисах. Мудрецы были способны судить о будущем (Фалес предсказал солнечное затмение, а Солон предсказал царю Лидии Крезу крушение), что, в глазах эллинов, придавало им божественные черты. Мудрецы постигали то, что другим не по силам, сочетая в себе человеческое и божественное. Они проявляли благоразумие и умеренность, признавали мудрость других (передавая друг другу найденный в море треножник с надписью «мудрейшему»). Подобно героям мифов, посланным и порожденным богами (Тесею, Персею, Гераклу), которые основывали города и освобождали мир от древних чудовищ, семь мудрецов вносили в окружающее общество порядок и соразмерность, отстаивали добро и справедливость, обличая пороки и являя собою образец добродетели, принимали новые законы и пресекали раздоры.

Вот некоторые изречения — «гномы», приписываемые «семи мудрецам» и пополнившие сокровищницу эллинской мудрости. Солон: «О тайном догадывайся по явному»; Биант: «Человеку труднее всего благородно перенести перемену к худшему», «Слаще всего человеку надежда», «Берись за дело не спеша, а начатое доводи до конца», «Бери убеждением, а не силой», «Причиной любой удачи считай богов, а не себя»; Питтак: «Человека выказывает власть», «Лучше простить, чем мстить», «Лучше всего — хорошо делать то, что делаешь», «Что страшно узнать? — Будущее. Что безопасно? — Прошное», «Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам», «Всему свое время», «Владей своим»; Хилон: «За порукой — расплата», «Языком не упреждай мысль», «Предпочитай убыток позорной прибыли: первое огорчит один раз, второе будет огорчать всегда»; Клеобул: «Лучше всего — мера», «В счастье не заносись, в несчастье не унижайся», «Властвуй над наслаждением», «Больше слушай, чем говори», «Кто выходит из дома, спроси сперва зачем; кто возвращается домой, спроси с чем»; Фалес: «Прекраснее всего — Космос, ибо он творение Бога», «Сильнее всего — необходимость, ибо она одолевает всех», «Мудрее всего — время, ибо оно обнаруживает все». В этих изречениях

мы видим исток и концентрированное выражение эллинской мудрости с ее превознесением меры и справедливости.

Легенда гласит, что «семь мудрецов» встретились в Дельфах и пришли к согласию в отношении двух важнейших для человека наставлений: «Познай самого себя» и «Ничего слишком». Эти два изречения они посвятили богу Аполлону и ими украсили вход в его храм.

Глава 14. Миф и Логос

Эллинское слово «миф» означает предание, сказание, то, что *сказывается и передается*. Мифы существовали у различных народов, предшествуя появлению поэзии, религии, науки, искусства и философии. Миф — тот универсальный, изначальный способ мировосприятия в котором накапливались и передавались от поколения к поколению в доступной форме жизненный опыт и знания людей. Для мифа характерны особая поэтичность, монологичность (он не ставится под сомнение, а принимается на веру), целостность мировосприятия, предложение людям определенных образцов поведения и коллективный характер его создания и передачи. Эллинский миф был живым и пластичным, обновляющимся, являющим высокую истину и сообщаящим жизни смысл и значимость. Миф для эллина — последняя достоверность, подлинное бытие, само являющее себя и не нуждающееся в доказательствах.

По словам Мирча Элиаде, «большинство греческих мифов были воссозданы и, следовательно, изменены, систематизированы Гесиодом и Гомером, рапсодами и мифографами /.../ Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос

или только ее фрагменты: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственные установления. Это всегда рассказ о некоем “творении”, нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков этого “чего-то”. В целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного (или сверхъестественного) в этом мире. Именно эти проявления явились реальной основой создания мира и сделали его таким, каков он есть сегодня».

Есть — мир, есть — смерть, есть какая-то река, растение, ремесло, город, они реальны. Миф же вскрывает сущность, исток, происхождение этой реальности. Так, мы узнаем, что созвездия Млечного Пути — это различные герои Эллады или возлюбленные Зевса, что паук — это ткачиха Арахна, вызвавшая на состязание Афины и превращенная ею в этого паука, а цветок нарцисс — это прелестный юноша, вечно любовавшийся собой и превратившийся в цветок. Мифические времена изначальны, в них действуют божественные существа, задающие образец и объяснение всему. И то, что произошло в начале, может быть повторено в ходе ритуального воспроизведения. А через миф человек получает доступ к самой вещи, к ее истоку и природе. Эллина необходимо было знать мифы, отмечал М. Элиаде, «не только потому, что мифы объясняют ему мир и способ его существования в мире, но, что важнее, вспоминая и воспроизводя их, он оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили *в начале*. Знать мифы — значит приблизиться к тайне происхождения всех вещей». Миф — это самая реальная реальность, которая придает реальность и смысл всему ныне существующему. Не случайно впоследствии эллинская философия продолжила и рационально истолковала мифы, переложив их в философские понятия «бытие» и «эйдос», через которые можно постичь мир и его начало. Через творчески развиваемые миф и ритуал эллин получал образцы для подражания и пищу для размышления. Через миф человек осознавал свое место в мире, приобщался к священному знанию, обретал себя как часть традиции

и коллективного мышления. Несмотря на вносимые изменения, в мифе преемственность намного важнее, чем новаторство. Миф своими ассоциациями, образами, аналогиями будил фантазию, давал объяснения мирозданию и сохранял у эллина ощущение единства с природой.

Почти все эллинские трагедии и большинство комедий, множество статуй и изображений на вазах передают те или иные мифические сюжеты. Философия эллинов восприняла и использовала такие основные идеи и темы мифологии, как единство космоса (от слов Гомера: «от Океана, из коего все родилось», — до фалесовского: «В начале была вода», — всего один шаг), одушевленность космоса, борьба противоположностей (в мифологии воюют между собой поколения богов, и у Гераклита противоречиво само мироздание). Философы развивали, истолковывали, переделывали, осмысливали мифы по-новому, как делали это и религиозные мыслители (орфики и пифагорейцы) и создатели античной драмы. В отношении к мифам мы видим столь характерное для эллинов и уважительное, и свободное отношение к традиции, ее сохраняющее и преобразующее. По словам М. Элиаде, «философский гений греков принимал самое главное в мифологическом мышлении, а именно: вечное возвращение, циклическое видение космической и человеческой жизни /.../ Физика и метафизика греков развертывают некоторые темы из мифологического мышления: важность начала; существенное и основополагающее предшествует человеческому существованию; решающая роль памяти и т.д. /.../ Философская мысль использует и продолжает мифологическое видение космической реальности и человеческого существования».

Философ Гераклит Эфесский в своем мироощущении близок мифу: он изъясняется не сухими понятиями, но многозначными образами-метафорами, уподобляя мир реке и огню, а вечность — «ребенку, играющему в шашки». Платон, величайший философ Эллады, был одновременно и великим мифотворцем: там, где ему требуется дать лишь намек или воздействовать на воображение слушателя (читателя), или где он

не хочет связывать себя рамками однозначно-определенных утверждений, или же там, где он говорит о слишком сокровенных и возвышенных темах, он использует мифы.

Круг, как известно, самая совершенная фигура для эллинов. И можно сказать, что эллинская мысль в своем тысячелетнем развитии описала полный круг, начав с мифа, питаясь мифом и завершившись также мифом в последнем, наиболее грандиозном и величественном философском направлении античности — неоплатонизме. По словам А.Ф. Лосева, «античная философия /.../ началась с мифа и кончилась мифом. И когда был исчерпан миф, оказалась исчерпанной и сама античная философия /.../ Но та мифология, которая была вначале, была мифологией, не расчлененной в идеологических понятиях, была полностью слитой в этом отношении, была мифологией дорефлективной /.../ Таким образом, античная философия началась с дорефлективной мифологии, которую она преодолела путем рефлексии, и кончилась мифологией уже рефлексивной /.../ Неоплатонизм (III—VI вв.) не был гибелью античной философии, а ее последним расцветом, когда стала ощущаться настойчивая потребность использовать решительно все исторические достижения в античной философии и свести их воедино». Античная философия базировалась от начала до конца на мифологии, вырастала из нее, но одновременно и отрицала антропоморфизм и политеизм мифологии, стремилась доказывать и аргументировать свои суждения, опиралась на индивидуальное творчество и рефлексия, создавая авторские мыслительные конструкции вместо мифов.

Однако, обновляясь и перетолковываясь, мифы утрачивали свою изначальную жизненность, непосредственность, убедительность и силу самоочевидности. На смену образам приходили понятия, монолог сменялся диалогом, коллективное мышление, воплощенное в мифе, вытеснялось индивидуальным мышлением отдельного человека. Постепенно Миф-Сказание становился у эллинов всего лишь «сказкой» и вытеснялся разумным Словом-Логосом — рассуждением, основанным на разуме и доказательствах. Миф в VI-V веках до н.э.

объявляется достоянием поэтов-аэдов, а Логос порождает мастеров прозаического слова — *логографов* (авторов, собиравших сведения о разных сторонах жизни и предваривших расцвет эллинской науки). По словам С.Н. Трубецкого, «мифическое мирозерцание поэзии сменилось прозой трезвой мысли». «Миф» становится синонимом рассуждения некритического, необоснованного, бездоказательного, а Логос — синонимом разумного рассуждения, основанного на обсуждении и доказательствах. Если мифология *сказывает*, то философия — *доказывает*.

Мифологическое мироощущение не исчезло, но было существенно подорвано. Мир, столь единый, многозначный и неразделимый прежде, стал описываться и раскладываться «по полочкам». По словам З. Миркиной и Г. Померанца, в это время «утреннее яркое мироощущение, пришедшее на смену более древнему сумеречному, стерло полутона и переходы. Мир стал разделяться на обособленные предметы. Прекрасное и безобразное четко разделились. В глубочайшей древности один и тот же предмет мог быть то прекрасным, то безобразным в зависимости от освещения, от взгляда. Все существовало в нерасчлененности, в движении, как существует и сейчас в искусстве Востока, где прекрасное — это прежде всего связанность с целым, отпечаток вселенского ритма, а не совершенство отдельного *предмета*. Древние титаны греков могли быть то прекрасными, то безобразными, устрашающими. В более поздней греческой эстетике этого нет. Мир разделяется на прекрасные и безобразные *предметы*. Совершенство отдельного предмета становится законченным, невиданным до сих пор, и предмет этот раз и навсегда закрепляется в этом своем качестве. Он уже не может стать безобразным в другом своем повороте, а безобразный так и остается навсегда безобразным. Наряду с прекрасными богами появляются безобразные чудища. Мир разделяется на космос и хаос».

Мирча Элиаде: «Коренным образом секуляризированная и демифологизированная греческая религия и мифология сохранилась в европейской культуре прежде всего потому,

что получила выражение в выдающихся произведениях литературы и искусства. В это же время народные разновидности религии и мифологии, единственные оставшиеся живыми формами язычества (о которых мы не знаем почти ничего, так как не осталось письменных памятников), сохранились, подвергнувшись христианизации, в традициях сельского населения».

По мере усиления религиозного кризиса в V веке до н.э. эллинские мыслители не столько черпают вдохновение из мифов, сколько критикуют и высмеивают их. Пятый век до н.э. часто называют эпохой эллинского Просвещения. В эту эпоху возросли потребности людей в научном знании и светском образовании, резко усилилась критика старых традиций, законов и верований. Новые «учителя мудрости», называвшие себя софистами (то есть «причастными к мудрости») ездили по полисам Эллады и за плату обучали юношей знаниям — прежде всего умению хорошо владеть речью (что было необходимо и в суде, и в народном собрании). При этом подвергались критике и высмеиванию все устои эллинской жизни: традиционная религия, мораль, мифология.

Уже логограф Гекатей Милетский (в VI веке до н.э.) был первым эллином, назвавшим эллинскую мифологию «забавной» и пытавшимся сделать ее менее «забавной» при помощи рационалистических толкований. Так, он полагал, что Геракл вовсе не выводил гигантского пса Кербера из Аида. Да и не было никакого пса: Кербер был «на самом деле» змеей, жившей вовсе не в Аиде, а в пещере и убитой Гераклом! Философ Ксенофан примерно тогда же обличал гомеровские и гесиодовские мифы о богах, обвиняя их в нечестивости и неразумности, а также отрицал оракулов и гадания. В середине VI века до н.э. Стесихор перетолковал по-новому миф о Парисе и Елене: боги дали Парису лишь

Гекатей Милетский, эллинский логограф, VI век до н.э.:

«Я записываю то, что мне представляется истиной, сказания же эллинов многочисленны и, как кажется, смешны».

призрак красавицы, а реальная Елена была не в Трое и не дома в Спарте, но в Египте. Стесихор отрицал и чудестные превращения: богиня Артемида не могла превратить нескромного Актеона в оленя (как гласил миф), но набросила на него оленью шкуру, а его собаки не разобрались и по ошибке растерзали его. Одновременно философы и трагики: Пифагор, Гераклит, Эсхил — пытались перетолковать по-новому — в рациональной и аллегорической манере — старые мифы, придать им систематичность, внести в них новые нравственные и пантеистические идеи и найти скрытый в них сокровенный смысл. Аллегорическая трактовка эллинских мифов повлияла позднее на многих христианских мыслителей, интерпретировавших мифы, содержащиеся в Библии. Поэт Пиндар отрицал мифы, в которые нельзя поверить, а историк Фукидид прямо отождествлял миф с вымыслом.

М. Элиаде: «Благодаря различным аллегорическим трактовкам Гомер и Гесиод были “спасены” в глазах греческой элиты и героям Гомера удалось сохранить высокую культурную ценность /.../ Клонящаяся к закату античность не верила больше ни в богов Гомера, ни в подлинный, первоначальный смысл мифов. Это мифологическое наследие могло быть принято и ассимилировано христианством только потому, что не сохранило больше живого религиозного смысла и значения. Оно стало “культурным наследием”».

Логос одолевал Миф, книга побеждала устную традицию, индивидуализм подрывал коллективистские установки, сомнение подтачивало веру, рефлексия оказалась сильнее непосредственного чувства, а анализ возоблада над синтезом. Однако это торжество «эллинского Просвещения» V века до н.э. оказалось недолгим и саморазрушительным. Софистическая разрушительная и бесплодная критика сокрушала тот сук, на котором держалась культура Эллады. Вера и живое чувство, подорванные сомнениями и безверием, вызвали возвратную волну и реакцию. С началом кризиса эллинских полисов,

непрерывных войн и катастроф, утратой недолгой веры в разумность и упорядоченность мира, критика мифов и обычаев начинает восприниматься как антиобщественная, опасная и разрушительная деятельность. В то время, как философ Анаксагор еще уверял, что Солнце — вовсе не бог Гелиос, а лишь раскаленный камень, а софист Продик совершенно отрицал веру в богов, в то время, как Эсхил, Гераклит и пифагорейцы еще пытались аллегорически истолковать мифы о боге, который (по словам Гераклита) «хочет и не хочет называться именем Зевса», в это самое время начинается новая волна суеверия и нетерпимости. В Афинах проходят процессы по обвинению в асебайе-нечестии. Комедиограф Аристофан в комедии «Облака» изображает, как простой афинянин сжигает «мыслильню», в которой собирались безбожные философы вместе с обитателями, — и это зрелище вызывает громкие и одобрительные крики зрителей. Доведенный до крайности, апофеоз разума и индивидуализма не без оснований воспринимается эллинами как отрицание общественной солидарности, полисной религии и оправдание крайнего эгоизма и цинизма. В Элладе происходит «бум» новых, заимствованных с Востока культов — богов Кибелы, Адониса и других, начинается небывалый расцвет черной магии. Подрыв мифологического сознания и крушение Олимпийской религии привели к глубочайшему кризису и деградации эллинской культуры и к новому всплеску суеверных настроений. Отдельные голоса, подобно Сократу протестовавшие и против суеверия, и против безверия, и призывающие не отрицать ни веру, ни разум, но сочетать их, проверяя старую веру разумными средствами, остались неслышанными. По словам Э. Доддса, «распространение “просвещения” спровоцировало во втором испытанном им воздействии поколении повышенный интерес к магии».

И все же, трансформируемая, обновляемая, критикуемая и даже отрицаемая мифология оставалась основой античной культуры на протяжении всей ее истории, задавая стиль мышления, давая эллинам сюжеты, образы и темы, подобно тому,

как христианство позднее стало основой европейской культуры, формируя своей символикой, проблематикой, способом мышления мировоззрение даже у атеистов.

Глава 15. Псюхе

Представления о душе — «псюхе» — прошли в Элладе долгий путь. В поэмах Гомера душа — еще нечто материальное, после смерти ее обладателя живущее в Аиде в виде безжизненной тени, лишенной дара речи и мышления, и оживающее, лишь вкусив крови. Правда, душа умершего может явиться в виде призрака (так тень Патрокла предстала перед его другом Ахиллом), однако большого влияния на земной мир не имеет. В целом, по словам Э. Доддса, «гомеровский человек лишен единой концепции того, что мы называем “душой” или “личностью”». Пожалуй, единственная функция души в эпосе Гомера — покидать тело человека с наступлением смерти. Лишь позднее и постепенно душу начали отождествлять с человеческой личностью, а представления о ней усложнились и развились.

В эпоху архаики возникает представление о некоем «демоне», связанном с индивидом, определяющем его судьбу и олицетворяющем «мойру» — участь человека. У Платона душа-«демон» — это чистое сознание в человеке, некая идеальная личность, заточенная в плен тела.

По мнению эллинов, божественная исступленность посылалась человеку как дар богов: пророческая исступленность — от Аполлона, мистериальная или ритуальная исступленность —

от Диониса, поэтическая или творческая исступленность — от Муз, и эротическая или любовная исступленность — от Афродиты и Эроса. Все виды этой исступленности, равно как и различные формы психического расстройства (эпилепсия, лунатизм) объяснялись воздействием богов на наши души, а людей, пребывающих в подобных состояниях, одновременно и избегали, и почитали за связь со сверхъестественным. Считалось, что боги каким-то образом проникают в душу поэта, пророка, влюбленного или дионисийствующего человека. Впрочем, Аристотель полагал, что ниже достоинства богов входить в смертное тело, и исступленность вызвана освобождением души от контроля со стороны тела: душа сама восходит к богам. В Элладе всегда было немало не только поэтов, но и боговдохновенных пророков — начиная с легендарных Тиресия к Кассандры, описанных Гомером, и кончая «чрево вещателями-тифонами» V-IV веков до н.э., внутри которых особый голос предсказывал будущее. По мнению эллинов, этот голос принадлежал их демонам-душам.

Орфики, пифагорейцы, Платон и некоторые другие учили о том, что душа нематериальна, бессмертна и после смерти переселяется в тела других людей или даже животных. Напротив, по мнению философов Демокрита и Эпикура, душа телесна, материальна, а значит, смертна и гибнет вместе с телом. Но вера в бессмертие и переселение души все же преобладала.

По словам философа и мага Эмпедокла, наше «псюхе» (жизненная сила) умирает, а «даймон» (душа как личное начало) бессмертен. Поэт Анакреонт писал своей возлюбленной: «Ты — хозяйка моей души». Однако душа (псюхе) и тело (сома) долгое время вовсе не рассматривались как нечто противоположное. По словам Э. Доддса, «в аттическом диалекте греческого языка оба эти слова вполне могли выражать понятие “жизнь”: высказывание “сражаться насмерть” у афинян могло выглядеть и как “сражаться за душу”, и как “сражаться за тело” — и в то, и в другое они вкладывали одинаковый смысл».

Важно отметить, что вплоть до V-IV веков до н.э. душа-псюхе понималась, по словам Э. Доддса, как «скорее

эмоциональная, нежели рациональная составляющая человеческого “я”. О психе говорят как о вместилище отваги, страсти, жалости, беспокойства, животного начала в человеке, но до Платона никто никогда, или почти никогда, не говорил о душе как о вместилище разума». Именно психе приписывали внерациональную интуицию. Как отмечает Э. Доддс, «психе представляли как нечто, укорененное в глубинах человеческого организма и вещающее оттуда своему хозяину /.../ Душа вовсе не была невольницей тела. Она составляла жизнь или дух этого тела, чувствуя себя в нем вполне уютно. И именно в это представление новая религиозная система (орфики, пифагорейцы и Платон — *П.Р.*) внесла решающий вклад: наделив человека тайной самостью божественного происхождения и таким образом расторгнув связь души и тела, новая система ввела в европейскую культуру новое понимание человеческого существования». По наблюдению Э. Доддса, одним из источников такого «противопоставления души и тела могло быть наблюдение различий между “психическим” и телесным видами деятельности: “душа” (психе) наиболее активна тогда, когда тело спит или, как добавляет Аристотель, когда оно на шаг от гибели».

Если раньше считалось, что бог овладевает душой человека (например, в состоянии безумия или пророческого исступления), то теперь возникает представление о том, что сама душа человека отделена от тела, божественна, бессмертна и способна, исходя из тела, постигать божественное. Дионисийские экстазы коллективны, а в эпоху античной классики, в эпоху роста индивидуализации они перестают удовлетворять человека. Теперь уже не группа дионисийствующих людей в экстазе сливалась с богом, но отдельный человек — во сне, или в теории-созерцании, или после смерти посредством своей души — стремился к божественному, освободившись от оков тела. По словам Э. Доддса, «с точки зрения морали, идея реинкарнации (то есть переселения душ, по-гречески “метемпсихоза” — *П.Р.*) дает возможность более удовлетворительного разрешения поздне-архаической проблемы божественной справедливости,

чем это позволяла концепция наследственной вины или посмертного наказания в загробном мире. В условиях возматившей эмансипации индивида, его ухода из круга древней семейной солидарности и роста правосознания как отдельного “лица”, “персоны», обладающей самостоятельными правами, понятие о неотвратимости наказания за чужие грехи становится все более неприемлемым. Как только гражданский закон признал, что человек несет ответственность только за свои собственные поступки, божественный закон должен был неминуемо, рано или поздно сделать то же самое. Что же касается посмертного наказания, то, конечно, оно хорошо объясняло, почему боги допускают успехи грешников в этой жизни и как они карают их потом». Учение о метемпсихозе объясняло, что нет невинных человеческих душ: все несут расплату за преступления, совершенные если не в этой, то в прошлых жизнях (и вдобавок расплату за изначальный грех титанов).

Философы Пифагор и Эмпедокл утверждали, что много раз жили на земле и помнят свои предыдущие воплощения. Вся деятельность пифагорейского союза и орфических братств была направлена на очищение души и на ее подготовку к будущему существованию.

Еще в V веке до н.э. в Элладе господствовал взгляд на душу как на жизненную теплоту, которая в момент смерти распадается на составляющие ее элементы. С точки зрения большинства эллинов, душа долгое время была не бессмертным «даймоном», не разумом, но простым началом жизни. Однако под влиянием орфиков, пифагорейцев и Платона происходит переход ко взгляду на душу как на нечто противоположное телу, нематериальное, разумное, божественное и бессмертное. По Э. Доддсу, «этот дух приобретает теперь моральный смысл как объект искупления вины, в то время как чувственный мир превращается в ад, где человеческая самость несет свое наказание, претерпевая различные муки». Поэтому, как замечает Э. Доддс, «все наказания, — в этом или ином мире — это всего лишь одна из сторон длительного процесса воспитания души, высшей точкой которого является полное освобождение

человеческой самости из круга смертей и рождений и ее возвращение к божественному первоисточнику».

Опыт прошлых жизней выступает для души, таким образом, одновременно и источником вины, и в качестве источника ее силы, сверхъестественных способностей. Так, Пифагор и Эмпедокл считались божественными мужами, поскольку помнили свои предыдущие жизни. Если первоначально переселение души связывалось с отдельными выдающимися людьми (Пифагор, Эмпедокл), то постепенно оно было перенесено на всех людей. По словам Э. Доддса, «только после того, как идея душепереселения была распространена на все человеческие души без исключения, новое рождение стало восприниматься как наказание, а не как привилегия. Кроме того, концепцию метемпсихоза стали активно использовать для объяснения земного неравенства, считая, говоря словами одного поэта-пифагорейца, что “в своих страданиях человек сам виновен”».

А Платон развил эту мысль в учение о том, что всякое познание есть припоминание (анамнезис) того, что душа уже видела после предыдущей смерти, пребывая в мире бытия, мире вечно сущих и прекрасных эйдосов. Анамнезис-припоминание у Платона — воссоединение начал и концов, способность души вспомнить *изначальное* — истину, созерцаемую ею. Смерть для Платона есть возвращение души к первоначальному и совершенному состоянию, утрачиваемому в результате нового воплощения души. Возвращение к жизни означает забвение эйдосов, вечной и сверхличной истины. Однако и в мире «теней» душа может все же *вспомнить* умопостигаемый мир эйдосов. Как подчеркивал М. Элиаде, «философский анамнезис не восстанавливает воспоминания *о событиях*, происшедших в предыдущих существованиях, он воссоздает *истины*, структуры реальности. Можно сопоставить эту философскую позицию с позицией традиционных обществ: мифы представляют собой парадигматические (образцовые — *П.Р.*) модели, созданные сверхъестественными существами, а не ряд личных опытов того или иного индивида». А, по словам Д.В. Никулина, способность человека к анамнезису — это «присутствие бытия

в человеке, которое в нем не зависит от него самого — от человека зависит только усилие разглядеть в себе нечто большее самого себя». Ведь душа, восходящая к истине, поднимается над собой и сливается с универсальным, будь то Логос, Единое, Мировой Ум-Нус или мир эйдосов». Так, человеческое «я» сливается с целым и расширяется до целого, чтобы затем вновь низринуться в мир, в тело, в разобщение, становление и забвение. Учение о душе человека и о разумной части этой души, как наиболее божественной, развивалось наряду с представлениями о Мировой Душе и Мировом Уме. Душа — то, что движет само себя, ум — то, что управляет душой. Но человеческая душа и человеческий ум — лишь частицы Мировой Души — начала, движущего весь космос, и Мирового Ума — смысловой структуры мира, Бога, мирового закона. Душа человека важнее и выше тела, выше всего внешнего, о ней надо заботиться прежде всего, ибо она бессмертна и божественна — эта мысль восторжествовала в Элладе классической эпохи.

Какова же структура души? Наиболее подробную и основательную ее характеристику дали Платон и Аристотель. Платон сравнил душу с крылатой колесницей, запряженной двумя конями, один из которых красив, умен, благороден и покорен вознице, а другой безобразен, непослушен, капризен и все время стремится к земле. Возница в этой метафоре — высшая, разумная часть души, наиболее причастная миру эйдосов и призванная управлять душой, как возница — конями. Благородный конь символизирует волевое, страстное начало души, а конь безобразный — начало чувственное, воделеющее, наиболее низкое и тесно связанное с телом. Душа должна править телом, а ум в душе должен править волей и чувствами, полагал Платон. В целом же душа оказывалась «даймоном» в человеке, посредником между миром бытия (эйдосов) и миром небытия (материи), выступая в отношении тела в роли эйдоса.

В согласии с Платоном и в развитие его мыслей, его ученик Аристотель также выделяет три части души: разумную (человеческую), животную (ощущающую) и растительную (способную лишь к питанию и размножению). Человек, по Аристотелю,

занимает высшее место среди существ, наделенных на Земле душой и, благодаря разуму, причастен к Богу, который и сам есть не что иное, как Разум — чистый, вечный и бессмертный. Аристотель писал: «Разум — высшее в нас, а из предметов познания выше те, с которыми имеет дело ум». Подобно тому как человек — часть космоса, душа человека — часть Мировой Души, а разум человека — частица Мирового Разума. В этом согласны почти все античные мыслители, и эта сопричастность позволяет человеку постигать истину мира. Разум — всеобщ, целостен, активен, непосредственен. Помимо разума, Аристотель выделял особо рассудок, как низшую познавательную способность человека — частичную и опосредованную. Если разум связан со сферой высшего, вечного и неизменного, то рассудок — с временным и становящимся. Разум бессмертен и является наиболее ценным из всего, что есть у человека.

Однако если эллинская культура высоко ставила разум, то иррациональное, внеразумное, выходящее из-под власти и понимания разума и вторгающееся в жизнь человека, оставалось для нее чем-то непонятым, враждебным и недооцененным. Отношение эллинов к этому вопросу, по словам Э. Доддса, было следующим: «Если характер — это знание, тогда то, что не является знанием, не является и частью характера, но приходит в человека откуда-то со стороны. Когда человек действует противоположно системе сознательных схем, в рамках которых о нем можно сказать, что он «знает», то его действия уже невозможно считать его собственными действиями, но они являются действиями, сообщенными ему извне. Другими словами, не поддающиеся систематизации иррациональные импульсы и вытекающие из них поступки отделяются от человеческой самости и описываются как нечто, имеющее источник вне личности самого человека».

То, что обошли вниманием философы, зафиксировали в своем творчестве трагические поэты. Пожалуй, наиболее ярко выразил иррациональное, страстное начало в человеке великий трагик Еврипид. Еврипид в своих трагедиях показал власть роковых страстей, разрушающих человека изнутри.

Ревность раздирает душу несчастной царицы Медеи, в приступе страсти убивающей собственных детей, чтобы отомстить предавшему ее мужу Ясону. Никуда не уйти от роковых страстей: они внутри нас и в них судьба человека. Никто не может их укротить или остановить: ни разум, ни законы, ни боги полиса. Страсть, по свидетельству Еврипида, могущественнее разума, и многие люди совершают преступления, ясно осознавая, что они делают. (Напротив, философ Сократ был абсолютно убежден в том, что все зло — от незнания и никто не будет делать дурного, осознавая, что оно дурно). Разум, по Еврипиду, вовсе не повелитель человека, он часто бессилен. Ревность, а не разум, правит Медеей, идущей на страшное преступление. Любовь к собственному пасынку Ипполиту, а не разум, руководит поступками царицы Федры в другой трагедии Еврипида. А в трагедии «Вакханки» трагик рисует всемогущество дионисийского иступления, сокрушающего любые моральные и разумные барьеры и препоны. Как заметил Э. Доддс, Еврипида «занимала главным образом не столько проблема бессилия человеческого разума, сколько сомнение по поводу того, а можно ли вообще на основании разума управлять человеческой жизнью». И все же в эллинской культуре позиция Сократа, Платона и Аристотеля, с их приоритетом разума над страстями, явно и несомненно преобладала над мнением Еврипида.

КАТАРСИС

Одно из ключевых и необычайно емких понятий эллинской культуры — *катарсис*. Слово «*káтарсис*» означает очищение души: очищение от лишнего (вспомним, что для эллина истина бытия замутнена и заслонена лишним и случайным), от скверны, от грехов и пороков.

Тема преступления, скверны, греха и — избавления, очищения от них — пронизывает всю историю Эллады. Человек совершил нечто ужасное — за это он несет кару и должен пройти через катарсис, избавиться от скверны. Поэма философа

Эмпедокла «Об очищениях» посвящена этой теме. По словам Э. Доддса, «тема катарсиса главенствовала в религиозном сознании Греции на протяжении всего архаического периода. Но в новой системе верований она приобрела новое содержание. По-новому была осмыслена необходимость катарсиса: человек должен очистить себя не только от отдельных нечистот, но и, насколько это ему по силам, от скверны телесного существования вообще — таково было условие искупления».

С чем связана «скверна» (миазма), от которой требуется очищение? Это может быть и первородный грех всех людей, несущих в себе вместе с телом злобную титаническую природу, и оскорбление богов, совершенное каким-нибудь предком данного человека и по наследству перешедшее к нему, и хюбрис — неумеренность, заносчивость, гордыня, и нарушение божественной справедливости, и родовое проклятие, передающееся от поколения к поколению (как было в Аргосе с родом Атридов и в Фивах с родом Эдипа). Это может быть и осквернение храма: так, в VII веке до н.э., во время «заговора Килона», заговорщики спасались у алтарей храмов и были там убиты, что привело к скверне все Афины. Человек испытывает ужас перед неведомым и чувство вины, однако через крушение и страдание возвышается, познает себя и избывает свою вину. Слова Эсхила гласят:

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

Подобно тому, как причины скверны могли быть разными, разными могли быть и наказания. Желая погубить человека за прегрешения, боги насылали на него *ата* — безумие, непонимание, заставляющее его терять голову и совершать ошибки. Или же, узнав о скверне, лежащей на их соседи, граждане полиса изгоняли его, боясь «заразиться» — ведь действие скверны, подобно заразе, поражало целый город. Действовал принцип коллективной ответственности за скверну. Так,

сограждане изгнали из Фив оскверненного Эдипа. Часто наказание долго откладывалось и свершалось спустя многие годы, а порой наступало немедленно. Вождь эллинов, плывущих под Троию, Агамемнон, был застигнут с флотом в городе Авлида, где на войско обрушилась эпидемия. Прорицатели сообщили, что причиной скверны является гнев богини Артемиды, чью священную лань эллины убили, и что взамен она требует жертву — закласть дочь самого Агамемнона Ифигению. Город Афины на протяжении многих лет должен был платить острову Крит за совершенное преступление страшную дань: отправлять ежегодно нескольких юношей и девушек на Крит — на съедение чудовищному человекобыку Минотавру. Убийство родственника также порождает родовое проклятие — цепь последующих убийств, как было с Дедалом, Пелопсом, Атридами и Эдипом. Оскверненного карают как олимпийские боги, так и Эринии — богини мести. По словам Э. Доддса, «жизнь сына является продолжением жизни отца, и сын наследовал моральные долги отца точно так же, как он наследовал его имущество и ремесло. Рано или поздно, но долг будет выплачен сполна; как сказала Крезу пифия, причинной связью преступления с наказанием была Мойра, которую даже бог не мог преодолеть; Крез лишь завершил, или исполнил, то, начало чему было положено преступлением его предка в пятом колене». Поэтому лидийский царь Крез — человек вполне достойный (хотя и не свободный от хюбрис) стал великим страдальцем и неудачником. А еще в III веке до н.э. философ Бийон Борисфенский считает необходимым специально отметить, что при наказании сына за грехи отца бог действует подобно врачу, при помощи сына излечивающему отца.

Над сознанием эллинов тяготел как всеобщий страх перед имеющей заразный и наследственный характер нечистотой — миазмой, так и всеобщая жажда очищения-катарсиса. Люди испытывали панический и священный ужас перед нечистотой. Э. Доддс отмечает по этому поводу: «Как может человек быть уверенным в том, что он случайно, по неведению не общался с какой-либо скверной или не наследовал ее вследствие того

или иного давно забытого преступления какого-нибудь далекого предка?» Людей мучили неизвестность, страх и неясность их положения. Скверна-миазма сочетала в себе разом нечистоту, проклятие и грех.

Однако постепенно представление как о миазме, так и о катарсисе изменялось. Если сначала скверна и очищение от нее понимались как нечто внешнее, надличностное, то затем они стали пониматься как нечто внутреннее, нравственное, а катарсис из чисто ритуального акта стал пониматься как духовное преображение личности. Э. Доддс пишет: «Вплоть до самого конца V века до н.э. мы не встречаем ярких заявлений о том, что очищения рук недостаточно — необходимо очистить также и сердце /.../. И хотя катарсис был, несомненно, в архаическую эпоху не более чем механическим выполнением ритуальных предписаний, представление о механическом, квази-физическом очищении могло, тем не менее, в дальнейшем, пройдя ряд ступеней, которые теперь трудно выявить, развиться до более глубокой идеи искупления греха».

Как же можно избыть вину, избавиться от скверны, пройти через катарсис? Ответы в разное время давались разные: от ритуального очищения до внутреннего страдания или художественного сопереживания. Орфики и пифагорейцы разработали свою технику катарсиса, включающую ритуалы, музыку (врачующую и очищающую душу), «аскезу» (то есть духовные упражнения в добродетели и ведение особого образа жизни), вегетарианство. Отказ от употребления мяса обосновывался орфиками и пифагорейцами как рационально (душа человека может после смерти переселиться в животное), так и иррационально — древним ритуальным страхом перед пролитием крови. Пифагор считал мясников и охотников порочными людьми, носителями скверны. Кроме того, члены братств иногда давали обеты молчания, соблюдали сексуальные табу и использовали целый ряд других средств, ведущих к катарсису. Пифагорейцы также считали важнейшим катарсическим средством «теоретическую жизнь» — занятие науками и искусствами.

Постепенно в эллинской культуре коллективная вина и ответственность сменяется индивидуальной, а вместо ритуального внешнего очищения (через прохождение определенных религиозных обрядов) приходит внутреннее очищение — через страдание, добровольную жертву и любовь. Так, пройдя через страдание, Эдип — носитель скверны, смысляет невольную вину, достигает праведности и превращается в Эдипа — носителя благодати, чья могила охраняет землю, приютившую его останки. Страдая, гомеровский Одиссей находит свой путь на родину. Геракл, убивший близких в состоянии безумия, обречен страдать и служить рабом женщины-царицы.

Дионисийские пляски давали эллину катарсис — очищение души через крайний всплеск эмоций (при помощи танцев, вина, музыки) — с последующим расслаблением. Впоследствии катарсический эффект дионисийских празднеств перешел в развившуюся из них трагедию.

История эллинской трагедии неразрывно связана с катарсисом. Не случайно трагедии обычно представляли собой трилогии, в которых проявлялась известная модель: пребывание — исхождение (разлад, скверна) — возвращение (примирение, очищение). Страдания Прометея приводят его от грехопадения и скверны-бунта к примирению с Зевсом через страдание: Геракл по приказу последнего освобождает страдальца. Страдания Эдипа приводят его к святости. Страдание есть путь искупления вины, восстановления утерянной гармонии, очищения. За виной, расколом, отпадением, роковым деянием следует искупление, примирение, возвращение, восстановление равновесия и утраченной гармонии. Родовое проклятие Атридов в трилогии Эсхила «Орестея», начавшись с убийства, заканчивается искупительными страданиями Ореста и примирением-прощением. Необходимо разомкнуть круг мести и зла, а потому в завершающей части этой трилогии афинские судьи, судящие Ореста по просьбе богов, оправдывают его как великого мученика и страдальца и приручают злых и диких Эриний, превращая их в благих Эвменид: богини мести становятся стражницами правды.

Страдание — вот путь к познанию и очищению, полагали эллинские трагики Эсхил и Софокл.

Если в ранний, архаический период эллин, претерпевая несчастья и испытывая чувство вины, объяснял их ритуальной нечистотой и избавлялся от них с помощью очистительных ритуалов, то позднее роль этих ритуалов отчасти стала играть греческая трагедия. Э. Доддс считает производными от идеи катарсиса в эллинской культуре, «с одной стороны, представления о грехе и воздаянии, с другой — идею Аристотеля о психологическом очищении, которое происходит вследствие созерцания проекции неосознанных желаний в произведениях искусства».

Если философы-неоплатоники на закате античности рассматривали катарсис — очищение души от всех чувственных желаний — как необходимую ступень на пути к ее слиянию с Богом-Единым, то наиболее глубоко теорию катарсиса в Элладе разработал, вероятно, все-таки Аристотель. В своем трактате «Поэтика» он писал: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем, производимое речью, услащенной по-разному в различных ее частях, производимое в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение (катарсис) подобных страстей». Сопереживая трагедии, душа зрителя очищается, освобождается, полагал Аристотель. А спустя двадцать два столетия А.С. Пушкин выразил подобную мысль о катарсическом влиянии переживаемых душой потрясений в следующих поэтических строках:

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит

Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обрести и ведать мог.

ДАЙМОНИЙ СОКРАТА

С жизнью и личностью великого философа Сократа (469—399 гг. до н.э.) связаны многочисленные рассказы о его загадочном «даймонии» — внутреннем голосе. Этот голос, по словам Сократа, время от времени говорил ему, что ему *не* следует делать, от чего следует воздерживаться. По рассказу Платона (в его диалоге «Пир»), во время одного из походов Сократ днем в военном лагере глубоко задумался, услышав свой «голос», и застыл. Наступил вечер, потом ночь, а Сократ все так и стоял. Лишь на рассвете он ушел. Об этом же даймонии Сократ прямо сказал и в своей речи на суде, заметив, что считает его неким божественным даром.

Природу даймония и древние, и современные авторы понимают по-разному: одни считают, что это божественный голос, данный Сократу свыше, другие — что это метафора совести, личной и нравственной независимости человека и т.д. Некоторые даже считали даймоний какой-то психической аномалией. Видный немецкий философ Вильгельм Виндельбанд, например, считал сократовский даймоний проявлением мистической интуиции, уравнивающей рационализм его философии и иррационально дополняющей его (подобно тому как в эллинской культуре безудержное, стихийное и иррациональное «дионисийство» дополняло собой гармоничный и рациональный «аполлонизм»).

Размышляя о природе даймония Сократа, следует заметить, что людям часто изначально дана способность отличать *свое* от *чужого*, подлинное от неподлинного. Это какое-то глубокое, фундаментальное, первичное ощущение в нас. Весьма важно то, что внутренний голос Сократа никогда и ничего не предписывал ему, но лишь указывал на то, что ему *не* следует

делать. Это отчасти напоминает знаменитый принцип не-деяния в даосизме. Для недеяния необходимо чувствовать подлинность в жизни, ощущать мировое Дао и не участвовать в суете, в кажимости. И даймоний Сократа, возможно, — явление того же порядка. Все лишнее отбрасывается, и человек, не обремененный ненужным и несерьезно относящийся к несерьезному, оказывается сверхактивным, но не суетливым, подобно летящей стреле, пущенной из лука и никуда не отклоняющейся от своей траектории (именно этот образ приводили даосы, говоря о не-деянии). Погружаясь в себя, человек нащупывает свой Путь, свое личное Дао. Другими словами, в иной культуре Сократ, возможно, выражал нечто близкое к тому, что ощущали китайские даосы. Чтобы как-то передать и проиллюстрировать это ощущение, вероятно знакомое многим людям (но лишь у Сократа достигшее такой ясности, выразительности и определенности), можно сослаться на пример Ахилла в «Илиаде»: он твердо знал, что, пока не выполнит своего предназначения — не сразит Гектора, он не погибнет. Точно так же Сократ, следуя своему девизу: «Познай самого себя!» — осознавал некую твердую, прочную основу в самом себе (при этом совершенно неопределенную и невыразимую). Еще один яркий пример, возможно, из того же ряда — основоположник Реформации (XVI век н.э.) Мартин Лютер, который, стоя перед церковным собором в Вормсе, потребовавшем от него отречься от своих убеждений, произнес многозначительные слова: *«На том стою и не могу иначе!»* Это вот недеяние даосов и даймоний Сократа, несмотря на всю свою загадочность, по-видимому, очень многим хорошо знакомы и понятны: неучастие в тех играх, которые придуманы не тобой и тебе не нужны.

Глава 16. Аид

В эллинской мифологии смерть — это кровожадный бог Танатос и демоны Керы, его спутники. Танатос беспощаден, уговорить его нельзя, а победить почти невозможно. Впрочем, хитрый Сизиф некогда поймал Танатоса и посадил его в цепи — несколько лет люди не умирали. Зато и расплата Сизифа была ужасной: вечно катить в гору свой камень. Да еще Геракл тоже однажды одолел Танатоса в поединке. Обычному же человеку это не под силу.

Тема смерти в эллинской культуре вбирает в себя множество оттенков, передающих разные человеческие ощущения: пронзительный трагизм, предчувствие неизбежности смерти, осознание преходящей суеты жизни и философское отношение к смерти: отрешенное, горестное и светлое. Все эти ощущения выражены уже в гомеровской «Илиаде» в следующих строках:

Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни по земле развевает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают.

В этих словах и холодное дыхание неумолимой судьбы, и отстраненность, и мудрость, и боль — боль, переплавленная в созерцание.

Представления о смерти прошли в Элладе долгую эволюцию — от идеи о том, что в Аиде живут лишь безжизненные призраки, до более продуманных и разработанных идей. В гомеровскую эпоху — эпоху Великой Колонизации — отношение к мертвым было не слишком внимательное: тысячи людей покидали родные края, оставляли родные могилы. На эту эпоху приходится начало сожжения эллинами трупов и упадок культа мертвых. Впрочем, из-за останков выдающихся героев спорили многие полисы — в итоге у некоторых героев (которые, как считалось, покровительствуют соответствующим полисам) оказалось сразу по нескольку «могил». Так, в трагедии Софокла «Эдип в Колоне» старец Эдип, обретший божественную благодать, еще не успел умереть, а вокруг его тела уже идет спор между городами: в чьей земле он упокоится (при этом мнение самого Эдипа часто не спрашивают, используя в отношении его силу).

Позднее же отношение и к простым покойникам в Элладе меняется. Э. Доддс отмечает «все то волнующее благоговение и всю ту суетливую важность, которыми были исполнены греческие похоронные церемонии, эстетика которых играла существенную роль в аттической трагедии и в военной истории греков вообще».

Как эллины эпохи Гомера и Гесиода (VIII-VII века до н.э.) представляли себе загробный мир и посмертную судьбу человека? Гомер рисует Аид как царство бессильных и несчастных призраков. Пребывающий в Аиде Ахилл в «Одиссее» заявляет, что предпочел бы быть последним бедняком на земле, чем царем в царстве мертвых. Впрочем, как упоминает Гесиод, где-то в Океане существуют и Острова Блаженных (Элизиум), на которые после смерти отправляются души праведников. В этом раю правит Кронос, там вечная весна, никто не сеет зерна, но урожай собирают три раза в год, нет ни нужды, ни болезней. После смерти над душой человека в Аиде вершится

суд под председательством справедливого Миноса. Самые порочные злодеи и преступники низвергались навеки в бездну Тартара, где их ждали чудовищные муки (как Сизифа, Тантала и других). Обычные люди оставались в Аиде безжизненными тенями, без речи и памяти. Лишь немногие, вроде прорицателя Тиресия, сохранили здесь ум, память и дар речи. Самые совершенные люди отправлялись на Острова Блаженных. Отмечая в поэмах Гомера страстную любовь к жизни и ощущение ее обреченности, как настроение, пронизывающее весь эпос, А.Ф. Лосев пишет об «обычной гомеровской печали по поводу погибающей жизни, не успевшей насладиться всеми возможными для нее дарами».

В греческой мифологии ярко описывалось мрачное царство Аида. («Аид» дословно значит «безвидный, невидимый», в противовес «эйдосу» — «видимому»). Вокруг Аида девять раз описывает кольца река Стикс. Река Стикс для эллинов была символическим рубежом между живыми и умершими: переправившись через нее, человек не мог вернуться назад. Река плача Коцит и река Ахеронт впадают в реку забвения Лету: выпив из нее воды, душа утрачивала память. Именем воды из Стикса клялись боги Олимпа, — и не было крепче той клятвы. Через Ахеронт на лодке перевозил перевозчик Харон, поэтому умершему клали в рот монету для уплаты. Вход в царство мертвых сторожил страшный пес Кербер, лишь однажды покинувший свой пост по воле самого великого Геракла. Под Аидом находится бездонная пропасть Тартар. В Аиде обитает сам одноименный царь подземного царства и различные духи вроде жестокого демона Эмпусы с медной ногой, чем-то напоминающего русскую Бабу Ягу (тоже, кстати, тесно связанную с мифами о смерти и подземным миром).

Если в эпоху Гомера интерес к загробной жизни был невелик, а сам Гомер и многие греческие поэты эпохи архаики (например, Феогнид) фаталистически полагали, что от человека после смерти ничего не зависит и боги сами решают, куда попадает душа смертного после его кончины, то позднее, под влиянием орфиков и пифагорейцев, в Элладе развивается

учение о возмездии и посмертном воздаянии. Если от человека что-то зависит в этой жизни, то зависит что-то и в царстве мертвых. Начиная с архаического периода, эллины верили в посмертную расплату, у них появляется новое нравственное сознание, возлагающее ответственность на самого человека. Представления о смерти обогащаются, развиваются мистическими движениями, поэтами и философами.

Смерть — не полное уничтожение человека, а лишь переход в иную форму существования. Смерть и жизнь переходят друг в друга — учили орфики и пифагорейцы. В круговороте бытия умереть — значит родиться вновь для новой жизни. На этом убеждении основывались Элевсинские мистерии, начавшиеся в VII веке до н.э. и сыгравшие исключительную роль в культуре Эллады. Мисты — посвященные в тайные знания и обряды — раз в два года принимали участие в мистериях Элевсина. По словам А. Меня, «поразительно, что они в каком-то смысле пережили все остальные греческие культы. Даже в XIX веке крестьяне Элевсина ставили в центре гумна изваяние Деметры, а когда его увезли в музей, жаловались “на ухудшение урожая”». Участие в таинствах давало людям прижизненный опыт переживания смерти и удостоверяло их веру в бессмертие. В ходе таинства (связанного с культами богов Диониса, Деметры и подземной богини Персефоны — дочери Деметры и супруги Аида) мисты при жизни переживали переход в иной мир и возвращение из него. По словам А. Меня, «насмешки греков, которые сотрясали Олимп, смолкали у порога Элевсина». Любой эллин, не запятанный преступлением (даже рабы и женщины!) мог приобщиться к Элевсинским мистериям, а разглашение их тайн каралось смертью: поэтому мы немного знаем о них. Даже великого трагика Эсхила афиняне едва не казнили за намеки на таинства в трагедии «Прометей Прикованный». В одном из гомеровских гимнов (то есть древних стихов, приписываемых Гомеру) говорится:

Счастливы те из людей земнородных, кто таинства видел.

В Элевсине показывали дом, в котором жила Деметра, скитаясь по земле в поисках дочери, показывали и то место, где юная Персефона была похищена Аидом. Процессия, идущая из Афин в Элевсин, символизировала движение от жизни к смерти и обратно. Музыка, страшные крики, символические предметы создавали в участниках таинств соответствующее настроение. Через переживание смерти и воскресения люди достигали очищения и возвышения души, ощущали причастность божественной тайне.

Почти все крупные деятели античной культуры участвовали в Элевсинских мистериях и с благоговением упоминали о них. По словам римского философа, оратора и политика Цицерона, Элевсинские таинства учили «не только жить с радостью, но и умирать с надеждой» — не бояться смерти и правильно смотреть на жизнь. А еще в IV веке н.э. римский проконсул (наместник) Эллады Претекстат писал об Элевсинских мистериях: «Жизнь опостылела бы эллинам, если бы запретили им эти святейшие таинства, объединяющие род человеческий». Поэт Пиндар восклицает в одном из стихотворений, посвященных Элевсину:

Счастлив тот, кто это видел,
 Перед тем как в могилу сойти:
 Жизни познал он конец,
 Познал и начало ее, благодатное.

А Платон в диалоге «Федр» описал опыт мистериального переживания. Основная идея, воплощенная в Элевсинских таинствах: человек должен пройти через смерть для того, чтобы возродиться, — напоминает христианский образ из Нового Завета: зерно должно умереть, чтобы возродиться в колосе. Таинства оказывали огромное катарсическое и воспитательное влияние на всех, кто проходил через них. По предположению современного российского исследователя Е.А. Торчинова, «и как знать, не объясняется ли в какой-то степени безмятежная чистота античного (и прежде всего афинского) искусства

тем, что его творцами, как правило, выступали люди, обретшие очищение от призраков бессознательного, демонов, влеянных сном подсознания, посредством психотерапии (душе-спасения) Элевсинских мистерий?»

Смерть для эллинов была сродни сну и забвению, утратой памяти, а жизнь, рождение — напротив, сродни обретению памяти, воспоминанию, пробуждению. Богиня Мнемозина (Память) — мать всех Муз и обладает всеведением. Познание, по Платону, есть не что иное, как воспоминание-анамнезис — воспоминание истины, воспоминание родины, воспоминание души о ее прошлой жизни, когда душа до воплощения в тело пребывала среди эйдосов. По словам Гесиода, богиня Мнемозина, причастная изначальному, знает «все, что было, все, что есть, и все, что будет». Она, Память, есть исток всего.

Через изначальную память, вдохновляемую Музами, поэт постигает (вспоминает) первоосновы сущего, появившиеся в священное, мифологическое Изначальное Время. Поэтому, чтобы познать, надо прикоснуться к Аиду — и вновь покинуть его. По словам М. Элиаде, «именно поэтому, в той мере, в какой оно “забыто”, прошлое — историческое или первоначальное — сопоставимо со смертью. Река Лета, “забвение” является неотъемлемой частью царства смерти. Умершие есть те, кто потеряли память. И напротив, некоторые, удостоенные предпочтения, — среди них Тиресий или Амфиарай, — сохранили свою память после кончины». Пифагор превосходил других людей не потому, что его душа переселялась (все души переселяются, и смерть есть лишь переход души в новое место), но потому, что он *помнил* свои предыдущие жизни.

Память сохраняет первозданные события мира (космогонию, теогонию, генеалогию), как сохраняет и исторические события — предыдущие существования отдельной личности. А забвение все это исключает. Но забвению противостоят вдохновленные Музами поэты, помнящие о событиях начала мира, а также люди, способные, подобно Пифагору и Эмпедоклу, помнить о своих предыдущих существованиях. Эти люди побеждают смерть-забвение, постигая истоки всего сущего.

В эллинской мифологии Гипнос и Танатос (Сон и Смерть) — два брата-близнеца. Сон — забвение. Философы призывали людей пробудиться. Сократ звал афинян «бодрствовать», а Гераклит упрекал людей в том, что они «наяву спят». Сон — незнание, забвение, смерть. Память не о прошлом, но об изначальном противостоит ему, как и смерти. (Здесь можно вспомнить и подобные же примеры из иных культур, например, то, что Будда по-индийски означает «пробужденный», и то, как Иисус Христос бодрствовал накануне ареста один в Гефсиманском саду Иерусалима, в то время как его ученики-апостолы малодушно спали, не вняв просьбам учителя, готовящегося принять муки). Пифагор учил своих последователей, чтобы они каждый день, утром и вечером, упражняли память, припоминая все основные события наступающего и минувшего дня и то, что важного и благого они успели (успеют) совершить за этот день. Эти упражнения были призваны помочь им противостоять смерти-беспамятству и позднее, в новой оболочке, вспомнить свои прошлые жизни. Упражнения в памяти оказывались у пифагорейцев упражнениями в жизни.

Сократ в диалоге Платона «Федр» жалуется на то, что избрание письма вселило в душу «забывчивость» — отсутствие упражнений «ослабляет память», а «устное сочинение по своей природе лучше и посущественнее». Если для эллинов память — это жизнь, а смерть — потеря памяти и познание есть припоминание, то не удивительно, что в Элладе жизнь понималась как упражнение в поступках, в памяти, в припоминании, а смерть отождествлялась с доверием мысли бумаге, с разрывом между «взглядами» и поведением, с беспомощностью и отчужденностью. Вот почему для эллинов «теория» неотделима от «практики», а слово от дела.

Рассматривая проблему смерти в эллинской культуре, нельзя не заметить, что самоубийство не только не осуждалось, не было табуировано в Элладе (как позднее в христианской Европе), но, напротив, приветствовалось и считалось чем-то достойным и благим. Многие эллинские герои и мыслители добровольно выбирали смерть. Уже на заре античности

гомеровский Ахилл выбирает славную и короткую жизнь, полную подвигов, зная, что она скоро оборвется, и отказывается от долгой и спокойной жизни, — фактически выбирая эффектное и красивое, героическое самоубийство. Такими примерами полна история Эллады. Философ и маг Эмпедокл убил себя, бросившись в жерло раскаленного вулкана Этна. Фактически выбрал смерть Сократ, мужественным поведением на суде настроив против себя афинян, а затем отказавшись бежать из тюрьмы. Добровольно покончил с собой известный оратор Исократ и почти все крупные представители философской школы стоиков. Есть веские основания полагать, что самоубийством завершил свою жизнь и Аристотель. Легендарный царь Ликург — великий реформатор Спарты, взяв со своих сограждан слово, что они не изменят ничего в его законах вплоть до его возвращения, отправился в Дельфы и там в храме Аполлона добровольно ушел из жизни, уморив себя голодом, чем обязал спартанцев вечно следовать по проложенному им пути. Что стоит за этим длинным рядом, который можно продолжать очень долго? Чувство меры (надо уметь уйти вовремя — будучи молодым и счастливым или на пороге старости)? Протест против Рока и проявление свободы человека? Ощущение неизбывного трагизма жизни? Возможно, ответ включает в себя все эти варианты. Как бы то ни было, эллины считали скорую смерть величайшим счастьем для смертных. Если гомеровский Ахилл утешает троянского юношу Ликаона, прежде чем убить его, говоря, что смерть — удел всех, то по мере развития самосознания личности в Элладе нарастает и ощущение трагизма, ощущение ограниченности, недостаточности и обреченности человеческой личности. Не случайно уже один из первых философов Анаксимандр Милетский поставил вопрос о причинах смертности и несовершенства всего частного и единичного и нашел эти причины в изначальной «виновности» всего, выделяющегося из первичного единства «архэ».

Пьер Адо: «Взирать с высоты — значит глядеть на вещи, видя перспективу смерти. И то и другое означает смотреть на

вещи отстраненно, как бы отступая, воспринимать их объективно, такими, каковы они сами по себе, в беспредельности мироздания, в великом многообразии природы, и не прельщаться той видимостью, какую им придают наши страсти и человеческие установления. Взгляд свысока изменяет наши оценочные суждения о вещах. Богатство, власть, война, границы, заботы повседневной жизни — все это становится смешным. Мы видим, что обретение самосознания, будь то через сосредоточение в себе или через мысленный охват Целого, непременно требует упражнения в смерти, которое, начиная с Платона, составляет в известном смысле самую сущность философии».

Силен, пойманное фригийским царем Мидасом божество, на вопрос о том, что является лучшим уделом для человека, с язвительным смехом ответил: лучше всего человеку вовсе не родиться, а если уж появился, то лучше умереть как можно скорее! Эти слова, как рефрен, пронизывают и определяют всю культуру и все мироощущение эллинов.

Центральная тема эллинских лириков — тема краткости и призрачности жизни и непрочности счастья, отчаяния, пессимизма и беспомощности человека перед судьбой. А мудрый афинский поэт и политик Солон, один из семи мудрецов, путешествуя, при встрече с царем Лидии Крезом на вопрос последнего о том, кто всех счастливее (подразумевалось, что самый счастливый как раз он — Крез), ответил, что счастливейшими из людей он считает сыновей одной из жриц Геры. Их мать просила богиню даровать им лучшую для смертных участь. Богиня отозвалась на просьбу. После молитвы юноши уснули в храме и больше не проснулись. Поэтому, веско заметил Солон, «считать счастливым еще живущего человека — все равно, что объявить победителем еще сражающегося воина». За этим ответом стоит мысль о том, что смерть, подводящая итог жизни и венчающая ее, дает объективный критерий счастья и избавляет человека от бессмыслицы и страданий. В жизни все изменчиво, совершенно же лишь неизменное — наступающее после смерти.

Для эллинов смерть не просто окончание жизни. То, как умирает человек, свидетельствует о смысле и достоинстве прожитой им жизни. Нельзя назвать человека мудрым и счастливым, не учитывая, как он принял свою смерть. Поэтому столь многие философы кончали с собой, мудро, мужественно и добровольно покидая сцену жизни. По словам С.В. Пролеева, «ощущение судьбоносного значения смерти глубоко вошло в античную культуру и сознание античного человека».

Особое значение и идейное оформление мотивы смерти получили в орфизме, пифагорействе, у эллинских трагиков (особенно у Эсхила) и у Платона. «Смерть — это жизнь, жизнь — это смерть», — учили орфики, призывая человека к очищению души при жизни и обещая ему возмездие и воздаяние после смерти. Если Элевсинские мистерии готовили человека к жизни, то орфические ритуалы и пифагорейская «теоретическая жизнь» обращали и готовили его к долгожданной смерти, являющейся чем-то намного более важным и значительным, чем сама жизнь. Происходит пересмотр взглядов на загробную жизнь, которая из пугающей (как во времена Гомера) становилась манящей. По учению орфиков, совершенная, очистившаяся душа навеки остается на небе, тогда как не совсем «чистая», забыв, где была раньше, трижды отправляется на землю, чтобы получить шанс достичь катарсиса. После этих трех попыток происходит окончательный суд, и судьба души решается бесповоротно: бездна Тартара или Острова Блаженных. Пусть в этой жизни злодеи нередко процветают — в ином мире, после смерти они уж точно расплатятся за все.

Платон называл философию «искусством упражняться в умирании», ибо философ, заточенный в могиле и темнице тела, умирает для телесного, чтобы всей душой стремиться на свою небесную родину и созерцать эйдосы.

Глава 17. Эрос

Современному человеку Эрос, сын богини любви Афродиты, представляется не иначе, как в виде милого и потешного карапуза с луком и стрелами. Однако самим эллинам Эрос казался намного более многоликим и загадочным божеством. Гесиод называет Эроса в числе самых древних богов, создателей мира, наряду с Хаосом, Геей (Землей) и Тартаром (Бездной). Мифы рисуют Эрос как космическую силу, нередко ужасную и гнетущую, подобно безумию.

Эллинская мифология полна легенд о любви. Верная Пенелопа любит мужа Одиссея и двадцать лет ждет его, отказываясь от назойливых предложений о женитьбе, а сам Одиссей ради Пенелопы совершает подвиги и отказывается от бессмертия. Любовь порой побеждает даже саму смерть, когда певец Орфей спускается в Аид за своей умершей женой Эвридикой и своим пением очаровывает подземного царя, и когда преданная Алкестида, чтобы спасти мужа Адмета, жертвует собой, добровольно принимая смерть вместо него. В «Илиаде» воспета любовь троянского героя Гектора и его супруги Андромахи. Однако порой любовь приводит к жизненным катастрофам и порождает смертельную ревность. Так, волшебница Медея, влюбившись в эллинского героя Ясона, предводителя

аргонавтов, помогла ему захватить золотое руно и оставила родину, предала отца и убила брата. А когда Ясон предал любовь Медеи, та убила своих детей, чтобы уязвить посильнее неверного возлюбленного. Любовь к пасынку Ипполиту толкает на преступление афинскую царицу Федру. А герой Тесей, предав любовь спасшей его из Лабиринта царевны Ариадны, бросает ее на морском берегу. В общем, эллинские мифы о любви многообразны, как сама любовь — то светлая и возвышающая, то нежная и преданная, а то темная и разрушительная. Любовные порывы и томления стали важнейшей темой эллинской лирики и с наибольшей силой воплотились в творчестве великой поэтессы Сафо. Эротические сцены постоянно встречаются на эллинских вазах: считалось, что они изображают нечто божественное.

Впрочем, для эллинов любовь всегда была окружена неким ореолом тайны и даже ужаса. Она дает познание, но и обесценивает, обезоруживает. Так, великий Геракл, влюбившись, попал в услужение к капризной лидийской царевне Омфале. (Этот миф напоминает о библейском герое Самсоне, который выдал тайну своей силы своей возлюбленной Далиле, погубившей его, и о первом человеке Адаме, который, познав любовь Евы, приобрел некое знание, но утратил безгрешную чистоту и невинность.) В эллинской трагедии и поэзии любовь — высшее блаженство, но и жгучее страдание, и важный путь познания.

В классической Элладе любовь противопоставлялась браку и обреталась исключительно вне семьи — с юношами и гетерами. Брак был лишь выполнением долга мужчины: способом породить себе наследников, а полису — защитников. По словам исследователя Е. Вардимана, «брак был для греков унылой повседневностью, к которой можно было относиться безразлично; праздник любви они справляли всегда вне дома». По мнению Е. Вардимана, «унижение и оскорбление женщин, которые древнему Востоку были известны так же, как Греции, имели причины более глубокие, чем мужская гомосексуальность или страх перед женщинами: тут были религиозные,

Гетеры — незамужние, как правило, образованные женщины, живущие вне семьи и свободно общающиеся с мужчинами.

можно сказать, мистические мотивы, корни которых восходят к доисторическим временам. Они связаны с эротическими влечениями и с попыткой противостоять им. Эротика — естественный закон бытия и один из первоисточников религии. От нее исходит доброе и плохое. Плохое олицетворяет женщина».

Если любовь между мужчинами и женщинами ставилась эллинами классического периода под большой вопрос и считалась чем-то опасным или унижительным, то дружба превозносилась поэтами и философами как самое высшее из всех известных человеку чувств. Друг готов отдать за друга свое имущество и саму жизнь. В античной мифологии сохранились образцы такой дружбы: Орест и Пилад, Патрокл и Ахилл стали символами верности и преданности. Культ дружбы и взаимовыручки поощрялся во многих философских школах (особенно славилась пифагорейская и эпикурейская дружба). Пифагор сказал: «У друзей все общее», — и пифагорейцы делили друг с другом горе и радость, мысли и имущество. Аристотель же назвал друга «вторым я» человека.

Что же касается любви, то наиболее яркое воплощение и осмысление античное понимание любви нашло в произведениях Платона. По словам Платона, Эрос не бог, но и не человек, а нечто среднее — даймон. Будучи по своей природе промежуточным, он соединяет земное и небесное, божественное и человеческое. Ведь любовь — это не *обладание* чем-то, но *стремление* к чему-то. А раз это стремление, значит, мы не имеем того, к чему стремимся. Родители Эроса, по Платону, Порос (бог богатства и изобилия) и Пеня (богиня нищеты). Имея столь противоположных родителей, Эрос сочетает в себе их качества. Он не красив, но стремится к красоте, не мудр, но стремится к мудрости (потому-то любовь тождественна фило-софии — «любо-мудрию»). Эрос — это стремление низшего к высшему, расколотого — к единству, несовершенного — к совершенному, земного — к небесному, смертного —

к бессмертию. Это космическая сила, пронизывающая изнутри и преобразующая весь мир. Любовь — это преодоление расколотого, чуждого, соединение противоположностей, одухотворение телесного.

По глубокому убеждению эллинов, высшему, совершенному и самодостаточному нет дела до низшего. Богу нет дела до человека. Напротив, низшее стремится возвыситься, человек стремится к божественности. Если Анаксимандр Милетский говорил об *отпадении* несовершенных вещей от изначального единства, как об источнике страданий мира, то Платон убежден в том, что Эрос есть *возвращение* к этому единству. Отпадение было вызвано нечестивостью и породило возмездие за нее. Эрос же есть преодоление несовершенства, слияние и единение. Платон воспевает духовную любовь, одухотворяющую мир и возвышающую человека (такую любовь мы сейчас не случайно именуем «платонической»). Уже животные через любовь обретают доступную им долю бессмертия — физическое продолжение себя в себе подобных. Человек же через любовь обретает познание и духовное бессмертие. Платон приводит миф об андрогинах (от греческого «андрос» — мужчина и «гинеякос» — женщина) — двуполых существах с четырьмя ногами и руками, живших некогда и разрезанных Зевсом пополам. С тех пор половинки андрогинов рыщут по свету в поисках своей второй половины. В этом забавном мифе выражена мысль о любви как соединении расколотого (ведь и в русском языке слово «пол» означает *половину*, неполноту, незавершенность человека).

Так в различных произведениях искусства, философских учениях и поэтических строках выразила Эллада свое представление о многоликом, древнем, грозном, демоническом, всемогущем и всесокрушающем Эросе, способном вдохновлять, преобразовать и уничтожать людей. И лишь на закате древней Эллады в эпоху эллинизма придворные поэты и скульпторы эллинистических монархов «приручили» Эроса и в идиллических, изящно-вычурных стихах и статуях представили его тем самым знакомым нам мальчуганом с луком и стрелами.

**Сафо, эллинская поэтесса VII—VI веков до н.э.
с острова Лесбос**

Богу равным кажется мне по счастью
Человек, который так близко-близко
Пред тобой сидит, твой звучащий нежно
Слушает голос

И прелестный смех. У меня при этом
Перестало сразу бы сердце биться:
Лишь тебя я увижу, уж я не в силах
Вымолвить слова.

Но немеет тотчас язык, под кожей
Быстро легкий жар пробегает, смотрят,
Ничего не видя, глаза, в ушах же —
Звон непрерывный.

Пóтом жарким я обливаюсь, дрожью
Члены все охвачены, зеленее
Становлюсь травы, и вот-вот как будто
С жизнью прощусь я.

Но терпи, терпи: чересчур далеко
Все зашло...

Глава 18. История

Слово «история» — эллинское и означает «повествование, исследование». Эллада дала миру немало великих историков: Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Полибия, Плутарха. Одна из девяти Муз — дочерей богини Мнемозины (Памяти) и спутниц Аполлона, а именно Муза Клио, сперва бывшая «Музой прославления», в эпоху эллинизма была «назначена» Музой истории. Однако под историей эллины понимали вовсе не науку и совсем не то, что мы понимаем сегодня. Многие мыслители (например, Ф. Ницше, О. Шпенглер, Р. Коллингвуд, Б. Кроче или Н. Бердяев) вообще полностью отрицали то, что эллинам было присуще историческое мышление. Как же в действительности обстояло дело?

Н.А. Бердяев, русский философ (из работы «Смысл истории»): «Эллинской культуре, эллинскому миру, эллинскому сознанию было чуждо сознание истории /.../ Это глубочайшим образом связано с греческим мироощущением, с эллинским восприятием мира /.../ Это характерно для всех греческих мыслителей, они не могли воспринимать исторического процесса, исторического свершения, — он не имел исхода, не имел конца, не имел начала, в нем все повторяется, все находится в вечном круговороте, в вечном возвращении. Эта цикличность процесса

характерна для греческого мирозерцания, оно представляло себе движение истории как круговорот. Эллинское сознание всегда было обращено не к грядущему, в котором завершается история, /.../ а к прошлому. Для греческого сознания характерно было созерцание законченного гармонического состояния, которое оно никогда не связывало с будущим».

Человеческое общество и происходящие с ним процессы воспринимались эллинами в первую очередь в контексте всего мироздания — как часть и проявление космических законов и процессов. По словам М.А. Барга, «атрибуты космоса, такие как его неизменность, регулярность, предсказуемость, выступали в качестве отправных измерений при рассмотрении прошлого и настоящего в судьбах человеческих общностей». Через призму космоса — его ритмов и закономерностей — эллины смотрели и на человеческую историю. Космос — это сфера совершенного бытия, история общества — сфера несовершенного становления. Историческое (и этическое, правовое, политическое) — часть, отблеск и проявление космического. Как заметил М.А. Бург, «эту изумительную пластичность мысли, стиравшую сплошь и рядом грани между миром природы, и миром истории, космосом и человеческим обществом, эту легкость, почти неуловимость переходов противоположностей друг в друга следует постоянно учитывать, когда речь идет о проблеме /.../ древнегреческого историзма». По словам М.А. Барга, «сопоставление столь упорядоченного и вечного космоса с миром меняющегося, событийного приводит к заключению, что “сообщество людей”, то есть нечто, находящееся в потоке времени, не может служить источником истинного знания». Поэтому знание об истории-становлении,

Мирча Элиаде: «Для греков история была одним из аспектов космического процесса, обусловленного законами становления. История показывала, что, как и любое космическое явление, человеческие общества возникают, развиваются, вырождаются и погибают».

с одной стороны, основано на фундаменте ритмов и регулярностей, вытекающих из универсальных космических законов, а с другой стороны, это знание носит менее точный, определенный и значимый характер.

Если иудейская и христианская цивилизация усматривали в истории проявление Божественного Промысла, разворачивание целенаправленного Замысла, движение от мира, который «во зле лежит» к миру совершенному, то для эллинов все обстояло совсем иначе. Эллины отрицали в истории какой-либо высший смысл, развитие, новизну, вмешательство Бога. Не Божественная Воля, а слепая Судьба и жестокая Необходимость правят эллинским миром — столь же прекрасным, сколь и безразличным к человеку и его участи. Исторический процесс для них не имеет высшего смысла и является лишь частным и несовершенным проявлением и отображением общекосмических законов, а потому (как всякое становление) не может быть предметом подлинного и точного научного знания-эпистемы. Если, например, вся иудейская культура устремлена вперед, в будущее, ожидая прихода Мессии как события, которое придаст смысл и завершенность всей истории, а христианская культура наполнена эсхатологическими предчувствиями «конца света», «конца истории» и Страшного суда, то внимание эллинов, напротив, направлено назад — на *возвращение* к изначальному порядку и гармонии. Для христиан и иудеев существующий мир радикально несовершенен и должен в будущем благодаря Божественному вмешательству преобразиться к лучшему. А для эллинов космос с самого начала прекрасен, и, если равновесие в нем и поколеблено, то рано или поздно он вернется к утерянной изначальной гармонии.

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

О.Э. Мандельштам

Ощущение времени эллинов глубоко циклично и исполнено пессимизма и ностальгического желания *вернуться* назад. В мифах эллинов и в поэме Гесиода «Труды и дни» время до Зевса, «век Кроноса», «золотой век» рисуется как эпоха гармонии, дружбы, долголетия, равенства и блаженства. Гесиод, представляющий историю человечества в виде последовательной смены пяти «веков» от прекрасного «золотого» к нынешнему ужасному «железному» веку (эта модель очень напоминает аналогичные представления индусов), жалобно восклицает:

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

Очень важно обратить внимание на эти слова Гесиода о «железном веке»: «раньше него умереть я хотел бы иль позже родиться». В них выражено эллинское убеждение в циклизме мира. *Конец мира* (которого только еще ожидали иудеи и христиане) для эллинов... уже не раз состоялся: гармония сменяется распадом и раздроблением, чтобы снова вернуться на круги своя. По мнению эллинов, некогда Зевс за прегрешения людей уничтожил человечество при помощи потопа. Но от одного уцелевшего праведника — Девкалиона и от его жены Пирры снова пошел род людской (этот миф напоминает нам о библейском Потопе и Ное). За концом одного человечества придет начало другого. «Золотой век» Кроноса и в прошлом, и в будущем: мировые эпохи сменяют друг друга, идя по кругу. Изначальное Время — время, освященное божественным присутствием — повторяется вновь. В религиозной жизни эллинов этот принцип воплощали *кронии* (у римлян «сатурналии») — праздники, на которых происходило социальное смешение и рабы могли вести себя как свободные, что символизировало изначальный Хаос и равенство, предшествующие

упорядочению мира олимпийскими богами. Космос, выходя из состояния равновесия, затем вновь стремится к нему, Единое нисходит во многое, в смертное, но затем раздробленный мир вновь сливается и обретает былое единство. Мировой пожар, по мнению Гераклита и стоиков, уничтожает мир, чтобы вновь воссоздать его.

В поэме Гесиода «Труды и дни» подробно описан ряд сменяющих друг друга и постепенно деградирующих форм человеческой жизни. Золотой век сменяется серебряным, затем медным, затем веком героев и, наконец, железным веком, когда наступает полный упадок и вырождение (индусы назвали бы это эпохой Кали-Юги). В этот период нет равенства между людьми, попрана справедливость, царит вражда и конкуренция, сильные обижают слабых. Люди тяжело трудятся и чересчур перезрели интеллектуально... «Цивилизация» обернулась для людей нравственной порчей. Скоро уже младенцы будут появляться на свет сразу «седыми стариками». Тогда-то Зевс и положит конец этому кошмару. Возрождение, обретение Космоса идет через гибель и Хаос (на этом принципе основывались и орфики, и мистерии Элевсина). Тогда вновь будет достигнуто совершенство изначального времени. Поэтому, хотя историческое сознание эллинов, в связи с отпадением от изначального, пронизано ностальгией и пессимизмом, в нем таится и надежда на возвращение утраченного.

Коль скоро история подчинена циклам, важную роль в ней играют катастрофы — водоразделы между эпохами: потопаы, землетрясения, войны, начинающие все сначала. Так, в платоновском диалоге «Тимей» египетский жрец говорит мудрому Солону важные слова: «Вы снова начинаете все сначала, словно только что родились» (сам же Египет воспринимался эллинами как кладовая тайн и хранилище мировой памяти). Мысль о том, что в истории не может быть ничего нового, в истории нет какого-то «высшего смысла», но все идет по кругу, подчиняясь космическим законам, была наиболее подробно обоснована Аристотелем. М.А. Барг так пересказывает ход мысли Аристотеля: «Космические процессы, протекая в течение бесчисленных

циклов, в ходе которых видимый мир приходит в упадок и воссоздается, сохраняют ту же сумму бытия, ничего заново не создается и не теряется, предшествующие ситуации повторяются вплоть до единичных событий. Однажды случившееся событие будет циклически повторяться до бесконечности. Так, по замечанию Аристотеля, мы можем утверждать, находясь на данной точке вращающегося круга, что мы живем “после” Троянской войны, но круг ведь продолжает вращаться, и позднее это “нас” приведет все к той же Троянской войне. Таким образом, строго говоря, мы имеем те же основания утверждать, что мы “предшественники” Троянской войны. Иными словами, циклические представления о времени исключают абсолютное “раньше-позже”. Ими точно так же исключалась возможность появления чего-либо радикально нового в ходе истории».

Эллины разделяли изначальное, ритуальное, повторяющееся, «организованное и осмысленное» мифологическое время и время «случайное», нерегулярное, наполненное не внутренним смыслом, но внешними, не очень существенными событиями. Мифологическое время — время богов и героев, время, к которому эллины приобщались через мифы, ритуалы и праздники, однако постепенно перерастало в реальное историческое время. Так, реально имела место Троянская война, бывшая важнейшим мифологическим событием для эллинов. Вероятно, реально существовал мифологический герой, правитель и покровитель Афин Тесей и т.д. Впрочем, для эллинов подлинный интерес представляло прежде всего мифологическое время, в котором проступало единство человека и космоса и проявлялось истинное бытие, тогда как «нерегулярное» время большого интереса не представляло, а его события большой подлинностью не отличались — как все случайное, недавнее, несущественное и становящееся. Чем древнее были события, тем они значительнее, а память о них была правдивее и достовернее. По словам М.А. Барга, в классическую эпоху «“Илиаду” рассматривали от начала и до конца как высочайший образец исторического повествования. К ней как к первоисточнику обращались философы и историки, не говоря уже о поэтах».

Ведь мифологическая история, уходя в глубь веков, удивительным образом приближала «седую древность» к современности, говоря не о малозначительном «прошлом» и случайном, но об изначальном и вечном.

Подобно тому, как эллинский космос конечен, ограничен, обозрим в пространстве, точно так же он наличен, конечен и обозрим во времени. Он есть то, что присутствует *здесь*, до чего можно дотянуться взором, о чем можно передать устное предание — миф. Для Гомера только мудрец-прорицатель ведает сферой времени. В «Илиаде» о прорицателе говорится: «ведал он все, что минуло, что есть и что будет». Время Гомера — не непрерывная длительность, но нечто открытое, проявляющееся только через человеческие состояния, поступки и переживания: «день печали», «погибельный день» и т.д. М.А. Барг так характеризует восприятие исторического времени Гомером: «В итоге перед нами время точечное и выхваченное, эпизодическое (а не непрерывное — поток или, наконец, неопределенное — “некогда”, “однажды” и т.п.) Время /.../ “создается” и окрашивается характером события, состояния /.../ В этом времени нет регулярного течения, следования, нет кумулятивности (время не накапливается), тем самым отпадает возможность (да и необходимость) его исчислять. Эту специфику не трудно объяснить: мифологическое время *интуитивно*, оно формируется в процессе родовой ориентации, оно конкретно, поскольку время *событийно*».

Говоря о господстве в Элладе пессимистически-ностальгического и циклического ощущения истории, необходимо сделать одно исключение. Это эпоха середины V века до н.э., «время Перикла», «эпоха греческого Просвещения», недолгий период, когда Эллада уже отразила персидское нашествие, но еще не пала жертвой внутренних раздоров. Тогда за несколько десятилетий произошел колоссальный политический, экономический, духовный расцвет и будущее представлялось еще более привлекательным, чем настоящее. Многие софисты были убеждены в том, что «золотой век» вот-вот наступит, — следует лишь обучить людей, избавиться от предрассудков,

усовершенствовать законы. Э. Доддс пишет о подобном умонастроении софистов: «Их девиз — “добродетели (арете) можно научиться”. Критикуя традиции, модернизируя созданный предками “номос” (закон — *Π.Ρ.*) и избавляя его от последних остатков “варварской глупости”, человек может прийти к новому искусству жизни, и сама человеческая жизнь поднимется на новый уровень, о котором люди даже не мечтали. Подобный оптимизм поколения, ставшего свидетелем бурного роста материального благосостояния после персидских войн и беспримерного подъема духа, нашедшего высшее воплощение в достижениях Афин эпохи Перикла, вполне понятен. Для этого поколения “золотой век” перестал быть потерянным раем далекого прошлого, как его представлял Гесиод; “золотой век” грезился уже не в прошлом, а в будущем, причем весьма недалеко. В цивилизованном обществе, заявляет самонадеянно Протагор, последний из граждан много лучше знатного дикаря». Однако эта мимолетная вера в прогресс продержалась недолго — и рухнула под ударами исторических катастроф, оставшись лишь эпизодом эллинской истории.

Итак, если в истории нет ничего принципиально нового и нет никакого высшего смысла и цели, если она есть лишь бледное и случайное отображение космических законов и не может быть предметом научного постижения, как же понимали цели и задачи исторических сочинений в Элладе? История для эллинов — это не наука, но род художественной прозаической литературы, означающий поучительное описание, повествование. «История» рассказывает о людских (а не о мифологических) деяниях, о некоей цепи событий, приводящих к каким-то, чаще всего непредвиденным, последствиям. Цель исторического труда — дать назидание потомкам, сохранить память о важных событиях (которые непременно повторятся — или в том же, или в слегка измененном виде), описать образцы человеческого поведения, наконец, позабавить и развлечь читателя. При этом вплоть до эллинистической эпохи история воспринималась как рассказ об отдельных полисах, войнах, событиях: идея универсальной, мировой истории,

связно и последовательно описывающей ход событий во всей «ойкумене», практически отсутствовала. Историческое произведение должно было быть занимательным, поучительным и подобным драме — только в прозе, а не в стихах. Темой его должны являться события обозримой (а не уходящей в бесконечное прошлое), лучше всего, современной истории: горизонт эллинских историков чаще всего был весьма ограничен во времени и пространстве. Исторический труд должен был опираться либо на свидетельства непосредственных участников, либо на компилятивное собрание старых письменных исторических трудов. В центре внимания историков — военно-политическая история, обладающая наибольшей поучительностью. При этом в истории отсутствует какое-либо развитие, но вечно воплощаются одни неизменные закономерности человеческой природы и космоса. В истории соединено непостижимое, сверхъестественное, божественное с постижимым и рационально объяснимым — при этом всегда остается место для тайны.

Таковы наиболее общие черты «истории» как жанра эллинской литературы. Описав их, остановимся на некоторых особенностях этого жанра и на его крупнейших представителях.

Прежде всего важно отметить, что историки Эллады опирались в основном на устную традицию, говорящую о недавних, легко обозримых событиях. Так, в платоновском «Тимее» египетский жрец говорит Солону: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца! /.../ Все вы юны умом /.../ ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род...». Эта «короткая память» эллинов обусловлена их нелюбовью к письменному слову. По словам М.А. Барга, «поистине, прошлое открывалось различным народам на различную глубину. Следствием столь длительного преобладания устной традиции в историческом сознании античности было резкое укорочение длительности *исторического* времени (то есть времени, в котором события выступали в преемственной связи друг с другом), компенсировавшейся необычайно важной ролью в этом сознании времени эпического и *мифологического*. В Древней Греции

оно начиналось буквально у порога настоящего. Так, в 472 г. до н.э., то есть всего восемь лет спустя после битвы при Саламине, Эсхил представил в качестве сказания поход Ксеркса и победу греков (“Персы”). Правда, для поэта не существовало различия между сагой и историей, и именно первую он рассматривал в качестве второй. В этом случае вся история — священная история. Неудивительно, что Гомер, сочинивший свои эпические поэмы приблизительно в IX веке до н.э., почитался и в классический период не только как “божественный певец”, но и как “историк”». Историк Фукидиду события, бывшие до него всего за одно поколение, казались отдаленными, а сведения о них — сомнительными. В Элладе было принято критиковать «отца истории» Геродота, который в своих исследованиях уходит в глубокую древность, ссылаясь на устные источники: они считались недостоверными слухами. В античности устное слово оратора, поэта и философа ценилось намного выше письменного.

Особым было отношение античных историков и к историческим фактам. Если для средневекового историка исторический факт — символ Бога и должен быть «расшифрован» как некий намек Всевышнего, а для историка Нового времени факт самоценен, то для античности факты — лишь отдельные внешние события, через которые можно, «стерев случайные черты», добраться до некоторых закономерностей и повторяющихся тенденций. При этом факты священной, мифологической истории представляют абсолютную ценность.

Таким образом, будучи ниже *теории* — созерцания вечного, *история*, описывая временное и становящееся, тем не менее служит ценным и полезным дополнением к ней. Будучи изменчивым и иррациональным, мир истории мало интересен и не может быть предметом подлинного познания. Подобно тому, как время — подобие вечности, мир истории — отражение мира подлинного, упорядоченного и умопостигаемого бытия. По мнению Аристотеля, создателя большинства наук, историография не наука, но жанр литературы, стоящий намного ниже трагедии и поэзии, поскольку в ней нет истин вечных,

философских, непосредственно постигаемых, непреходящих, но описывается хаос случайного, частного, несущественного, всего лишь фактически произошедшего (но могущего ведь спойно и не произойти).

Переходя к крупнейшим историкам Эллады, начнем с Геродота, автора «Истории». Он написал свой труд, посвященный греко-персидским войнам, с тем, чтобы память о подвигах людей («как эллинов, так и варваров») не потерялась в веках. Другой великий историк Фукидид, автор истории Пелопоннесской войны, хотел показать борьбу за власть как вечную черту человеческой натуры, а потому его книга преследовала цели назидания. Наконец, историк эпохи эллинизма Полибий стремился понять причины возвышения Рима и доказать, что высшей целью всемирной истории было именно появление Римской державы.

Геродот полагал, что история — исследование и повествование о течении человеческих дел. Греко-персидские войны пробудили в эллинах чувство исторического, ощущение, что Миф творится сегодня. Если Эсхил увековечил это в трагедии «Персы», то Геродот запечатлел подвиги воюющих в своей «Истории». По словам М.А. Барга, «в этом труде прежде всего положено начало осмыслению истории как “всеобщей”, “всемирной” истории народов, так или иначе соприкасающихся и взаимодействующих. Еще более необъятной оказывается открывшаяся перед ней перспектива во времени». Хотя события греко-персидских войн, описанные Геродотом, занимают всего 25 лет, но они даются как на обширном географическом фоне, так и в огромной исторической ретроспективе, что вызвано поисками истоков этой войны. Начиная с Геродота (а до него с «Илиады» Гомера) и продолжая Фукидидом и Ксенофонтom, «истории» обычно посвящались военным и политическим событиям, в которых наиболее ярко, поучительно и драматично проявлялись судьбы людей и народов. Присущая эллинам любознательность и открытость привела к тому, что книга Геродота насыщена множеством этнографических, мифологических и географических сведений. При помощи них,

по словам М.А. Барга, «были так или иначе заданы границы предмета истории, которые должны были свидетельствовать, как многочисленны грани и связи любого явления в мире истории». Для Геродота предмет истории — «великие и удивления достойные деяния», запечатленные им, «дабы произошедшие события с течением времени не пришли в забвение». Единство сюжета в труде Геродота обусловлено не только путем описания ограниченного во времени и пространстве события, но и поставленной историком целью: «почему эллины и варвары всевали друг с другом?» Создавая свой труд, Геродот посетил множество стран и общался со множеством людей (часто он пишет: «по словам окрестных жителей»). Он побывал в Египте и Крыму, в Малой Азии и в Италии. Историк приводит различные версии событий, указывая, какая из них ему лично кажется предпочтительнее, и отвергая другие, как невероятные, сочетает мифы и рациональные рассуждения. Поучительность истории для Геродота между прочим состоит в том, что она учит избегать «хюбриса»-неумеренности и следовать во всем мере. Как подчеркивает М.А. Барг, «ведь человеческая жизнь — это жизнь во времени, полном превратностей, зачастую катастрофических; какое же другое повествование может более эффективно вооружить человека *опытом* прежних поколений, чем *историческое*? В течение истории существуют определенные постоянства, знание которых может сослужить пользу человеку /.../ Одной из таких констант, выявляющихся только в потоке времени и улавливаемых только историей, выступает у Геродота, как и у Гомера, закон меры, границы (мойры)». Находясь на месте пересечения Мифа и Логоса, рационального и сверхъестественного, случайного и закономерного, история сохраняет память и дает житейские уроки.

М.А. Барг: «В “Истории” Геродота процесса как такового еще нет. Повествование распадается на обособленные картины, не развертывающиеся в хронологически связанное целое. Хронология его “Истории” нередко фантастична, датировка событий чисто эпическая (“между тем”, “после этого”, “через некоторое время” и т.п.)»

Наиболее образцовым и авторитетным историком для античности, однако, стал не «отец истории» Геродот, но Фукидид, живший в конце V века до н.э. и описавший Пелопоннесскую войну.

В отличие от Геродота, Фукидид резко критически относился и к мифам, и к описанию давнего прошлого и ограничивался недавними событиями. С Фукидидом в историографии появляются новые тенденции, так подытоженные М.А. Баргом: «Поглощение внимания историков ее событийным уровнем имело для историографии по крайней мере три последствия: превращение политической и военной истории в единственный по сути объект исторического изучения; осмысление государства как состоящего из двух абсолютно неравнозначных частей: активного начала в лице определяющего исторические судьбы целого меньшинства (обладателей магистратур) и инертного большинства (“народа”), выступающего либо послушным инструментом, либо помехой на пути замыслов и дел первых; и наконец, то, что можно было бы назвать психологизированием исторического процесса, то есть усматривание в так называемых “мотивах” “конечной тайны” истории, мерила ее этической оценки».

Стремясь к достижению практической пользы от своего труда и к трезвой рационалистической оценке исторического процесса, тщательно отбирая свидетельства участников событий, Фукидид рассматривал историю как арену борьбы индивидов и полисов за власть и влияние. Находясь под сильным влиянием софистов (с их критикой традиционной морали) и Еврипида (с его повышенным вниманием к психологии человека), Фукидид полагал, что в истории слабый всегда подчинен сильному, а в основе исторических событий лежат психологические мотивы. Люди в своей частной и публичной жизни действуют, исходя из стремления к власти, почестям, богатству или из страха. Существует вечная, неизменная человеческая природа, на которой основана история. А значит, исторические сочинения могут быть практически полезны, ибо, описывая проявления вечной природы человека и выявляя

повторяющиеся мотивы поступков, дают уроки на будущее. Уроки прошлого вооружают политиков и военных ценным опытом. По замечанию М.А. Барга, «Фукидид утвердил преобладание в античной историографии “современной темы”, основанное на скепсисе и недоверии к устной традиции — основному источнику сведений об отдаленном прошлом. Отсюда первое требование к историку: он должен быть современником описываемых событий. Серьезная история, по Фукидиду, не занимается прошлым, во всяком случае, далеким прошлым, равно как и далекими странами (ибо как можно описывать историю народов, язык которых историк не понимает)». Так история становится ориентированной на практическую пользу, психологизирующей, критичной к мифам, рациональной, «современной» и военно-политической по своим темам. При этом историки не испытывали потребности в подробной детально выверенной датировке событий: поскольку история воспринималась не как наука, а как жанр прозаической литературы, в ней было важнее соблюдение законов драмы и логики, чем хронологическая и фактическая достоверность. Сам Фукидид, пытаясь вскрыть психологические основания истории, вкладывал в уста своим героям длинные речи, призванные вскрыть мотивы их поступков. История полезна для понимания событий — как бывших в прошлом, так и тех, что, несомненно, повторятся в будущем. Ведь человеческая природа не меняется: то, что произошло когда-то, рано или поздно случится вновь. Фукидид писал: «Если кто захочет исследовать достоверность прошлых и возможность будущих событий (могущих когда-нибудь повториться по свойству человеческой природы в том же или сходном виде), то для меня будет достаточно, если он сочтет мои изыскания полезными». История полезна, поскольку повторяются мотивы людей и вызываемые ими события. По Фукидиду, история Критской морской державы вновь повторилась в виде Афинского морского союза. Фукидид подробно знакомит читателя с симптомами и протеканием эпидемии чумы в Афинах для того, чтобы узнать болезнь «если она когда-либо повторится».

В эпоху эллинизма на смену неизменной «человеческой природе» как основе истории приходит представление о решающей роли непредсказуемой Судьбы. История занимает еще более скромное место среди литературных жанров. А в эпоху господства Рима истории были приданы идеологические функции (воспевание римского могущества) и была одновременно предпринята попытка точно «копировать» действительность, окончательно порвав с Мифом и «эйдосами». Идеология встала в Риме на место мифологии, а воспроизведение бывшего встало на место эйдетического осмысления. Одновременно в эллинистическую и римскую эпоху на смену истории психологизирующей (в духе Фукидида) приходит история риторическая и морализирующая — обучающая человека на примерах идеальных исторических героев. Целью истории становится не столько поучение и развлечение, сколько пробуждение в человеке добродетели и патриотизма. С появлением мировой римской державы возникают и «всемирные истории» — историка Эфора (IV в. до н.э.) и историка Полибия (II в. до н. э.). Полибий — эллин, заставший начало римского могущества, следующим образом определил задачу своего исторического труда: понять, «каким образом, когда и почему все известные части земли подпали под власть римлян». С утверждением Римской Империи Муза Клио вновь преображается, знаменуя начало новой эпохи.

Дионисий Галикарнасский, историк эпохи эллинизма: «Некоторые пишут трактаты, посвященные греческой истории, другие — истории негреков. Эти истории делятся /.../ сообразно народам и городам и повествуют о каждом из них в отдельности».

Глава 19. Пайдейя и калокагатия

Идеал человека в Элладе выражало слово *калокагатия* (от «калос» — красота и «кагатос» — добро). Калокагатия означала совершенство, гармонию, сочетание физического и духовного, нравственного и эстетического развития, внешней и внутренней красоты. Истина, добро и красота были для эллинов неразделимы. Физическая сила и выносливость участников спортивных состязаний вызывали у эллинов восхищение, но не в меньшей мере восхищали их духовная красота и мудрость: острое слово оратора, возвышенный образ поэта, глубокое изречение философа, пронзительное сопереживание мыслям трагика. Пожалуй, из всех эллинов наиболее ярко воплощал идеал калокагатии величайший философ Эллады, «божественный» (как его называли, приписывая его отцовство самому богу Аполлону) Платон. Платон происходил из древнего аристократического рода, получил прекрасное образование, был красив и величав собой, широк в плечах, побеждал в спортивных состязаниях, прекрасно занимался живописью, был автором замечательных трагедий и прекрасных стихов, а в своем философском творчестве сочетал необычайную художественность, возвышенность, яркость и остроумие изложения с бездонной, неисчерпаемой глубиной мысли.

Конечно, эллинская культура знала и ряд исключений, лишь подчеркивающих и подтверждающих правило и вызывающих всеобщее удивление, когда духовная красота странным образом сочеталась с физическим уродством. Так, у великого Гомера физическая слепота лишь подчеркивала духовную зрелость, у Сократа внешнее уродство (его нередко сравнивали с сатиром) оттеняло внутреннюю душевную красоту. А баснописец Эзоп, по легенде, был горбатым и уродливым рабом, первоначально к тому же еще и немым, но затем обретшим дар необычно яркой, острой, глубокой и выразительной речи, а с нею вместе и внутреннюю свободу.

В большинстве же случаев эллины стремились к духовному и физическому совершенству, породившему чуть позднее в Риме знаменитое изречение: «В здоровом теле здоровый дух!» Идеалу калокагатии как нельзя более соответствует известное высказывание А.П. Чехова: «В человеке все должно быть прекрасно».

Большое внимание эллины уделяли красоте человека. По словам писателя Лукиана, красота состоит в том, чтобы воедино слились добродетель души с соразмерной красотой тела. Скульпторы Фидий, Мирон, Поликлет, Пракситель воплощали идеал калокагатии в скульптуре. В уходе за телом большое внимание придавалось косметике (особенно в ионийских полисах). По словам Е. Вардимана, «красота в стране, давшей человечеству представление о классической красоте, была знаком культуры; уродство, как и неухоженность, означало варварство».

«Гений и злодейство — две вещи несовместные», — в правоте этого высказывания А.С. Пушкина эллины все же могли бы усомниться. У эллинов эстетика отнюдь не всегда совпадала с этикой, прекрасное на деле не всегда было нравственным и добродетельным. Так, эллинские боги прекрасны, совершенны, мудры, — но часто бесчеловечны, жестоки, ревнивы, завистливы, нравственно уязвимы для критики. Великий герой Ахилл был красив, безумно отважен и силен, но порой кровожаден до умопомрачения и капризен до самодурства.

Афинский стратег и политик Алкивиад (конец V века до н.э.), внешне казавшийся самым совершенством: прекрасный собой, образованный (ученик Сократа), физически сильный, умный, отважный — сочетал с этими качествами крайнее тщеславие и способность к предательству.

И все же идеал калокагатии, пусть не всегда осуществлявшийся на деле, оставался ориентиром для эллинской культуры. Еще одно ключевое понятие, тесно связанное с калокагатией и ведущее к ней, — *пайдейя* — процесс систематического и всестороннего формирования личности (отсюда происходит современное слово «педагогика»). В Элладe огромное внимание обращалось на пайдейю — воспитание детей и юношей. Одной из главных реформ спартанского царя Ликурга была реформа, создавшая систему знаменитого спартанского воспитания, готовившего юношей к безупречной и самоотверженной службе родному полису. В пифагорейском союзе — первой философской школе Эллады — обучение учеников (среди которых, наравне с мужчинами, были и женщины) длилось 15 лет и носило многоступенчатый характер. А в Афинах существовал закон, обязывающий родителей давать образование своим детям. При этом сочеталось «мусическое» (духовное) и «гимнастическое» (физическое) воспитание. Афинские юноши изучали науки с семи до шестнадцати лет. В число изучаемого входили грамматика, литература, основы стихосложения и ораторского искусства, музыка (игра на флейте и лире), гимнастика (ею занимались в палестрах — школах для физических упражнений). Для эллина считалось обязательным искусное ведение речь и знание почти наизусть поэм Гомера. Затем, если родители имели средства, юноша мог продолжить обучение у заезжего платного «учителя мудрости» — софиста или отправиться в какую-нибудь философскую школу.

По мысли французского исследователя античности Пьера Адо, можно говорить о «глубочайшей потребности греческого менталитета» — «стремлении воспитывать и наставлять, заботе о том, что именовалось у греков пайдейя». В ходе «греческого Просвещения» V века до н.э., софисты внесли изменения

в систему воспитания. По словам П. Адо, «до сих пор молодых людей учили доблести, «арете», и основным средством воспитания была «синоусия», то есть частое пребывание в кругу взрослых, не предусматривающая какого-либо специального обучения. Софисты же переходят к воспитанию в искусственной среде, которое станет характерной чертой нашей цивилизации».

В философских школах Платона и Аристотеля, замечает П. Адо, через постоянное общение ученика и учителя и их совместную жизнь, общие трапезы, беседы и прогулки, достигался огромный воспитательный эффект: «Речь идет не о том, чтобы “информировать”, то есть переливать в умы учеников некое теоретическое содержание, а о том, чтобы “формировать” их ум и вместе с ними проводить исследование: это и есть “теоретическая жизнь”». В основе воспитания лежал диалог и пример, а в основе выбора той или иной философской школы — сознательный жизненный выбор человека. Пьер Адо подытоживает: «Итак, античные философы практиковали разного рода врачевание души, упражняясь в рассуждениях и речах, заключающих в себе побуждение, порицание, утешение или наставление».

ТЕНЕВАЯ СТОРОНА ЭЛИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Выдающийся исследователь античной культуры С.С. Аверинцев в одной из своих работ так оценивает теневые стороны культуры Эллады: «“Неизбежность” — исключительно емкое слово для обозначения безличного начала в жизни людей. Что отделяет тот способ жизни от более поздних, так это не “разврат” и не жестокость, а именно мера власти “Неизбежности”. Скажем, заклятие персидских юношей (имеется в виду жертвоприношение трех знатных персов перед Саламинской битвой, осуществленное по приказу Фемистокла — П.Р.) озадачивает вовсе не тем, что оно жестоко; в сравнении с одной Варфоломеевской ночью зарезать каких-нибудь *трех* человек — капля в море. Но во время Варфоломеевской ночи гугенотов убивали

за то, что они гугеноты; расправиться с человеком за его убеждения — значит все же принять к сведению его как личность, хотя и очень страшным способом. Персов убили даже не за то, что они персы, вообще не за «что-либо» — сама идея акта заклания принципиально иная: просто человеку дается статус жертвенного животного, только особенно высокого класса. Кстати, о жертвенных животных: разве при наших размышлениях о классической античной архитектуре нам легко вообразить, что во времена своего функционирования древние храмы, включая Парфенон и другие беломраморные чудеса Эллады, должны были напоминать общественные бойни? Как бы мы вынесли запах крови и горелого жира? А ведь это повседневный быт античных святилищ /.../

Ведь одна только психология рабства порождала на каждом шагу поразительные явления. Те самые люди, которые создали для последующих эпох идеал свободы, ибо очень остро чувствовали права *гражданина*, могли вовсе не чувствовать прав *человека*. Права имеет член общины; чужой принципиально бесправен. Это не просто узость, черствость, подобная сословному чванству или национальному высокомерию, известному из недавней истории; это очень стройная, неумолимо логичная система взглядов, цельная жизненная установка, непохожая на раздвоенность сознания европейского аристократа, который знал, что в качестве христианина обязан считать всех людей своими братьями, а в качестве дворянина отнюдь не считает братьями ни плебея, ни инородца, так что концы явно не сходятся с концами. /.../ В лучшую пору демократических Афин раба, которого ни в чем не обвиняли и даже не подозревали, а только привлекали к дознанию как *свидетеля*, в обязательном порядке полагалось допрашивать под пыткой. /.../

Жестокость еще не нуждается ни в обосновании средствами фанатизма, ни в прикрытии средствами лицемерия; в отношении к рабу или чужаку, к тому, кто стоит вне общины, она практикуется и принимается спокойно, как нечто само собой разумеющееся. Лишь к исходу древности картина меняется — и это знаменует приход иных времен».

СОЛОН (афинский поэт и политик VI века до н.э.)

Седмицы человеческой жизни

Маленький мальчик, еще неразумный и слабый, теряет,
Чуть ему минет семь лет, первые зубы свои;
Если же бог доведет до конца седмицу вторую,
Отрок являет уже признаки зрелости нам.
В третью у юноши быстро завьется, при росте всех членов,
Нежный пушок бороды, кожи меняется цвет.
Всякий в седмице четвертой уже достигает расцвета
Силы телесной, и в ней доблести явствует знак.
В пятую — время подумать о браке желанном мужчине /.../
Чтобы свой род продолжать в ряде цветущих детей.
Ум человека в шестую седмицу вполне созревает
И не стремится уже к неисполнимым делам.
Разум и речь в семь седмиц уже в полном бывают расцвете,
Также и в восемь — расцвет длится четырнадцать лет.
Мощен еще человек и в девятой, однако слабеют
Для веледоблестных дел слово и разум его.
Если ж десятое Бог доведет до конца семилетье,
Ранним не будет тогда смертный конец для людей.

Глава 20. Арете и нравственное сознание

Представления о нравственности у эллинов прошли долгий путь. Центральное понятие нравственного сознания «арете» сперва означало личную доблесть, заслуги, отвагу человека, почет, оказываемый ему со стороны других, а затем — добродетель, причастность к мировому добру, умение разумно совершать личный свободный выбор. Первоначально арете считалась признаком, присущим представителям родовой аристократии, людям, благородным от рождения и уважаемым в своем полисе, а затем стала пониматься иначе — как независимая от рождения и происхождения способность, личная добродетель души, опирающаяся на индивидуальное своеобразие личности. В гомеровскую, «героическую» эпоху главными добродетелями считались мужество и сила, главным несчастьем — потеря почета и уважения со стороны сограждан. А в последующую, полисную, эпоху главными добродетелями стали считаться справедливость и умеренность, а главным несчастьем — внутренняя душевная порча.

Среди современных ученых уже много лет продолжается дискуссия о нравственном сознании в Элладе. Например, российский исследователь В.И. Ярхо опубликовал статью под довольно курьезным, на первый взгляд, названием: «Была ли

у древних греков совесть?» Многие ученые отвечают на этот вопрос отрицательно, подчеркивая, что для эллинов характерно лишь следование внешним общеобязательным нормам, но не внутреннее их принятие или раскаяние в содеянном. Так, известный философ и исследователь античности Г.Г. Майоров утверждает: «Понятие совести практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению, важно было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт».

Однако подобная точка зрения чересчур категорична. Она верна, пожалуй, лишь применительно к гомеровской эпохе. В те времена, действительно, по мнению Э. Доддса, «раннее греческое право не интересовалось мотивами преступлений — в расчет принимались только проступки». А потому, по словам того же Доддса, «высшее благо для гомеровского человека — не радость чистой спокойной совести, а удовольствие от *“тиме”*, публичных почестей и признания (*“тиме”* по-гречески означает «слава», «почет» — *П.Р.*) /.../ Самая грозная моральная сила, известная гомеровскому человеку, — это не страх божий, а стыд с оглядкой на общественное мнение».

В гомеровские времена существовала коллективная ответственность: из-за «скверны» или преступления одного человека страдала вся община, весь его род, весь город целиком. Человек гомеровской эпохи не задумывался о справедливости богов, а лишь действовал по установленным образцам и нормам. В «Илиаде» боги еще очень мало следят за соблюдением справедливости. В «Одиссее», возникшей позже, Зевс уже защищает просителей и нищих, странников. За обиду, причиненную жрецам или храмам богов, или за брань в их адрес можно пострадать. Но самые страшные преступления в эпоху Гомера — это преступления против родителей: за них карают подземные божества, от гнева которых не уйти. Чувства внутренней вины и раскаяния за обман или убийство герои Гомера не знают — они ориентируются лишь на свое «тиме» (почет),

на уважение и признание со стороны коллектива. Пролитая кровь означала не столько внутренний грех, сколько внешнюю кару и требовала ритуального очищения — в противном случае убийцу исключали из полиса, дабы проклятье не пало на всех.

Для гомеровских героев арете — доблесть, подвиги, слава — превыше всего. Герои, в сущности, не отличаются в нравственном смысле от злодеев. Так, предводитель эллинов под Троей Агамемнон — и герой, и злодей (приносящий в жертву свою дочь Ифигению), и жертва (убиваемый своей женой Клитемнестрой). Новый подвиг означает преступление и влечет за собой новую череду подвигов-преступлений. По словам Г. Померанца и З. Миркиной, «если героический миф развязывал скованные внутренние силы героя, звал его на подвиг, разрушая страх перед мистической тайной природы, то трагедия осознала пределы геройства /.../ Религия Олимпа, религия обожествленной человеческой силы, расковала человека лишь физически и умственно, но не нравственно. Человек стал владыкой природы. Он не зависит больше от ее стихийных сил. Он побеждает холод и мрак — огнем, ветры — каменными стенами, морские пространства — кораблем, капризы погоды и почвы — своим орудием. Но духовно человек зависим и беспомощен. Им распоряжаются все те же стихийные силы, беспощадные и непонятные, и он перед ними жалок и слаб /.../ Героизм исчерпывает себя».

Личность гомеровского героя еще слабо выделена из общества, нравственность не воспринимается как нечто внутреннее, свое. Добро отождествляется с успехом, признанием, а зло — с поражением, осуждением со стороны других. Убийство не считается преступлением, честность менее похвальна, чем хитроумие. Ловкий и лживый Одиссей обманывает прямодушного Аякса и заслуживает похвалу эллинов. Не порядочность, совестливость, но красота тела, сила, ум, успех, слава — вот что такое арете для эллина гомеровской эпохи. По словам А.Ф. Лосева, «моральный человек у Гомера — это красивый, сильный, умный, красноречивый, благородного происхождения человек, которому сопутствует счастье и слава».

Гомеровские герои эмоционально не переживают вину. Цель их поведения — арете, личная доблесть, и тиме, общественное признание. Поддержание их оправдано любыми средствами. Цель поведения героя — личное благополучие и субъективный произвол. По словам современного исследователя А.А. Столярова, «любой поступок ради сохранения репутации “доблестного мужа” поэтому не несет в себе ничего предосудительного, особенно если он увенчался успехом». Так, Одиссей перебил женихов, сватавшихся к его жене Пенелопе, чтобы его достоинство не потерпело «позора», «бесчестья». А родственники женихов считают «бесчестьем» не отомстить Одиссею. Здесь действует кровная месть и возможны неудачи, но нет ничего морально предосудительного. По оценке А.А. Столярова, «здесь не бывает ни преступлений, ни преступников, а понятие “виновность” (в субъективном смысле) вообще не применимо в сфере эпической морали». Нанести ущерб другому — не постыдно. Постыдно, напротив, потерпеть поражение и «потерять лицо». «Совесть» здесь заключена не внутри человека, а тождественна успеху, репутации, общественному признанию. По А.А. Столярову, «таким образом моральный закон эпического сознания охранял *право индивидуального произвола* “сильной личности”. Следовательно, целью, долгом и главной добродетелью эпического героя было безусловное осуществление своего индивидуального права (хотя бы в ущерб праву всякого другого лица)». Арете-добродетель приносила своему обладателю пользу в самом прямом смысле. Эта эпическая «совесть» предписывала как можно более полно соблюдать свой интерес и чутко реагировать на его нарушение. Помимо общественного порицания, гомеровские герои опасались «Аты» — безумия, посылаемого богами за какие-либо преступления. Ата — это утрата понимания (например, боги наслали Ату на троянцев, решивших вследствие этого ввести в Трою деревянного коня с эллинскими воинами). Однако, по словам Э. Доддса, «постепенно возникающее чувство вины, характерное для более поздней эпохи, преобразовало со временем Ата-безумие в возмездие, Эриний — в служительниц

отмщения, а Зевса — в воплощение космической справедливости». При этом для начала архаической эпохи было характерно острое ощущение человеком личной и непосредственной вины, но не невинности, и убеждение в неизбежном прижизненном и посмертном страдании, тогда как идея воздаяния за добрые поступки была развита в меньшей мере. Боги и судьба в основном воспринимались как носители кары и наказания, но не любви.

Э. Доддс: «Грех — это состояние вины, болезнь внутреннего человеческого сознания, совести, тогда как нечистота — это автоматическое следствие деяния, относящееся к миру внешних событий и действующее с тем же жестоким безразличием к мотиву поступка, что и тифозная палочка».

В архаическую эпоху нравственное сознание эллинов существенно меняется. Внешнее осуждение заменяется внутренним раскаянием, стремление к подвигам и славе сменяется стремлением к добродетельной жизни, коллективная ответственность и следование внешним нормам сменяются личным свободным выбором индивида, независимо от его происхождения. Происходит индивидуализация и интериоризация нравственности (то есть обретение ею внутреннего характера). Внутренние мотивы становятся важнее самих поступков. Личность начинает ориентироваться не на божественные кары и не на общественное порицание (одобрение) своих поступков, а на внутреннюю самооценку и саморегуляцию, возрастает этическая рефлексия и моральная ответственность индивида. То, что происходит в душе человека, становится важнее, чем какие-либо внешние обстоятельства. Не послушание и авторитеты, но осмысление и творчество выходят вперед по мере роста индивидуальности, ослабления гнета со стороны коллектива и под влиянием проповеди орфиков и пифагорейцев, призывающих к личному очищению (катарсису) души. Философ Демокрит утверждает: «Наиболее должно стыдиться самого себя». Сократ не раз повторяет афинянам: «Себя я должен

слушаться более, чем вас». А несколько позже римский мыслитель Цицерон заявил: «Для меня моя совесть значит больше, чем речи всех».

Утверждающийся в архаическую эпоху в Элладе полис приносит новые ценности: защиту от произвола сильной личности, идею воздаяния и справедливости. На смену произволу частного лица идет идея Закона (и Мирового Логоса, и законов полиса). «Граждане должны биться за Закон больше, чем за городскую стену», — призывает Гераклит Эфесский. Личная выгода и добродетель, совпадавшие в арете эпохи Гомера, теперь начинают расходиться, а грубое насилие и произвол объявляются чем-то постыдным. Впрочем, некоторые софисты (Калликл, Фразимах) продолжали утверждать, что справедливость — это то, что выгодно сильнейшему, а потому сильная личность имеет право на все, и лучше совершить насилие и несправедливость, чем их претерпеть. Однако эта точка зрения является непопулярной и одиночной, вплоть до начала кризиса полиса в конце V века до н.э. А в VI-V веках до н.э., скорее, преобладала позиция, теоретически выраженная и на практике реализованная Сократом: лучше пострадать и перенести несправедливость, чем совершить ее, причинив ущерб своей душе, а повиновение закону полиса есть воплощение справедливости. Критерием же справедливости является не произвол индивида, но основанная на знании добра и зла, абсолютная, объективная надчеловеческая истина. В трагедиях Эсхила Орест, хотя и преследуемый извне богинями Эриниями за убийство матери, одновременно признается в том, что его *изнутри* терзает совесть. Его мучает не страх наказания, но осознание своей вины. По мнению Демокрита, осудить следует не только совершенную несправедливость, но и само желание ее совершить. Демокрит утверждал, что от проступков надо воздерживаться не из страха перед наказанием, а из чувства долга. По мнению А.А. Столярова, в эту эпоху «добродетель, наполненная гражданским содержанием и не тождественная личной выгоде, сама по себе должна служить наградой». Такую точку зрения,

возобладавшую в конце архаики и в классический период, А.А. Столяров называет «полисным типом совести».

В эпоху эллинизма, когда наступает крушение полиса и полисной морали, нравственное поведение человека ориентируется не на общество, но на природу. Жить следует согласно природе, ибо законы природы — моральные законы, — таково убеждение эллинистического человека, ставшего уже не свободным гражданином полиса, но подданным деспотических монархий. В это время в Элладе распространяется принцип, известный как «золотое правило нравственности»: «Не делай другому того, чего не хочешь претерпеть сам». Необходимо помогать ближним ради совершенствования своей добродетели. Идеал эллинизма — автаркичный, самодостаточный, подобно богу, индивид, которого волнует только он сам и его внутренняя жизнь (прочее же — не в его власти). Эллинистические философы проповедовали аскезу — упражнение в добродетели, уподобление Богу и освобождение от себялюбия. По мнению А.А. Столярова, «на вопрос о самом существовании античной совести /.../ следует без колебаний ответить утвердительно». Однако эта совесть отличалась от совести европейца христианской Европы — прежде всего единством (не расколотостью) личности и тем, что ее требования не выходили за рамки права. Как отмечает А.А. Столяров, «античная мысль вообще достаточно недоверчиво и неблагоприятно относилась ко всякого рода аффектам, внутренним расколам и душевным конфликтам, подозревая в них моральное нездоровье и даже бессовестность». Право и мораль, так же как общество и государство, отождествлялись в полисе, а значит отождествлялись законы природные, государственные и божественные. Другое лицо и его благо сами по себе не являлись для эллина самоцелью нравственного поведения. Христианство, идя на смену античности, объявило помыслы и мотивы важнее поступков, внутреннюю жизнь души важнее внешней, а высшей целью нравственной жизни — бескорыстную любовь к Богу и ближнему. Тем самым «сфера» христианской совести значительно превысила «сферу» всякого правового сознания — и с ее точки

зрения античность уже казалась бессовестной. По мнению А.А. Столярова, «специфика античного морального сознания /.../ заключается в его отчетливо-правовом характере /.../ Античная мораль по преимуществу ориентирована на право и почти никогда в полной мере не осознает себя как таковую в отличие от права, а свои нормы — отличными от норм права». В эллинском синтезе морали и права «справедливость» почти отождествлялась с «законностью», а право доминировало над моралью.

Тема Дике-Справедливости очень рано, еще в архаическую эпоху стала определяющей в нравственном сознании эллинов. О Дике как Мировом Законе и орудии Зевса говорили Гесиод, Солон и Эсхил. Тема справедливости мироздания и справедливого поведения человека — ключевая тема для лирики и трагедии.

По словам поэта Феогнида,

Всю целиком добродетель включает в себя Справедливость.
Если ты, Кирн, справедлив, — весь и вполне ты хорош.

Гесиод утверждает, что Зевс повелевает Дике и карает смертных за неправду. Не произвол богов и людей, но объективная нравственная мера и возмездие за все должны управлять миром — это глубочайшее убеждение эллинов, тесно связанное с их воспеванием равновесия и меры. Обличая нравственный упадок современной ему Эллады, связанный с ростом городов, влекущим за собой неравенство, корысть, искусственность и несправедливость, тоскуя по «золотому веку Кроноса», Гесиод тем не менее верит в божественную справедливость, правящую миром. Трагедии Эсхила и Софокла наполнены примерами торжества идеи справедливости и защиты гонимых и нуждающихся. В трагедиях «Просительницы» Эсхила и «Эдип в Колоне» Софокла боги стоят на страже просящих их защиты. Солон в своих стихах говорил о том, что Зевс всегда карает преступника или его потомство: гнев богов не всегда скор, но всегда неотвратим. Эсхил и Геродот убеждены в том,

что страдания людей вызваны карой за прегрешения отцов: наследственная вина карается Немезидой, богиней мести, охраняющей правду. В этом убеждении проявилась и вера в возможность отсрочки наказания, и семейная солидарность, и принцип коллективной вины. Однако это представление о наследственной вине, по справедливому убеждению Э. Доддса, «означало, что религиозное чувство и религиозный закон направлялись против возможности проявления подлинного взгляда на индивидуальность как на личность, обладающую личной ответственностью». Если у иудеев уже пророк Иеремия четко сформулировал принцип, по которому «сын за отца не отвечает», то у эллинов личная ответственность и осознание личного выбора, личной вины и личного очищения наступило значительно позже, уже в классическую эпоху. Нравственное сознание эллинов, пройдя долгую эволюцию от гомеровского до эллинистического периода, сохраняло веру в наличие надчеловеческого мирового Закона (который носил надличностный, объективный характер и мог проявляться в законах полиса), на который и следовало ориентироваться личности. Однако деятельность орфиков, пифагорейцев, трагиков, Сократа и его последователей способствовала росту и углублению нравственного самосознания в Элладе. Акцент с ритуальной скверны и наследственной вины все больше переносится на личный нравственный выбор и осознание своих поступков человеком. Так, в трагедии Софокла «Трахинянки» говорится:

Но если кто невольно виноват,
Того прощают — и тебе простится.

Таким образом, становится важно не столько внешнее поведение человека, сколько его внутреннее состояние, раскаяние, страдание, мотивация. В трагедиях Эсхила божественное начало выступает как оплот мировой справедливости и исток полисных учреждений: брака (в «Просительницах»), суда (в «Орестее»), эллинской свободы (в «Персах»). В трагедиях

Эсхила нарушение божественного закона всегда завершается карой преступников: в «Просительницах» — сыновей царя Египта, насильно захвативших дочерей Данаю, в «Персах» — царя Ксеркса, посягнувшего на свободу Эллады, в «Орестее» — царицы Клитемнестры, убившей своего супруга Агамемнона. При этом, описывая земную жизнь как цепь страданий и кар, Эсхил вскрывает высший смысл этих страданий и кар — превращая жестокость и иррациональное в воплощение разумной справедливости, восстанавливающей мировое равновесие и оказывающей нравственно-воспитательное воздействие на людей.

Впрочем, с кризисом полисного коллективизма и ростом индивидуалистического эгоизма начинается кризис нравственного сознания. Этот кризис наиболее ярко и отчетливо выразили софисты, усомнившиеся в богах и отвергнувшие общезначимые нравственные законы, объявившие арете лишь неким техническим навыком, умением добиться успеха и преуспеть в жизни. Софисты утверждали, что арете можно научиться, как всякому умению и знанию. Добродетель понималась ими как эффективность, умение процветать в жизни. Возражая им, Сократ полагал, что арете-добродетель есть сознательная забота человека о душе, постижение смысла жизни, род прорыва или озарения, и «научиться» ей у «профессионалов», как какому-нибудь ремеслу, невозможно. Отстаивая общезначимость добродетели, Сократ вместе с тем критиковал догматизм полисных обычаев и ставил их под вопрос. Для него добродетель — это не нечто данное, но нечто искомое, божественное знание, которому человеку необходимо приобщиться. Для софистов же, в конечном счете, все дозволено, нет ничего окончательно постыдного — есть лишь личная выгода индивида, стремящегося утвердить себя любой ценой, невзирая ни на какие нравственные нормы. Отрицание традиций, «суеверий», полисной религии и мифологии вело софистов к культивированию прав и игнорированию обязанностей личности, что на практике приводило к разложению и распаду полисного единства.

По-своему кризис полисной нравственности выразил Еврипид. В своей трагедии «Ифигения в Авлиде» он горестно констатирует:

В людях сила правду осилила:
Стыд им больше не свят, и друзей
Добродетель меж них не найдет.
Ты силен — так и прав, говорят,
Гнева божия злой не трепещет...

Боги злы или бессильны, люди эгоистичны и находятся во власти темных страстей, они страдают, но их страдания не оправданны и бессмысленны — таково мнение Еврипида. Его творчество зафиксировало начало глубокого нравственного кризиса в Элладе.

Глава 21. Полис

Политическое и социальное устройство в Элладе за несколько веков проделало огромный путь: от расцвета царской власти во времена Крита и Микен, через угасание царской власти, «военную демократию» и усиление власти аристократии, народных собраний и советов старейшин в гомеровский период, через ожесточенную борьбу родовой аристократии и поднимающегося демоса в эпоху архаики — к аристократической Спарте и демократическим Афинам в классическую эпоху. А затем последовала эпоха эллинистических монархий. От преимущественных занятий земледелием, через необходимость развития торговли и ремесел (из-за нехватки плодородной земли) эллины перешли к Великой Колонизации всего Средиземноморья и Причерноморья.

Несомненно, важнейшей особенностью эллинской культуры, отличающей ее от других древних обществ, была полисная организация. В полисе сходились воедино общество и государство, мораль и право, политическая, социальная, религиозная, экономическая, военная и духовная жизнь. Небольшие по размерам, динамичные, поощряющие личную инициативу и основанные на принципах самоуправления, полисы явились причиной небывалого расцвета эллинской

культуры, а их крушение в эпоху эллинизма привело к ее упадку. Принципы автаркии (самодостаточности), исономии (равноправия перед законом свободных граждан), всеобщего участия в полисной жизни, взаимопомощи, господствовавшие в полисе, органично сочетали коллективизм и индивидуализм, поощрение новаторства и сохранение традиции. Победа в войне над персами придала эллинам уверенность в своих силах и позволила им осознать единство и своеобразие их исторической судьбы. Полис издавал законы против праздности и роскоши, против нищенства и вырубки маслин, вмешивался в вопросы собственности, консолидировал граждан вокруг религиозной и театральной жизни, обеспечивал (в Афинах) выплаты гражданам за участие в суде присяжных и в других органах и за посещение театра. Не деспотия одного надо всеми и не власть догматической и неизблемой религии, как на Востоке, но совместное решение общих проблем, политическая свобода и свобода духовного поиска — основы полисной жизни. При этом, в отличие от римлян, не воля к власти над миром, а сохранение автаркии собственного полиса являлось преобладающим стремлением эллинов. При этом полисное единство опиралось на развитую сеть различных ассоциаций и союзов. Коллегии жрецов, религиозные союзы (гетерии), орфические и пифагорейские братства, философские школы, профессиональные корпорации, литературные сообщества, территориальные собрания (в Афинах это были демы), переплетаясь, образовывали сложную, прочную, живую и причудливую ткань повседневной эллинской жизни, которую венчало народное собрание, объединяющее всех свободных мужчин полиса. Ощущая самих себя (а не каких-то правителей и чиновников высоко над собой) государством, эллины видели в полисе сочетание личного и общественного, конкретного и всеобщего, этического и правового начал. Судебные заседания и театральные представления, общение граждан на агоре (площади) позволяли обмениваться информацией и мыслями, узнавать новости. При всей полярности Афин и Спарты, дорийцев и ионийцев, земледельческих и торговых полисов,

аристократии и демоса, эта полярность существовала в рамках одной общей системы координат. Эллина ощущали себя неким разнообразным и многоликим единством, способным в тяжелый час вспомнить о своих общих корнях и объединиться (как это было во время персидского нашествия). Даже в аристократической Спарте народные собрания играли немалую роль, так же как в демократических Афинах большую роль играли аристократические кланы, выходцы из которых, собственно, и возглавляли демократическую «партию» (так, огромную роль играл царский род Кодридов, из которого вышли законодатель Солон, тиран Писистрат и философ (и политический мыслитель) Платон, клан Филаидов, представителями которого были знаменитые политики и полководцы Мильтиад и Кимон, а также род Алкмеонидов, давший Афинам реформатора Клисфена, великого политика Перикла и стратега и политика Алкивиада).

Открытость и динамизм полисной жизни порождали непрерывные социальные эксперименты, чреватые как катастрофическими, так и плодотворными последствиями. В качестве примера можно привести реформу Клисфена в Афинах в 510 году до н.э. Прежнее родовое деление Афин, дававшее преимущество аристократии (контролировавшей те или иные местности), было сменено десятью «филами» которые, в свою очередь, состояли из «демов» — общин, единиц местного самоуправления. Каждый гражданин являлся членом того или иного дема. В деме происходили собрания, выбирались старосты — демархи. Власть аристократии была подорвана, поскольку в одну филу входили демы из разных местностей Аттики, и связи родовой знати были таким образом прерваны. По словам историка Р.Ю. Виппера, писавшего о территориальной реформе Клисфена, во многих «частях законодательства, в организации перемешанных по своему составу фил, в устройении пропорционального представительства, во введении частых очередей и сменяющихся сессий, в симметричности численных соотношений — во всех этих сторонах выступает новатор, и притом деятель рационалистического

склада, замечательный политический изобретатель. Рационализм и изобретение выражаются не только в том, что он кладет в основу организации сложные, чисто математические выкладки, но и в том, что он решаете разорвать с традиционными “святыми” группировками, делениями и именами, что он сдвигает старые мифы и заменяет их искусственными историческими терминами. В этом отражается своеобразная черта начинающегося “философского” движения и рационалистической критики в тогдашнем мире». Тем самым Народное Собрание приобрело надежную опору в местном самоуправлении и стало регулярным, упорядоченным и организованным. Впрочем, в реформе Клисфена, как и во всей эллинской жизни, рационализм, новаторство и экспериментаторство (выразившиеся в образовании новых фил по обдуманному плану и в симметрии нового устройства) сочетались с традицией, — ибо демы, основа территориального деления, были традиционными низовыми местными общинами. Сохраняя органическую традиционную основу, проводить смелые реформы — в этом все эллины с их убежденностью в том, что коренные принципы мироздания не изменить, но можно постигнуть и использовать! Точно так же, сохраняя старые мифы, они давали им новые толкования.

А спустя несколько десятилетий, уже при Фемистокле, морской порт Афин Пирей был построен не стихийно, но по плану — и здесь рациональное, новаторское начало уже торжествовало над традицией.

Подобно тому, как Олимпийские боги эллинов по своей инициативе и замыслу гармонично и соразмерно упорядочили мир, так же и сами эллины, не пуская на «самотек» свою социальную жизнь, сознательно и целенаправленно экспериментировали и перестраивали ее так, как считали нужным, организуя новые учреждения, изменяя законы, обсуждая все общественные вопросы в народных собраниях. Эллины, быть может, впервые в мировой истории ощутили себя не просто пассивной частью «исторического ландшафта», но в известной степени хозяевами собственной социально-исторической

судьбы. Неслучайно же в Элладе возникла и разработанная теория политической жизни (в трудах Аристотеля), и продуманные проекты устройства идеального полиса (в сочинениях Платона).

Весьма ярким примером сознательного социального творчества и экспериментаторства эллинов была организация общеэллинской колонии в Италии на месте разрушенного города Сибариса. Там была в середине V века до н.э. основана колония Фурии, в основании которой участвовали и философ Эмпедокл, и софист Протагор (он составил законы для новой колонии), и историк Геродот, и архитектор Гипподам из Милета (известный своими планами новых, симметрично, правильно и с соблюдением гигиенических норм возводимых городов, он написал план строительства для Фурий). По словам Р.Ю. Виппера, «все эти лица приняли горячее участие в устройстве новой колонии и записались в число ее граждан. Увлечение, охватившее некоторые круги греческого общества, можно сравнить приблизительно с теми чувствами, какие в XVIII в. вызывала у европейцев свободная республиканская Америка, образовавшаяся из эмигрантов разных стран. В метрополии многие, по-видимому, были убеждены, что на новой почве, без местных традиций, вне старых связей и соперничеств, в среде граждан, составившейся из перемешанных разнородных элементов, удастся создать более здоровое нормальное общество и провести прямо в жизнь рациональные просветительские начала». И в самом деле, активная колонизация является одной из причин как открытости, так и новаторства, и динамизма эллинской жизни: ведь, начиная полис на новом месте и с самого начала, люди могли позволить себе любую инициативу и фантазию.

Говоря об эллинской культуре, нельзя не отметить того, что, подобно тому как полис был средоточием и социальной, и гражданской, и духовной, и экономической жизни, точно так же политика доминировала здесь и оказывала решающее влияние на все другие сферы. Философы готовили граждан к политической жизни (как софисты и Платон) или прямо создавали

политические союзы (как пифагорейцы). Религия носила гражданский характер и находилась под контролем и покровительством со стороны полиса. В театре (и у трагиков, и у комедиографов) моральные и религиозные темы нередко сочетались с постановкой злободневных политических вопросов. «Этика политична, политика этична», — повторял Сократ, призывая политических деятелей ориентироваться на нравственные законы, а нравственность рассматривая как часть политики и права. Человек не отделял себя от своего полиса и был социально активен.

Пьер Адо: «В общем нравственном воспитании философия взяла на себя функции, принадлежавшие государству. Греческий полис /.../ проявлял особую заботу об этическом просвещении граждан; об этом свидетельствует, в частности, обычай воздвигать в городах стеллы с высеченными на них максимами дельфийской мудрости. Каждая философская школа по-своему исполняла образовательную миссию: платоники и аристотелики воздействуют на законодателей и правителей, которых они рассматривают как воспитателей полиса; стоики, эпикурейцы, киники пытаются влиять на частных лиц, обращая свою миссионерскую пропаганду ко всем людям, без различия пола и общественного положения».

Еще одна важнейшая черта социальной жизни Эллады — ее подчеркнуто городской характер (не случайно слово «полис» часто — не совсем верно — переводят как «город-государство»). Город формирует лицо эллинской цивилизации, играет ведущую роль в культурной, политической и экономической жизни. В городе находится агора — площадь для народных собраний, храмы, в которых происходят религиозные церемонии, и театр. Полисы в Элладе нередко возникали путем *синойкии* — соединения ряда сельских общин в города (так произошло и в Аттике при легендарном царе Тесее). Неслучайно в ходе войн, например, между Спартой и Мантинеей или между царем Филиппом Македонским и Фокидой побежденный город

уничтожался именно как город: его стены сносились, а жители расселялись по деревням, что должно было уничтожить экономическую мощь и духовное, политическое единство полиса. Спарта представляла собой огромный город — соединение пяти деревень, никогда не обнесенных общей стеной (спартиаты считали ниже собственного достоинства прятаться за стенами, да и нога врага редко ступала на священную землю Лакедемона!), однако имеющих общую площадь, на которую собирались по тревоге воины и на которой заседали собрания.

Город стягивал, собирал и оформлял население, превращая пространство-хору в место-топос, подобно тому как в эллинской философии эйдос оформлял, со-единял и о-пределял пассивную и бессмысленную материю, превращая ее в о-определенную вещь. При этом, ощущая свое единство и собираясь на агоре по различным поводам, городское население не было чересчур отделено от сельского: живя в городе, многие эллины одновременно обрабатывали пригородные участки. Люди в Элладе не *терялись* в городе (как жители современных гигантских мегаполисов), а *находили* в нем друг друга, сохраняя многочисленные соседские, общинные и дружеские связи. По словам историка Фукидида, афиняне «по большей части привыкли жить в деревне /.../ Афиняне усвоили себе прочно самостоятельный сельский быт; несмотря на политическое объединение, все-таки и в старину, и в более позднее время большинство по привычке жило всем домом вне города». Тем тяжелее давалось афинянам превращение в морской полис. Персидские и спартанские нашествия загнали афинян за стены города, многие из них связали свою судьбу с Пиреем — а значит, с мореходством и торговлей, но сельские жители невыносимо страдали. По словам Фукидида, «передвижение вызывало в них /.../ крайнее раздражение: покидая дома и святыни, которые в силу старинного строя казались точно родовыми их владениями, меняя весь свой обиход, они как будто утрачивали свою родину».

Бурный рост мореходства, ремесел, торговли одновременно и ускорял развитие Эллады, создавая ее неповторимое своеобразие, но и подспудно вел к гибели, порождая имущественное

неравенство среди граждан полиса, вызывая борьбу группировок внутри городов и жесточайшие конфликты между ними. Упадок аристократии и подъем демоса приводил к кризису религиозных и моральных ценностей: идеалы отваги, силы, благородства и родовитости уступили место погоне за богатством и наживой. «Плутос» (богатство) начинал определять всю жизнь эллинов, особенно в торгово-демократических ионийских полисах. Неслучайно возникновение в Элладе таких поговорок: «Честь следует за богатством», «Деньги делают человека». Приверженец аристократических порядков поэт Феогнид горестно писал, что теперь (в конце архаики):

Знатный берет себе в жены простую,
Простолюдин — госпожу.

Если до V века до н.э. основная социальная борьба в Элладе шла между демосом и аристократией, то, начиная с V века, ситуация осложнилась: теперь связанная с морем и торговлей часть населения столкнулась с сельскими жителями. Фемистокл (если верить Фукидиду), агитируя афинян за создание мощного флота, говорил: «Обратившись в моряков, вы приобрели важнейшее средство для основания своей державы». Но если моряки, купцы, ремесленники в Афинах блаженствовали, доминируя в морском союзе и захватывая новые колонии, то издержки такой демократии несли на себе, наряду с «союзниками» Афин (оплачивавшими сполна их могущество), сельские жители. В ходе войн сельская округа разорялась, маслиновые рощи и виноградники вырубались. Жившие в деревне не могли себе позволить роскошь регулярно ходить на народные собрания в центральный город или участвовать в суде присяжных. Таким образом, политическая и экономическая власть сосредоточилась у состоятельных горожан, заинтересованных в росте демократии и неограниченной торговой экспансии, выступавших за имперскую внешнюю политику. Их стратегия заключалась в господстве над союзниками и их нещадном ограблении, в захвате новых земель, ведении непрерывных

войн (финансирующих строительство флота, укреплений, храмов и денежные раздачи населению) и в том, чтобы, оставив сельскую округу-хору неприятелю, отсиживаться за стенами Афин и на кораблях. А страдающие и разоряющиеся сельские жители, напротив, выступали за прочный мир в Элладе, за умеренность во внешней политике (в отношениях с союзниками) и за умеренный вариант демократии. Подобные конфликты дестабилизировали ситуацию и подготавливали крушение полисной системы. Ненормальность и болезненность ситуации ярко показывал в своих комедиях Аристофан, отстаивающий идеи мира, межэллинской гармонии, полисного единства и критикующий безудержный рост эгоизма, власть демагогов и погоню за наживой, обуявшую большинство афинян. Вся политика афинских правителей в V веке до н.э., начиная с Фемистокла и Перикла, приносила сельское население Аттики в жертву имперской политике и морскому господству. А это, в свою очередь, расшатывало полисную солидарность, порождало межполисные конфликты и вело к власти «денежных мешков» и продажных демагогов.

Трагической, но неустранимой была оборотная сторона расцвета эллинской полисной жизни: наряду со свободными гражданами существовали те, кто их кормил и содержал, кто оплачивал досуг граждан, величие полиса и невероятный подъем его культуры. Не говоря уже о женщинах, рабах и чужеземцах, для Спарты, наряду с полноправными спартиатами, такой «кормящей» и преобладающей частью населения были илоты, а для Афин — их сельские жители и союзники (чью казну Афины присвоили себе). Именно они оплачивали и великолепие храмов Акрополя, и Длинные Стены, связывающие город с Пиреем, и огромный флот, и раздачу денег демосу, и плату участникам полисных магистратур, судов и театральных зрелищ. Помимо этого, Афины выводили свои колонии — *клерухии* — в другие земли, создавая там оплот своего могущества. По справедливому замечанию Р.Ю. Виппера, «морская держава Афин была, безусловно, нужна для демократии так же, как обратно, вне интересов демократии, не было побуждения

к крупной империалистической политике». И в самом деле, рост афинского флота, Афинского морского союза шел параллельно с утверждением демократии в Афинах. Начало и тому и другому было положено при Фемистокле — инициаторе создания афинского флота, и неслучайно, что попытка свергнуть демократический строй в Афинах в 411 году до н.э. была подавлена именно флотом, реставрировавшим одновременно и полисную демократию, и афинскую империю. Если все свободные граждане Афин фактически (хотя и периодически — по очереди и жребию) были должностными лицами, получавшими плату, то кто их содержал? «Союзники». Афинская демократия была демократической империей — в этом ее глубочайшее противоречие. Р.Ю. Виппер справедливо подчеркивал «тесную связь радикальной демократии с империализмом. Эта связь наглядно выступает в одном мелком факте афинской жизни: по-видимому, одновременно с усиленным взиманием возвышенной подати с союзников Клеон (демагог, политик Афин — *П.Р.*) поднял в Афинах плату судьям (с двух оболов на три). На морской державе и ее ресурсах держалось все здание демократии».

Эпидемия чумы в Афинах (431-430 годы до н.э.), сокрушительное поражение в войне со Спартой, восстание «союзников», принудительно удерживаемых под гнетом Афин, и разорение сельских земледельцев Аттики привели Афины и господствовавшую в них демократию к позорному краху в конце V века до н.э. Впрочем, и Спарте ее победа не пошла впрок: Спарта получила кратковременную гегемонию в Элладе и приток богатства из подконтрольных полисов. В результате, вековые устои спартанской жизни пришли к упадку, появились коррупция правителей и социальное расслоение прежней «общины равных», начался внутренний распад спартанского единства.

Симмахии и амфиктионии

Вокруг наиболее почитаемых эллинами святилищ издавна создавались союзы полисов — *амфиктионии*. Их целью была

защита храмов, оракулов и святилищ от посягательств. Первым известным в истории Эллады религиозным союзом полисов была Калаврийская амфикимония, возникшая еще во II тысячелетии до н.э. Вокруг святилища в Ионии на мысе Микале возник союз ионийских городов — Панинион. Еще одна амфикимония охраняла священный храм в Дельфах. В случае посягательства на храм, его землю или сокровища, полисы-члены амфикимонии начинали войну с обидчиком святыни (об этом говорят, например, такие названия, как «Священная» или «Союзническая» война). Даже поход эллинов во главе с Александром Македонским против Персии формально обосновывался местью за погранные во время персидского нашествия 480-478 годов до н.э. эллинские святыни. Со временем защита храмов и святынь стала удобным поводом для начала войны.

Помимо религиозных союзов полисов — амфикимоний, существовали *симмахии* — военные союзы. Долгое время крупнейшим из таких союзов был Пелопонесский союз дорийских полисов во главе со Спартой. Затем выдвинулась Делосская симмахия ионийских полисов во главе с Афинами (или Афинский морской союз). Первоначально эта симмахия была создана для борьбы против персов и имела свой центр в самом сердце ионийского мира на острове Делос — в святилище Аполлона (Делос был родиной этого солнечного бога), но затем превратилась в Афинскую морскую державу, а ее казна и собрания были перенесены в Афины. Эта симмахия была разгромлена Спартой и ее союзниками в ходе ужасной Пелопонесской войны (431-404 годы до н.э.). Заметную роль в истории Эллады сыграл также союз Беотийских полисов во главе с Фивами, переживший свое возвышение во второй четверти IV века до н.э.

Афинская демократия глазами современников и потомков

Чрезвычайно яркая и лаконичная характеристика афинской демократии V века до н.э. содержится в речи знаменитого афинского политика Перикла, которую сохранил до нас в своем

труде древнегреческий историк Фукидид (возможно, впрочем, что сам Фукидид сочинил эту речь и вложил ее в уста Перикла, но в данном случае это не имеет принципиального значения).

Приведем из этой речи несколько высказываний: «Для нашего государственного устройства мы не взяли за образец никаких чужеземных установлений. Напротив, мы скорее сами являем пример другим, нежели в чем-нибудь подражаем кому-либо. И так как у нас городом управляет не горсть людей, а большинство народа, то наш государственный строй называется народоправством, в частных делах все пользуются одинаковыми правами по законам. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-нибудь отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести. Бедность и темное происхождение или низкое общественное положение не мешают человеку занять почетную должность, если он способен оказать услуги государству. /.../ Терпимые в своих частных взаимоотношениях, в общественной жизни мы не нарушаем законов, главным образом, из уважения к ним и повинемся властям и законам, в особенности установленным в защиту обижаемых, а также законам неписаным, нарушение которых все считают постыдным /.../ Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными, и общественными. Однако и остальные граждане, несмотря на то, что каждый занят своим ремеслом, так же хорошо разбираются в политике. Ведь только мы одни признаем человека, не занимающегося общественной деятельностью, не благонамеренным гражданином, а бесполезным обывателем. Мы не думаем, что открытое обсуждение может повредить ходу государственных дел. Напротив, мы считаем неправильным принимать нужное решение без предварительной подготовки при помощи выступлений с речами за и против».

А вот что писал об афинской демократии в XIX веке философ Г.В.Ф. Гегель: «Совместная жизнь в одном городе, то обстоятельство, что граждане ежедневно видят друг друга, делают возможными общую культуру и жизненную демократию».

В демократии важнее всего то, чтобы характер гражданина был пластичен, отличался цельностью. Он должен присутствовать на совещании, имеющем решающее значение; он должен участвовать в принятии решения как таковом, не одним только голосованием, а с увлечением побуждая других и будучи побуждаем другими, причем этот процесс всецело захватывает страсть и интерес человека, и в нем проявляется пыл, свойственный решению. То понимание, до которого следует довести всех, должно быть внушаемо путем возбуждения индивидуумов *речью*. Если бы это производилось *письменно*, абстрактно и безжизненно, то индивидуумы не воспламенялись бы, увлекаясь общим интересом, и чем они многочисленнее, тем меньше значения имел бы единичный голос. В большом государстве можно, конечно, опрашивать всех, собирать голоса во всех общинах и подсчитывать результаты, как это делал французский Конвент. Но это по существу дела мертво, и при этом мир уже превращается в какой-то бумажный мир и становится мертвым. Поэтому республиканская конституция не осуществлялась во французской революции, и под маской свободы и равенства выступали тирания, деспотизм».

«Фюзис» и «номос»

Эллины рассматривали человека как часть природы, а законы полиса как проявление божественных, космических законов — вечных и неизменных. Конечно, космос органичен, изначален, совершенен и неподвижен, а общество — искусственно, изменчиво и менее совершенно. И все же, по мнению Гераклита, граждане «должны биться за закон полиса больше, чем за городскую стену» именно потому, что этот закон полиса — часть и проявление Божественного Логоса. По словам М.А. Барга, «если на ранней стадии распространения понятия “фюзис” на мир истории представление об унаследованности человеческой природы привносилось для обоснования власти и привилегий аристократии, то в последующую эпоху с расцветом афинской

демократии то же понятие служило уже для доказательства естественного равенства сословий и народов». М.А. Барг пишет о «превращении “очеловеченного” космоса в архетип, задающий принципы объяснения всему сущему, включая и человеческое общество, в универсальный источник норм полисной этики, права и политики. Однако, возведенные в ранг изначально творящих сущностей, категории наподобие “Космический Логос”, “Мировой Закон”, “божественная доброта”, “Справедливость” и т.п. стали рассматриваться не просто как предельно мыслимые мерилы ценностей, конечные критерии человеческих действий, но и в качестве объективных сущностей, субстанций, определяющих конечные результаты этих действий».

Представления о «природе» общества прошли тот же путь, что и представления о богах. Если первоначально эллины мало задумывались о своих богах и не стремились «систематизировать» их и объяснить их поступки, то затем божественное обрело осмысленный систематический вид и получило характер благого и нравственного мирового начала. Точно так же если первоначально общество и его законы воспринимались просто как природная данность, непостижимая, вечная и неизменная, то затем они были осмыслены как проявления Космоса и Логоса, имеющие глубокий смысл и оправдание. Однако если эллинская религия в V веке до н.э. вступила в полосу кризиса, мифы подвергались сомнению, а вера в могущество и справедливость богов встала под вопрос, то то же самое произошло и с обществом. В самом деле, если с торжеством демократии граждане могли легко принять или отменить какой-либо закон, а философские школы спорили о том, что есть истинное бытие, то как можно было говорить о каком-то едином и изначальном, вечном и правильном общественном устройстве? Все зависело от человека, его выгоды, мысли и энергии. Эту мысль и выразили софисты, начав сокрушительную критику всех религиозных, нравственных и этических традиций Эллады.

Софисты противопоставили «фюзис»-природу «номосу»-закону, то есть противопоставили естественное, природное — искусственному, порожденному человеческой цивилизацией.

В природе царят неизменные законы (например, выживание сильного, стремление к выгоде). И потому, например, люди не могут не есть или не спать. Но общество, его верования, обычаи и установления искусственны, изменчивы, произвольны — утверждают софисты. Человеческие законы не есть часть и проявление космических, божественных, и, значит, могут легко отменяться и нарушаться. В то время как многие софисты (Протагор, Продик, Критий) сомневались в существовании богов или вовсе отрицали их, другие софисты (как Калликл и Фразиммах) заявляли, что нет никакой объективной Справедливости-Дике, и справедливо лишь то, что выгодно сильному. Софист Антифонт отрицал государство, говоря, что оно существует не по природе, а некоторые софисты (например, Алкидам) даже утверждали, что по природе все люди равны, и изначально нет ни рабов, ни свободных, ни варваров, ни эллинов, а женщины практически не уступают мужчинам по своим достоинствам. Все «искусственное»: мораль, право, религия — должно быть отброшено, и человек в своей жизни должен руководствоваться лишь собственной выгодой и произволом — полагали многие софисты.

Позиции софистов была противопоставлена позиция, которую отстаивал Сократ, а затем продолжившие его дело философы Платон и Аристотель. По их убеждению, существует объективная общезначимая истина (у Платона и Аристотеля это эйдосы) и человек может постичь ее. А потому по самой «природе» душа должна повелевать телом, разум — страстями, эллины — варварами, свободные — рабами, а мужчины — женщинами. Сократ, Платон и Аристотель стремились найти одну, общую для всех (хотя и бездонно глубокую и многоликую) истину, на которой — а не на произволе отдельного эгоистического индивида — должна строиться индивидуальная и социальная (полисная) жизнь.

«Война — отец всего»

Несмотря на всю тягу эллинской культуры к гармонии, порядку, соразмерности — а, может быть, именно в соответствии

с ней — культура Эллады пронизана темой борьбы и войны. Вся эллинская мифология полна подобными примерами: поколения богов сражаются за власть над миром, Аполлон противостоит Дионису, Афина спорит с Посейдоном за Аттику, богоборцы посылают вызов небу, Гера борется со своими удачливыми соперницами — любовницами Зевса, героини постоянно сражаются с чудовищами и друг с другом, совершая великие подвиги. Легендарная (но при этом вполне реально бывшая) Троянская война, воспетая Гомером, открывает занавес над драмой истории Эллады. О борьбе противоположностей в мироздании много размышляли философы. Анаксимандр Милетский учил, что в мире борются теплое и холодное, сухое и влажное. Пифагорейцы приводили два ряда противоположностей, образующих мироздание. Трагик Эсхил постоянно обращен в своем творчестве к борьбе космических сил, через которые проявляется мировая гармония. Агонистическое, состязательное начало создавало противоречивое равновесие и парадоксальную гармонию в эллинской жизни.

Пожалуй, наиболее глубоко осмыслил эту тему философ Гераклит Эфесский, заявивший, что мировая гармония проявляется не иначе, как через борьбу, подобно тому как противостояние концов натянутого лука порождает гармонию полета пущенной стрелы. Вот некоторые высказывания Гераклита по этому поводу: «Война — отец всего» (слово «война» в греческом языке мужского рода), «Миром правит Вражда», «У бога все хорошо и справедливо /.../ в этом скрытая гармония вещей» и, наконец, «Все происходит через борьбу, и Гомер был неправ, моля, чтобы борьба исчезла с лица земли». Борьба, вражда у Гераклита (как обратная сторона мировой гармонии) передается многозначным и емким словом «полемос». Это именно та *полемика*, в которой рождается истина и красота.

Эллины всегда четко делили войны на справедливые и несправедливые. Уже Гомер сочувствует противнику, воспевая мужество троянцев, защищающих родной город. Платон и Аристотель считали войны между эллинскими полисами несправедливыми и предлагали перенести войну вовне, направив

энергию против варварского мира. Расцвет Эллады связан с военным ополчением, состоящим из свободных граждан, защищающих полис, а конец — с расцветом наемников, готовых воевать за деньги с кем угодно и поддерживать тиранию. В комедиях Аристофана (особенно в таких, как «Мир» и «Лисистрата») отчетливо звучат пацифистские мотивы, осуждается разрушительность и бессмысленность междоусобной войны.

Напротив, поэты Тиртей, Симонид и другие воспевали отважные подвиги героев, защищающих свою отчизну. Уже Гомер противопоставлял кровожадному и древнему богу войны Аресу, воплощавшему дикую, буйную и жестокую стихию войны, мудрую Афину — богиню войны честной и справедливой. Гомеровский Зевс осуждает от имени олимпийцев дикость войны, ведущейся ради самой же войны, называя Ареса, наслаждающегося и упивающегося кровью в сражении, «безумным» и «ужасным».

По мнению эллинских историков, война является главным предметом исторического сочинения. Ведь история для эллинов — это форма познания изменчивого и временного. А война — наиболее динамичное и катастрофическое, а потому и «историческое» событие. Война обнажает скрытые связи и причины явлений, выражая внутренний драматизм жизни. В остром интересе эллинов к войнам проявилось трагическое ощущение истории. Война приносит страдание, двигает мировую драму, является символом изменчивости мира, беспощадности, неумолимости и жестокости Судьбы. Но война же вносит во все порядок, все ставит по своим местам, вершит Мировой Закон, играя судьбами смертных и сокрушая царства. Вот что стоит за словами мудрого Гераклита «Война — отец всего».

Вся история Эллады наполнена войнами. Троянская война явилась прологом к истории Эллады, с войны против персов начался ее короткий, славный и величественный расцвет. Пелопонесская война прервала этот расцвет, а война с Македонским царством положила эллинской свободе конец, дав, в качестве слабого утешительного приза, господство над Азией, покорившейся эллинам после Восточного похода Александра Македонского.

Глава 22. Под знаком черепахи

Семья издавна считалась в Элладе священным и в высшей степени важным учреждением. На страже святости семейных уз стояли Олимпийские боги и богини-мстительницы Эринии. За поправленную Парисом, укравшим Елену, семейную честь царя Спарты Менелая встала вся Эллада (что и привело к походу на Трою). В «Одиссее» ощущается осознание святости брака, хранительницей которого выступает верная жена Одиссея царица Пенелопа.

Как писал Эрик Доддс, «семья была ключевым звеном архаической социальной системы, первейшим организованным единством, первейшей правовой структурой. Как и во всех индоевропейских общностях, она носила патриархальный характер; ее законом была власть отца. Глава семьи был ее царем, “вождем дома”. Отец в древности обладал неограниченной властью над детьми и имел право изгонять их из дома, как царь Афин Тесей изгнал своего сына Ипполита (за предполагаемую связь с мачехой Федрой, женой Тесея), а сам бог Зевс изгнал с Олимпа своего уродливого сына Гефеста. По словам Э. Доддса, «по отношению к отцу сын обладал одними обязанностями. Прав у него не было. Покуда был жив отец, сын всегда ему подчинялся, — этой традиции в Афинах строго придерживались вплоть до VI века до н.э., когда Солон был вынужден

принимать меры для ее сохранения». Почитание родителей считалось вторым долгом человека после почитания богов. А оскорбление родителя каралось самым суровым образом — этой теме посвящены многие эллинские мифы и трагедии. Сыновняя почтительность являлась основой жизни архаического общества. Однако развитие личности и ее освобождение из-под семейного патриархального гнета порождало семейные раздоры и конфликты, порой приводящие к преступлениям детей против отцов. Мифы рассказывают о низвержении и оскотлении Кроносом его отца бога Урана, низвержении Зевсом — Кроноса, о столкновении Эдипа с его сыновьями. В комедиях Аристофана «Птицы» и «Облака» описываются непослушные сыновья, избивающие своих отцов. Софисты обосновывали «естественное право» сыновей не подчиняться своим отцам. Однако, как пишет Э. Доддс, «мы не ошибемся, если скажем, что конфликт отцов и детей уже существовал до этого достаточно долго на бессознательном уровне — он восходит к самым первым неосознанным проявлениям индивидуализма в обществе, где семейная солидарность была еще незыблема». Так, на смену принципам родовой солидарности, наследственной вины и кровной мести в муках и конфликтах приходило новое, более индивидуалистическое сознание. На Зевса проецировались функции Отца — главы семейства, покровителя полиса. Поэтому, пишет Э. Доддс, «было естественно проецировать на небесного Отца те странные противоречивые чувства, в которых ребенок боялся признаться даже самому себе. Это, видимо, объясняет, почему в архаическую эпоху Зевс непостижимым образом предстает и как источник благ, и как источник зла, и как завистливый бог, недовольный желаниями своих детей, и, наконец, как суровый судья, бдительный и строгий, безжалостно карающий за грех самутверждения, за хюбрис. (Этот последний аспект связан с той фазой развития семейных отношений, когда авторитет отца уже нуждается в моральной санкции, когда правило „ты сделаешь это, потому что Я так говорю“ сменяет новое правило „ты сделаешь это, потому что это считается правильным“)».

Афинский оратор Демосфен, живший в середине IV века до н.э. сказал: «У нас есть гетеры для увеселения духа, наложницы для увеселения чувств и супруги, чтобы дарить нам сыновей».

В классическую эпоху, по мнению эллинов, семья являлась основой полиса, а сам полис был большой семьей, вмещающей в жизнь составляющих ее отдельных семей. При этом из семьи изгонялись какие-либо личные и духовные отношения: она рассматривалась как гражданское учреждение, поставляющее полису граждан, и как хозяйственная общность. Из брака изгонялось все личное, духовное, возвышенное. Единственной целью семьи объявлялось обеспечение полису потомства, а мужчине — наследников. Поскольку дети должны были кормить родителей в старости, многодетность считалась высшим благом, а женщина должна была непрерывно рожать. Государство поощряло деторождение и карало за бездетность. Платон предлагал, чтобы не вступающие в брак и бездетные теряли права гражданства, «ибо, лишь производя потомство, можно обеспечивать устойчивость государства». Деторождение объявлялось высшим государственным, религиозным и нравственным долгом. Бездетных презирали (правда, вся вина за это возлагалась исключительно на женщину). В Спарте деторождение было государственной обязанностью: пожилые мужчины, имевшие молодых жен, должны были предоставлять их молодым и физически развитым людям благородного происхождения для порождения потомства.

Каким же было положение эллинской женщины? Почти везде в Элладе, за исключением Спарты и нескольких иных полисов, положение женщины было бесправным и близким к рабскому. Юридически женщина принадлежала отцу и мужу так же, как ее имущество и дети. По законам Солона, женщина не имела почти никаких прав. Она была заточена в особую женскую половину дома — гинекею, не могла участвовать в народных собраниях или присутствовать на Олимпийских играх (под угрозой смерти). За женщинами надзирали специальные должностные лица. Правда, положение женщины

в Элладе все же было защищено тем, что она, выходя замуж, имела приданое, которое должно было служить ей содержанием и при расторжении брака должно было быть ей возвращено. Порой состоятельные родственники давали приданое девушке из бедной семьи, а дочери бедных, но выдающихся граждан получали свое приданое из общественного фонда (например, две дочери Аристиды). Все имущество передавалось детям мужского пола. После смерти мужа, при отсутствии наследников-мужчин, жена была обязана выйти замуж за старшего члена отцовской семьи (часто за старика), чтобы наследство оставалось в их роду. В Афинах девушка не могла выйти на улицу без надзора, а жениха для нее выбирал и назначал отец. Законы Солона в Афинах запрещали заключать «браки ради прибыли». И все же брак в Элладе заключался не по любви, а в целях деторождения и улучшения имущественного положения мужчины.

В жизни женщины выделяли три возраста: «кора» — девушка, затем «гине» — женщина (дословно — «рождающая») и «хера» — вдова или «одинокая». Девушку в Элладе могли выдать замуж с десяти лет, а в двенадцать она считалась уже «засидевшейся» в невестах. Главными женскими добродетелями считались непрерывный труд, умение печь, прясть, ткать, подчинение и послушание богам, отцу и мужу. По мнению Гесиода, идеальный брачный возраст для девушки — 18 лет, а по мнению Платона — 20 лет. Нередко невест в архаической Элладе похищали. (Это отразилось в мифах о многочисленных женщинах, похищенных Зевсом, в мифе о Елене, украденной Парисом, и в захвате эллинами девушек под Троей: Агамемноном — Хрисеиды, Ахиллом — Брисеиды.) Женщинам в Элладе категорически запрещалось пить вино, а его тайное употребление считалось достаточным основанием для развода. На пирах женщины сидели отдельно от мужчин. Идеалом женщины, верной и трудолюбивой жены-домохозяйки, в Элладе считалась Пенелопа, супруга Одиссея (которая, кстати, в отсутствие мужа находилась под опекой своего маленького сына Телемаха).

Символом женщины-хозяйки дома в Элладе, а также атрибутом богини Афродиты была черепаха, никогда не покидавшая своего дома. В Афинах на женщинах лежала вся домашняя работа и уход за детьми. По словам Е. Вардимана, «показательно, что в Афинах на надгробиях умелых домохозяек изображали три символа: уздечку, намордник и петуха. Эти образы выражают больше, чем слова: покойная умела „держать в узде“ слуганок, „молчать“ в мужском обществе и вставать „с первыми петухами“». Неслучайно Пенелопа вечно пряла, а Арахна вечно ткала (Афина превратила ее в паука). Исключительно мужской работой в Элладе считалась добыча, обработка и продажа металлов, оружия и металлических изделий. Уважением в Элладе пользовались кормилицы. Так, в «Одиссее» именно кормилица Евриклея первой узнает и приветствует вернувшегося из странствий хозяина.

Удаленной из мужского общества, отстраненной от образования и общественной жизни, заточенной в гинекее, заваленной работой по дому, женщине оставалось немного — в частности, украшения. Аристофан в одной из комедий перечисляет женские «средства красоты», среди которых красители для волос, парики, румяна, сульфид свинца, мирра, пемза, косметические средства из водорослей, краска для глаз, золотой порошок и золотые украшения для волос, золотые сетки для волос, заколки для волос, косметические мушки и многое другое... В целом в Элладе женщины были лишь чуть свободнее, чем на Востоке (благодаря моногамному браку и праву на приданое), но по существу их положение было рабским.

По словам Е. Вардимана, в Элладе «женщина, стремившаяся к законному браку, желавшая жить обеспеченно, то есть без материальных забот, вынуждена была оставаться бесправной и необразованной. Для нее у греческих писатели и философов находились только слова насмешки и презрения, тогда как для гетер, напротив, — слова величайшего восхищения». Женщину за малейшее подозрение в неверности супругу наказывали, а мужчину — нет. Если женщина не производила на свет потомства или плохо исполняла супружеские обязанности, мужчина

мог дать ей развод, отослав жену назад, к ее родителям. И до, и после развода дети полностью принадлежали отцу (это объясняет нам, почему Медея убивает своих детей, желая досадить неверному мужу — Ясону). Эллины полагали, что, оставшись вдовой, женщина должна была подавлять свою похоть и не выходить замуж вновь, в то время как мужчина должен был по возможности скорее вновь жениться, чтобы не поддаваться соблазнам развратной жизни: в этом вопросе, как и в других, существовал «двойной стандарт». Историк и философ Плутарх говорит о вдовах: «Благословен для женщин первый брак, но проклят второй».

Хотя формально в Элладе существовал моногамный брак, но все же, по словам Е. Вардимана, «в Греции закон предписывает мужчине строгую моногамию, но в его распоряжении были все служанки, рабыни и рабы, а вне дома он мог иметь сколько угодно друзей и приятелей. Уважающий себя зажиточный грек-горожанин проводил большую часть времени вне дома, дискутировал, вел беседы о политике и философии на улицах и в общественных местах. Вечера он проводил среди мужчин, в различных обществах, за угощением или питьем. Женщина должна была, напротив, оставаться дома, жить замкнуто. Единственной ее обязанностью было заботиться о хозяйстве или детях». Женщина должна была быть служанкой и домохозяйкой — на этом ее роли исчерпывались. При всем этом в доме женщина играла все же определенную роль и пользовалась какой-то самостоятельностью, — поэтому мужчин тяготили узы брака. Жена могла не слушаться мужа, устраивать скандалы, болтать или браниться. По словам французского философа и писательницы Симоны де Бовуар, в Элладе «брак, призванный поработить женщину, превращался в оковы и для ее мужа». Символом сварливой жены в Элладе считалась жена Сократа Ксантиппа, которая, в то время как муж проводил время на площадях и улицах в философских спорах, вела хозяйство, воспитывала сыновей, а при возвращении мужа домой набрасывалась на него с кулаками и бранью. Друзья с удивлением спросили Сократа, как он выносит подобное

обращение и почему не избивает жену, на что философ ответил: «Если меня щиплет гусыня, я же не убиваю ее». «Но гусыня приносит тебе гусят», — сказали друзья. «А Ксантиппа рождает мне сыновей», — ответил Сократ. В этом ответе характерно все: и сравнение жены с животным, и отношение к ней, как к безмозглому существу, способному лишь рожать мужчине-человеку детей.

Лишь в эпоху эллинизма происходит некоторое уравнивание в правах мужчин и женщин и получение последними некоторого доступа к образованию.

Разительный контраст с общим бесправным положением эллинских женщин являла роль, которую играли женщины в Спарте. Здесь девочкам разрешалось нагими заниматься спортивными упражнениями вместе с мальчиками (тогда как в Афинах это сочли бы безнравственным). Женщины в Спарте воспитывались по-мужски и пользовались большим почетом и уважением. Когда одну спартанку начали упрекать в том, что, дескать, «только в Спарте изо всей Эллады женщины помыкают мужами», та лаконично и гордо ответила: «Зато только в Спарте изо всей Эллады мы и рожаем настоящих мужей». В Спарте официально поощрялось «умыкание» невест для бракосочетания (сперва родители сватали жениху невесту, а затем он ее ритуально «похищал»). В своих правах женщины-спартанки были почти уравнены с мужчинами. Мужу разрешалось лишь изредка посещать свою жену по ночам (все остальное время он проводил в военных упражнениях, походах и совместных трапезах-сисситиях). А любой мужчина во имя блага государства и совершенствования рода мог потребовать соединения с той или иной прекрасной женщиной: понятия супружеской неверности не существовало. Женщина, как и мужчина, были лишь орудиями государства. По замечанию Симоны де Бовуар, в Спарте «женщины несут на себе тяготы материнства, как мужчины — тяготы войны; за исключением исполнения этого гражданского долга, ничто не стесняет их свободы». Известен случай, когда, вручая своему сыну, идущему в бой, щит, спартанская женщина лаконично сказала: «Или с ним, или на нем!»

(убитых несли на щитах). Историк Плутарх сравнивал спартанские законы о браке с прекрасно организованным собаководством или коневодством; в результате этих законов осуществлялась «селекция» наиболее здоровых и красивых мужчин и женщин, чтобы государство получало от них новых хороших воинов. То же предлагал осуществить в своем проекте идеального полиса и Платон, во многом ориентировавшийся на спартанский образ жизни. Детей обоих полов в Спарте забирали из родительского дома и воспитывали в интересах государства, давая девушкам основательную физическую и военную подготовку.

Еще одной группой женщин, которая, помимо спартанок, выделялась среди женщин Эллады своими широкими правами и значительной ролью в жизни общества, были гетеры. Дословно «гетера» означает по-гречески «спутница» («спутницами радости» называл их Демосфен). Они выделялись среди обычных проституток красотой, образованностью, умением держать себя независимо и хорошо разбираться в философии, риторике, поэзии, музыке и политике. По словам Е. Вардимана: «Обычные проститутки — „порне“ — были рабынями или свободными. Эллины были убеждены в том, что „ни один мужчина не может быть верен лишь одной женщине“. Из Малой Азии в Элладу проникла „священная“ (храмовая) проституция: при храмах (например, при храме Афродиты в Коринфе) имелись рабыни, которые должны были отдаваться всем посетителям храма. Получаемые ими деньги шли в казну храма.» Солон своими законами организовал также государственную проституцию во главе с «порнотропсами», прибыль от которой поступала государству. Кроме того, существовали и частные публичные дома — дикастерии. Проститутки не имели никаких прав, носили особые наряды, а их дети не были обязаны их кормить.

Совсем иное место в Элладе — место своеобразной элиты среди женщин занимали гетеры. По словам Е. Вардимана, «в те времена самостоятельность, образование, возможность развивать свои способности были доступны лишь такой женщине, у которой хватало мужества жить свободно, отказавшись от

священного ритуала брака. Она противостояла давлению общества и обеспечивала себе средства к существованию лишь торгуя собственным телом». В обществе гетер проводили время философы и политики, ими вдохновлялись поэты и художники. Моделями для скульпторов (Праксителя, Фидия и других) служили гетеры, но не «порядочные женщины». К гетерам примыкали танцовщицы и флейтистки. Гетеры образовывали «светское общество», свободно распоряжались своим состоянием и, благодаря своей несравненной красоте, уму и образованию, воспринимались мужчинами как полноправные личности и объекты восхищения. Мы знаем имена нескольких наиболее влиятельных и прославленных гетер Эллады, среди которых Аспασία, Фрина и Таис. Однако в целом положение эллинских женщин было весьма незавидным.

Образ женщины в эллинской культуре, за редчайшими исключениями, окрашен зловещими темными красками. Красота женщины — исток бедствий, полагали эллины. Мифы, стихи, комедии, философские трактаты наполнены обличениями и проклятиями в адрес женщин. В мифологии и эпической поэзии женщины предстают как виновницы всех возможных несчастий. По утверждению Гесиода, решив погубить людей, боги создали и послали к ним прекрасную, но лживую женщину Пандору — орудие зла и кары, аналог библейской Евы, приведшей Адама к грехопадению. Пандора выпустила на волю из кувшина все невзгоды, несчастья и пороки. Прекрасная Елена — виновница кровопролитнейшей Троянской войны. Красавица Эрифила, польстившись на украшение, погубила своего мужа, праведного царя Амфиарая. Клитемнестра убила своего мужа Агамемнона, а Федра из похоти погубила своего пасынка — непорочного Ипполита. Из-за женщин, Хрисеиды и Брисеиды, в «Илиаде» происходит распря между вождями эллинов Ахиллом и Агамемноном, что приводит к страшным бедствиям для ахейского войска под Троей. Полуженщины-полуптицы сирены влекут к себе и губят зазевавшихся путешественников. Редчайшими исключениями у Гомера на этом фоне выглядят троянские царицы Гекуба (жена Приама) и Андромаха (жена

Гектора) — символы женской красоты, любви и верности, не несущие другим, но переживающие сами страшные несчастья. С симпатией показаны и верная жена Одиссея Пенелопа, и царевна феаков Навсикая — символ девственной чистоты.

В Элладе считалось, что смерть и рождение неотделимы друг от друга. Смерть олицетворяли женщины — Мойры: они ткут нить, которая связывает рождение со смертью. По мнению пифагорейцев, «женское» стоит в одном ряду с пассивным, беспорядочным, неопределенным, материальным, злым, четным, земным началом и противостоит активному, упорядоченному, определенному, духовному, небесному, нечетному «мужскому» началу. Уран-Небо — мужское божество, Гея-Земля — женское. По словам Пифагора, «есть доброе начало, сотворившее порядок, свет и мужчину, и злое начало, сотворившее хаос, мрак и женщину». Выражая почти общее и единодушное мнение философов, Аристотель отождествляет мужчину с эйдосом-формой (несущей активность, смысл и бытие), а женщину — с материей (символом пассивности, небытия и бессмыслицы). По мнению Аристотеля, женщина принципиально и по определению *недостаточна* и так же является недо-мужчиной, как раб является недо-свободным, а животное — недо-человеком. По убеждению Аристотеля, лишь мужчина — человек, тогда как женщина определяется (подобно материи) негативно, через лишенность и отсутствие: женщина является женщиной из-за отсутствия мужского начала (как негативно через лишенность определяется материя, лишенная реальности, бытия и активности). Именно этим обусловлены будто бы присущие женщине слабость, неуравновешенность, чувствительность и неразумность.

Вся эллинская культура переполнена злой и резкой бранью в адрес женщин. По наблюдению Е. Вардимана, «все античные комедии полны насмешек над женщинами, острот в духе казарменного юмора, поскольку они должны были утвердить в мужчинах — а зрители были мужчинами — чувство превосходства, питать их фантазии и цинизм в отношении женщин». Женщина объявлялась злом, ответственным за все несовершенства мира.

Поэт Гесиод утверждал: «Тот, кто доверяется женщине, доверяется вору». По словам политика Перикла, «лучшая женщина — та, о которой меньше всего говорят мужчины». Историк и писатель Ксенофонт вопрошает сам себя: «Есть ли на свете люди, с которыми ты беседовал бы меньше, чем со своей женой? — Таких очень мало». Комедиограф Аристофан издевался над платоновской мыслью о возможности равноправия женщин в своих комедиях «Лисистрата» и «Женщины в Народном Собрании». Так, в его комедии муж говорит Лисистрате, вздумавшей рассуждать о делах полиса: «Тебя это не касается. Замолчи, а то побью /.../ Тки свое покрывало». В лирической поэзии Эллады — бесчисленное множество женоненавистнических заявлений и выпадов. В своей книге «Второй пол» французская писательница и философ Симона де Бовуар пишет: «Поэт Симонид Аморгский посвятил обширное стихотворение обличению женщин, сравнив всех их с различными видами отвратительных животных. Его устраивает лишь жена, подобная пчеле, но эта, говорит он, огромная редкость. Философ Сократ меланхолически заметил: „Женись в любом случае: если случайно повезет с женой — будешь счастлив, если будет, как обычно, — станешь философом“. Поэт Гиппонакс заявляет: „Есть только два дня в жизни, когда жена радует вас: в день свадьбы и в день ее похорон“. А комедиограф Менандр, живший уже в эпоху эллинизма в конце IV века до н.э. и прославленный такими человеколюбивыми заявлениями, как „Ни один человек мне не чужд, ибо от природы все люди равны“ и „Что за славное существо человек, когда он — человек!“, вместе с тем писал и иное: „И на земле, и в море водятся чудовища, и все же величайшее из них — это женщина. Женщина — это не оставляющее вас страдание“. Таким образом, и он не относил женщин к числу людей».

На этом фоне повсеместного яростного обличения и осуждения женщин встречаются лишь редчайшие исключения, которые лишь оттеняют правило (как, впрочем, и в сходном вопросе о том, считать ли рабов людьми). Так, Платон полагал, что девушки наделены такими же духовными способностями и задатками, как и юноши, и могут их развить, получив такое

же образование. (Впрочем, Платон стремился лишь подчинить и женщин, и мужчин своему идеальному полису, как это было в Спарте.) Пифагореец Финтий также полагал, что «и мужчине, и женщине присущи храбрость, разум и справедливость, только в одних добродетелях больше приходится упражняться мужчине, в других — женщине». По мнению философа-киника Антисфена, «у мужчин и женщин добродетель одна и та же». С сочувствием представлены женщины и в трагедиях Софокла и Еврипида. Софокловские героини Антигона, Электра, Исмена, Деянира страдают, активно противостоят злу и даже, как в случае с Антигоной, выступают в качестве главных положительных персонажей трагедии, носителей сокровенных мыслей самого автора. Точно так же еврипидовские героини Медея и Федра — не просто злые, развратные и жестокие женщины, но страдающие, мучающиеся под гнетом мужской власти и существующих условностей и активно протестующие против них люди. Их судьбы и жизненные катастрофы вызвали у зрителей не только и не столько осуждение и негодование, сколько сочувствие и сострадание.

Однако эти одиночные голоса, звучащие в защиту женщин в полемике на вечную тему «является ли женщина человеком?», — тонули в хоре противоположных реплик. Они не меняют, но лишь подчеркивают общую картину женского бесправия, царящего в Элладе, подобно тому как свобода одиночек-гетер не могла изменить рабского положения тысяч замужних эллинских женщин.

Знаменитые женщины Эллады

Эллинская культура в целом была, несомненно, патриархальной, основанной на власти мужчины, а женщина не считалась ни гражданином, ни вполне человеком. Тем не менее, в отличие от древневосточных обществ, в культуре и истории Эллады есть немало имен выдающихся и прославленных женщин, сумевших оставить по себе яркую и долгую память.

На острове Лесбосе, заселенном племенами этолийцев, женщине предоставлялась довольно значительная свобода (в сравнении, например, с Афинами). В главном городе Лесбоса — Митилене — существовала музыкально-поэтическая школа во главе с гениальной поэтессой Сафо. Стихи Сафо, подобно жемчужинам, вошли в сокровищницу лирической поэзии Эллады, как и стихи другой прославленной поэтессы архаической эпохи — Коринны. Эти стихи воспевают глубокие душевные переживания человека и томление любовной страсти.

В эллинской философии, как и в поэзии, также известны несколько женских имен, среди которых — пифагорейская женщина-философ (по некоторым преданиям, то ли жена, то ли дочь Пифагора) Теано и философ-киник Гиппархия. Дочь знатных родителей, Гиппархия влюбилась в киника Кратета Фиванского и, оставив отчий дом, разделила с ним философское призвание и долгие странствия, несмотря на насмешки и угрозы со стороны мужчин, шокированных тем, что женщина посягает на, как им казалось, «не свое дело». Жрица из Мантинеи Диотима своими вдохновенными речами повлияла на становление философского дарования Сократа. А на закате античности прославилась женщина-философ неоплатонического направления Гипатия, занимавшаяся различными науками и растерзанная в Александрии христианскими фанатиками.

Античная литература сохранила немало преданий и о женщинах-спартанках, сочетавших в себе высокое чувство собственного достоинства, выдержку и любовь к родине. Наиболее известна среди них царица Горго — жена царя Леонида, героически погибшего в битве с персами у Фермопил.

Среди прославленных женщин Эллады немало и гетер. Наиболее известна в их ряду — Аспасия, подруга Перикла, вдохновлявшая своими речами целый кружок гениальных афинских деятелей: скульптора Фидия, историка Геродота, философа Анаксагора. По преданию, Аспасия даже сочиняла речи, которые Перикл произносил в Народном Собрании, а юный Сократ ходил к ней беседовать о философии. Гетера Лаиса из Коринфа была подругой и ученицей философа-кинника

Диогена Синопского. Гетера Фрина послужила моделью для Афродиты Книдской скульптора Праксителя. Гетера Леонтина вдохновляла на философское творчество Эпикура, а гетера Гликера — комедиографа Менандра. Возможно, без этих земных «Муз» эллинская культура была бы намного беднее. Гетера Таис стала подругой великого паря Александра Македонского. «Светские женщины», прекрасные и образованные, гетеры вдохновляли эллинов на выдающиеся свершения, на подвиги, а также давали им отдохновение от постылого и бездушного семейного быта, лишённого человеческих чувств.

Таким образом, хотя культура Эллады имеет по преимуществу «мужское лицо», а женщины в ней, подобно рабам, выступали как часть «молчащего и страдающего большинства», все же ими также вписано в нее немало ярких страниц. И в этом отношении Эллада делает некоторый шаг вперед от восточных культур по пути освобождения и раскрепощения человеческой личности.

Глава 23. Труд и рабство в Элладе

Отношение к труду в Элладe было различным — в зависимости от периода, характера труда и той или иной категории населения. Аристократы считали физический труд постыдным и стремились к идеалу «теоретической», созерцательной жизни. А поэт-земледелец Гесиод, проповедующий идеал трудолюбия и экономии, утверждал: «Нет никакого позора в работе, позорно безделье». Однако и Гесиод считал, что труд отсутствовал в «золотом веке» и был послан богами в наказание людям. По мнению Аристотеля, подлинная человечность соотносится со свободой и созерцанием: она предполагает досуг. Свободный человек — это человек созерцающий, а не поглощенный заботами быта и добычей того, что необходимо ему для поддержания жизни. Чем человек больше поглощен суетой и трудом, тем он ближе к животному, а чем человек более отрешен и созерцателен, тем он ближе к Богу. Наоборот, рабство отождествлялось Аристотелем с животным состоянием и подневольным трудом — трудом ради поддержания самой жизни, обусловленным жесткой необходимостью, трудом рутинным и физическим. И раб, подобно животному, не является человеком, но лишь «говорящим орудием» — это убеждение Аристотеля разделяли почти все эллины.

Рабы в Элладе, подобно женщинам и иноземцам, находились вне полиса: не могли владеть землей, участвовать в народных собраниях, Олимпийских играх и религиозных праздниках, не распоряжались своей жизнью — словом, не считались людьми. Конечно, эллинская цивилизация не сводима целиком к отношениям между рабами и свободными и не может быть названа «рабовладельческой» (как это делают марксисты), поскольку рабство не представляло из себя фундамента всей ее экономической, политической, социальной и духовной жизни. Рабы не составляли большинства населения и даже большинства среди производителей и рассматривались лишь как вспомогательная экономическая сила, предназначенная для особо тяжелой и особо грязной работы. Лишь в отдельные периоды и в некоторых сферах (домашняя прислуга, рудники) они преобладали. Но, любясь красотой и величием эллинской культуры, невозможно игнорировать наличие рабства в Элладе. Ибо оно накладывало свой отпечаток и на рабов, и на рабовладельцев, и на полисную жизнь, и на различные стороны культуры — от быта до философии.

Только раз в году, на праздниках Крониях рабы пользовались неограниченной свободой: считалось, что эти праздники знаменовали возвращение «золотого века Кроноса» и первозданного хаоса, когда никто не работал и рабство отсутствовало. Если в гомеровской Элладе рабов было совсем немного, и они практически были «младшими членами семьи» знатного эллина (Гомер даже именует раба Эвмена, служившего Одиссею, «божественным пастухом»), то позднее число рабов возросло, а их положение ухудшилось. Источниками рабства было пиратство, захват пленных на войне, закабаление за долги, продажа детей в рабство родителями, покупка на невольничьем рынке. Главные рабские рынки Эллады находились на островах Родос и Делос. В V-IV веках до н.э. у знатного свободного афинянина имелось от 20 до 50 рабов. Когда во время Пелопонесской войны спартанцы захватили местность Декелию возле Афин, туда бежало несколько десятков тысяч рабов. Красивые молодые рабыни и миловидные мальчики-рабы

высоко ценились эллинами. Нередко хозяин ставил рабыню-наложницу почти на один «уровень» с официальной женой, что порождало ссоры в доме. Так, историк Плутарх упрекает прославленного оратора софиста Горгия в том, что он, такой ученый и красноречивый человек, не смог добиться согласия даже в своем домашнем кругу, состоящем из него самого, его жены и рабыни. А Софокл в трагедии «Трахинянки» рисует конфликт между законной женой Геракла Деянирой и взятой им в плен рабыней Иолой. Геракл потребовал от Деяниры, чтобы она приняла Иолу как равную себе, что привело к гибели и его, и Деяниру. Точно так же в трагедии Эсхила «Агамемнон» жена царя Агамемнона Клитемнестра убивает и своего мужа, и взятую им в плен несчастную троянскую царевну Кассандру, причем одной из причин этого убийства послужила как раз ревность к новой наложнице.

Если Аристотель считал рабство чем-то в высшей степени естественным и полагал лишь, что эллины не должны обращаться в рабство других эллинов, в то время как существуют варвары — прирожденные рабы от природы, которые должны стать слугами эллинов, то на сей счет все же существовали и иные, хотя и мало распространенные, мнения. Так, некоторые софисты и трагик Еврипид полагали, что все люди равны от природы и рабства быть не должно. Подобно им, Платон утверждал, что рабство порождено не природой, но производом людей. Однако же, полагал Платон, каждый должен смириться со своей судьбой. Главное — внутренняя, душевная свобода, которую вполне можно сохранить и будучи рабом.

Однако эти, немногочисленные и не слишком настойчивые, голоса людей, сомневающихся в правомерности и справедливости рабства, мало влияли на общее убеждение эллинов в его законности и правомерности. Только в эпоху эллинизма киники и стоики начали решительную критику рабства и проповедь общечеловеческого братства и равенства.

Глава 24. Кризис и крушение клас- сической эллинской культуры

Небывалый расцвет эллинской культуры, подготавливаемый несколько веков и продолжавшийся несколько десятилетий (в V веке до н.э. — от греко-персидских войн до начала Пелопонесской войны), был недолгим. Слишком продолжительным удачное сочетание множества факторов быть не могло. Равновесие между общеэллинским единством и многообразием полисов, между верностью традиции и новаторскими поисками, между уважительным отношением к мифам и обычаям и стремлением по-новому их перетолковать — это равновесие было крайне неустойчивым и начало рушиться, срываясь в пропасть. На смену свободному ополчению приходят наемники, на смену господству свободного труда — развитие труда рабского, на смену единству полисов — борьба за гегемонию, на смену гармонии между коллективизмом и индивидуальным началом — разгул эгоизма и индивидуализма, на смену агону — конкуренция, на смену веры, воодушевляющей и направляющей разум, — суеверие и безверие, на смену самоуправлению и солидарности свободных граждан — демагогия и тирания, опирающиеся на насилие и подачки. Идея законной самообороны эллинов от вторжения персов сменяется идеей завоевания тех же персов и создания империи. Все это

проявилось в опустошительных войнах, чудовищном ожесточении. В ходе Пелопонесской войны (явившейся концентрированным выражением и одновременно важным проявлением идущих подспудно разрушительных процессов) произошло полное разорение Аттики (бегство рабов, гибель народа от чумы, разорение земледельцев: спартиаты вырубали оливковые рощи и виноградники), сокрушение торговли Коринфа (блокированного афинским флотом), рост всеобщего нищенства, продажи свободных в рабство, рост всеобщей непримиримости и подозрительности среди граждан. По словам Р.Ю. Виппера, «и война, и гражданская смута приносили с собою большие потери людей, по крайней мере, очень большие сравнительно с общей численностью населения. На один 427 год приходится казнь нескольких сотен керкирских олигархов, перебитых демократами, которые получили поддержку Афин, казнь всего оставшегося в живых гарнизона верных Афинам Платей и решение афинского народного собрания вырезать все мужское население восставшей Митилены, — решение, замененное более «мягким» постановлением казнить более тысячи человек и отобрать большую часть земли у остальных». Наступает демографический упадок. Так, в Аттике, в которой до Пелопонесской войны жило 250 тысяч человек, после войны (битв, эпидемии чумы и бегства рабов) это население уменьшилось вдвое.

Но еще страшнее и катастрофичнее упадок духовный. На смену философским спорам, вызывающим живой и одобрительный интерес со стороны граждан полиса, пришли процессы по обвинению в «асебайе», всплеск суеверия, нетерпимости, религиозного формализма, отрицание богов многими софистами и гибель полисной морали, уход от общественной активности наиболее выдающихся мыслителей. Если в начале своего становления афинская демократия поддерживала науку, искусство и философию, то позднее демократы встали на консервативные позиции и начали травить любое свободомыслие и инакомыслие как посягательство на демократические устои. В результате наиболее образованные и мыслящие люди отошли

от демократии. По словам Р.Ю. Виппера, «этот поворот политических вкусов составляет резкий контраст с предшествующей эпохой. И то же самое в остальной Греции. Выдающиеся общественные деятели, писатели и ученые середины века от 50-х до 20-х годов: Демокрит, Протагор, Геродот, Фукидид, Еврипид — были сторонниками демократического строя; напротив, начиная с последнего десятилетия V в., главные общественные и умственные силы Греции враждебны демократии: таково настроение Сократа, Платона, Ксенофонта, Феопомпа и др. Благодаря этому в Афинах все менее становилось сторонников существующего строя как раз в среде тех общественных слоев, которые более всего могли выставить политических деятелей». Законодателями мод в сфере духа становятся софисты, проповедующие право сильного и отрицающие всякие нравственно-религиозные нормы. По словам Р.Ю. Виппера, «олигархи, опрокинувшие демократию в 411 г., и Алкивиад, служивший то интересам родного города, то Спарте, то персам, сегодня договаривающийся с олигархами, завтра поднимающий против них демократически настроенное войско, это — только последовательные ученики индивидуалистических теорий, которые в сущности возвещали право сильного и конец общин равноправных людей».

Эллинская религия превратилась для многих мыслящих людей из источника вдохновения и осмысления в источник насмешек и осуждения. Полисные связи разрушились под влиянием растущего индивидуализма: если раньше гражданин считал привилегией право биться за свой полис или жертвовать деньги на строительство храма или корабля, то теперь эллины уклонялись от этого, предоставив действовать на поле битвы и в собраниях — наемникам, тиранам и демагогам. Забыв о единстве Эллады, спартанцы и афиняне, коринфяне и фиванцы наперегонки спешили к персидскому царю, выпрашивая у него деньги на ведение войн и торгуя, как разменной монетой, свободой своих собратьев — ионийских греков. Ведущим в политике становится тип беспринципного дельца, одержимого честолюбием и стремящегося любой ценой к славе

и власти. В духовной жизни господствовали софисты, отрицающие любые традиции и проповедующие безудержный эгоизм, самодовольно торгующие знаниями за деньги. Поэзия перестала быть гармоничной, глубокой, философской и политической — она начала сторониться общественных тем и горестных переживаний и ушла в область частной жизни, превратившись в изящное развлечение и виртуозную легкомысленную забаву. В изобразительном искусстве и в трагедии светлую гармонию сменяет бушевание страстей. В IV веке наступает упадок главной гордости Эллады — эллинской вазописи, утрата ее индивидуальности: искусство превращается в ремесло.

Теперь соразмерность и уверенность в мировом порядке сменяется в искусстве утонченным психологизмом, душевным надломом, изнеженной пресыщенностью и страстью к роскоши и изяществу. В философии глубочайшие самостоятельные размышления сменяются комментированием и коллекционированием чужих мыслей: на смену самобытным мыслителям приходят ученые эрудиты-эпигоны. В религии господствует разочарование в своих богах и увлечение восточными культами и модными, поверхностными суевериями. А затем наступает нечто и совсем неприемлемое для эллинского духа — объявление человека (Александра Великого) богом, что было присуще Востоку, но эллинам казалось верхом абсурда. Сельские жители разоряются в ходе войн. Спартанский образ жизни — простота, равенство и гражданственность — разрушается под ударами разлагающих все потоков золота, так же как афинская морская держава рушится под ударами самих спартанцев и восставших «союзников», поднявшихся против порабощителей-афинян.

Полис — основа эллинской жизни — переживает всеобъемлющий кризис как политическое, военное, духовное, социальное, экономическое и религиозное целое. Впоследствии, в эллинистических монархиях и Римской Империи, он перестанет быть формой государства, сохранившись как доживающая свой век форма общественной жизни. А крах внутреннего духовного единства Эллады заменяется внешним, деспотически

навязанным политическим единством, носителем которого выступила «полуварварская» Македония, добившая остатки эллинской свободы, и без того разложившиеся и подточенные изнутри нравственным упадком и бесконечными распрями. Последний защитник Эллады Демосфен покончит с собой, приняв яд. Звездный час эллинской культуры уходит в прошлое, оставаясь золотым сном и недостижимым маяком для последующих поколений.

Античность: краткий очерк политических процессов и институтов

Античность, цивилизация древних греков (эллинов, как они себя сами называли) и древних римлян, — колыбель всей европейской цивилизации. Она вызывает у современных людей самые разные, порой противоположные ассоциации. Для кого-то античный мир — это юность человечества, эпоха солнечной средиземноморской жизнерадостности, гармонии, надежды, целостности, нерастраченных сил. Для кого-то античность — это величественные храмы и статуи, гениальные прозрения философов и волнующие, поистине совершенные стихи, ставшие недостижимым образцом для последующих поколений. Для кого-то античность — это эпоха рабовладения, время жестокого и бесчеловечного угнетения «говорящих орудий» — рабов, чей голос не слышен в воздвигнутой не без их подневольного труда цивилизации. Эти и многие другие ассоциации, возникающие у нас при словосочетании «античный мир», вполне правомерны, ведь античность многолика, неоднозначна и неисчерпаема. Прислушаемся, однако, к словам великого немецкого философа XIX века Гегеля: «У греков мы сразу чувствуем себя дома /.../. Греция представляет нам отрадную картину юношеской свежести духовной жизни /.../. Греческая жизнь есть истинный юношеский подвиг».

Восток и Запад, «варвары» и «эллины»

С первых шагов к цивилизации эллины ясно осознавали свое принципиальное отличие от прочего мира (а «прочим миром» тогда прежде всего были великие и древние цивилизации Востока). Всех, кто говорил на непонятных им языках, эллины называли «варварами».

Впервые в истории противопоставление Запада и Востока возникло в начале V в. до н.э., в эпоху греко-персидских войн, причем с Западом (Элладой) ассоциировались гражданская свобода и народовластие, а с Востоком (Персией) — деспотизм и несвобода. Веком позже великий греческий мыслитель Аристотель даже напишет такие слова: «У варваров нет никого, кто имел бы власть по самой природе; общество их состоит из рабов и рабынь; поэтому выражение поэтов: эллинам прилично властвовать над варварами — нужно понимать в том смысле, что варвар и раб по своей природе одно и то же». Но это, конечно, уже крайнее (и позднее) выражение данной позиции.

При этом для эллинов было характерно терпимое и уважительное отношение к народам Востока, у которых они чтили древнюю мудрость и обширные познания. Себя эллины не без оснований считали учениками и наследниками культур Египта и Вавилонии. Как отмечал русский исследователь античной культуры Ф.Ф. Зелинский, «только в одной области эллины чувствовали себя неизмеримо выше варваров /.../. Это была оценка *личной свободы*. Видя, с каким смирением восточный человек переносит иго царя, признавая в последнем уже не человека, а бога; знакомясь со столь чуждой для него организацией восточного общества, в котором всякий подчиненный считается рабом своего начальника; поражаясь, с одной стороны, унижительным формам поклонения подданных, с другой — бесчеловечным произволом правителей над личностью подчиненного, они, естественно, приходили к убеждению, что для варвара рабство — такая же природная форма общежития, как для эллина — свобода».

Первым пробуждением эллинского самосознания, мощным толчком к сплочению и самоидентификации эллинов явились греко-персидские войны, в которых столкнулись восточный деспотизм и греческий полис, принудительно собранное огромное войско персов и свободные ополчения эллинов. По словам Гегеля, «никогда в истории не проявлялось с таким блеском превосходство духовной силы над массой /.../»

Участник Саламинской битвы (480 г. до н.э.), поэт Эсхил в трагедии «Персы» очень ярко выразил это противопоставление Эллады и Персии, свободы и деспотизма, Запада и Востока. Персидская царица Атосса, мать царя Ксеркса, ушедшего с войском на Элладу, пересказывает в этой трагедии свой вещий сон:

Мне две нарядных женщины привиделись:
Одна в персидском платье, на другой убор
Дорийский был, и обе эти нынешних
И ростом, и чудесной красотой своей
Превосходили, две единокровные
Сестры. Одной в Элладе постоянно жить
Назначил жребий, в варварской стране — другой.
Узнав, — так мне приснилось, — что какие-то
Пошли у них раздоры, сын, чтоб спорящих
Унять и успокоить, в колесницу впряг
Обеих и надел обеим женщинам
Ярмо на шею. Сбруе этой радуясь,
Одна из них послушно удила взяла,
Зато другая, взвившись, упряжь конскую
Разорвала руками, вожжи сбросила
И сразу же сломала пополам ярмо.

Истоки античности: Великая Колонизация и открытость миру

Как же возникло это различие? Что привело к появлению античной цивилизации? Спрашивать, почему возник античный мир, наверное, так же нелепо и бессмысленно, как,

к примеру, спрашивать, почему именно этот прекрасный цветок вырос на этом кусте розы. Мы никогда не узнаем, почему; это навсегда останется волнующей тайной. Однако вполне правомерно поставить вопрос несколько иначе: какие обстоятельства способствовали формированию своеобразия эллинского уклада жизни и мирозерцания, из сочетания каких факторов сложилась эллинская культура?

Прежде всего отметим особые географические условия Греции. Эллинская цивилизация зародилась в стране, изрезанной невысокими горами (которые разделяли Элладу на много частей), без больших рек и пустынь, в стране, обладающей множеством бухт и окруженной морем, способствующим развитию мореплавания и защищающим от вражеских набегов. Все эти обстоятельства способствовали, во-первых, сочетанию автономии греческих общин с осознанием ими своего единства, во-вторых, ранней необходимости для эллинов заняться торговлей и ремеслами и вступить в контакт с окружающими их народами, в-третьих, отсутствию нужды в громадных ирригационных сооружениях (которая у великих речных цивилизаций Востока, как известно, была одной из причин появления деспотизма). Основой эллинской экономики были не огромные царские и храмовые хозяйства, а небольшие частные — *ойкосы*. Хлеба в гористой Греции не хватало — его ввозили из других стран, а вывозили ремесленные изделия (прежде всего, керамику). По замечанию Ф.Ф. Зелинского, «развитие промышленности и торговли повело к образованию нового зажиточного сословия, прежняя родовая знать /.../ увидела рядом с собой новую — с аристократией от булата заспорила аристократия от злата».

С одной стороны, перенаселение и нехватка плодородной земли, а с другой — бурное развитие ремесла и торговли вызвали в VIII-VI веках до н.э. Великую греческую колонизацию — массовое расселение эллинов по берегам Средиземного и Черного морей. От Колхиды (Грузия) на севере — до Кирены (Северная Африка) на юге, от Геракловых столбов (Гибралтар) на западе — до Ионии (побережье Малой Азии) на востоке —

такова область возникновения греческих колоний. Римский оратор и политик Цицерон позднее назвал ее «эллинской каймой, пришитой к варварским материкам». В ходе Великой колонизации было выведено несколько сотен колоний с населением 1,5-2 миллиона человек. Колонии выступали или как центры земледелия, или как посредники в торговле основавшего их города с местными народами.

В результате колонизации одновременно распространялась по всему Средиземноморью эллинская цивилизация и эллины вступали в близкий контакт с различными народами — как с живущими первобытным укладом (галлы, скифы), так и с древними, великими культурами (египтяне, лидийцы, вавилоняне, финикийцы). Именно в эту эпоху проявила себя характерная для эллинского духа любознательность и открытость, способность осваивать чужие знания и готовность не отвергнуть, но понять и «переработать» в себе чужие мысли, обычаи, верования, идеи. Вавилонская астрономия, египетская геометрия, финикийский алфавит — все находило свое место в формирующейся эллинской культуре, сумевшей, превзойдя своих учителей, впоследствии самой стать их наставником. Фридрих Ницше так писал по этому поводу: «Нет ничего безумнее, как приписывать грекам вполне самобытную культуру: они впитали в себя всякую живую культуру других народов, они потому достигли таких успехов, что сумели бросить копье дальше того места, где его оставил другой народ. Они достойны удивления в этом искусстве плодотворного восприятия, и так же, как и они, должны мы учиться у наших соседей — для жизни, не для ученых исследований, пользуясь всем изученным, как опорой для того, чтобы вознестись так же высоко, как сосед, или еще выше».

Другим важным следствием Великой колонизации (наряду с расширением кругозора, ростом терпимости и открытости миру) для эллинской культуры стало бурное развитие городов. Античная цивилизация — прежде всего городская цивилизация. Как отмечает современная исследовательница И.С. Свенцицкая, античность «начинается и кончается вместе

с рождением и смертью древнего города». Возникает *демос* («народ» по-гречески), то есть прежде всего торгово-ремесленное население, которое в борьбе с родовой земельной аристократией требует уравнивания в правах всех граждан общины — как знатных, так и незнатных. Отдельные небольшие поселения соединяются в города вокруг культовых центров — храмов, а также торговых площадей, на которых происходят народные собрания. Во вновь образованных колониях слабее действуют старые родовые традиции и новые отношения, учреждения, культурные представления развиваются быстрее и свободнее, чем в метрополиях. Таким образом появляется еще одна особенность античной цивилизации — динамизм, изменчивость, уязвимость и неустойчивость, но и способность к прорывам, которая столь отличает эту цивилизацию от Востока с его застывшими монументальными формами общественной жизни и незабываемыми вековыми традициями.

Истоки античности: свобода религиозного поиска и дух агона

В то время, как восточные цивилизации были по своему духу чрезвычайно религиозными и в их истории религия играла роль объединяющей, интегрирующей силы, а каста жрецов нередко (как в Египте или в Вавилоне) монополизировала всю духовную (а, во многом, — также политическую и экономическую) жизнь, эллинская цивилизация, напротив, была по преимуществу светской. Религиозные функции находились в ведении всей общины. Историк Н.И. Кареев подчеркивал: «Государство в античном мире не создание богов, а дело рук человеческих, нечто такое, что, следовательно, и переделывать можно человеческими руками. /.../ Греческая философия не считалась откровением, данным свыше богами, а приобретением испытующего ума человека; это была не готовая мудрость, полученная сверхъестественным путем, а только искомая истина, стремление к мудрости. /.../ Равным образом и римское право не было кодексом юридических и моральных предписаний, продиктованным человеку свыше /.../ это

было право, созданное людьми, т.е. народом и его властями, к которым прибавились потом и особые знатоки права». Соответственно, вместо всевластия всемогущей касты жрецов, консервирующих духовную жизнь жесткими нормами и регламентациями и сакрализирующих существующее государство, в Греции имели место невиданная на Востоке свобода религиозных исканий, дух полемики и дискуссии и отнюдь не благоговейное отношение к государственной власти и ее носителям. Религиозная и политическая жизнь была делом не особых учреждений и лиц, вознесенных над общиной на недостижимую высоту, но делом самой этой общины и составляющих ее граждан, свободно обсуждавших как мировоззренческие вопросы, так и вопросы политического устройства.

Все это способствовало развитию в эллинах духа личной инициативы, созданию атмосферы дискуссии, давало мощный импульс к самореализации гражданина и к динамичным изменениям общественного устройства.

Ключевым понятием, выражающим особенность эллинской цивилизации, является *агон*, то есть состязательность, соперничество. Агон пронизывает собой всю повседневную жизнь эллинов. Древний грек то присутствовал на Олимпийских, Пифийских, Истмийских и других спортивных играх (первоначально имевших чисто сакральное значение), то увлеченно слушал споры философов, то сам активно участвовал в обсуждении насущных вопросов в народном собрании или суде, порой выказывая недюжинные ораторские способности, то шел в театр и присуждал пальму первенства тому или иному автору трагедии. Причем дух соперничества, агона на протяжении довольно длительного времени гармонично сочетался с атмосферой солидарности и взаимной поддержки гражданами друг друга. Ведь эллинам были в высшей степени присущи не только любознательность и бескорыстное созерцание мироздания, но и чувство гармонии, стремление к полному развитию всех человеческих сил. Свободный гражданин греческого государства получал как «мусическое», так и «гимнастическое» воспитание (то есть духовное и физическое), должен был знать

наизусть поэмы Гомера, играть на лире, управлять колесницей, метать копьё и диск и красноречиво выражать свои мысли. Этот идеал всесторонне развитой, активной и гармоничной личности получил в Греции название *«калокагатия»*. Подобная же гармония — гармония личного и общественного, состязательности и солидарности — существовала и в общественной жизни Эллады в лучшую эпоху ее истории (V век до н.э.).

Однако неверно было бы считать, что в культуре Эллады светлое, жизнерадостное, светское и рационалистическое начало полностью доминировало над религиозно-мистическим и трагическим ее аспектами. Фридрих Ницше справедливо указал на борьбу и сложное взаимодействие в эллинской культуре двух начал: «аполлонического» (светлого, гармоничного, упорядочивающего) и «дионисийского» (безудержного, хаотичного, трагического, бесконечного). В греческих статуях и храмах, с их строгой пропорциональностью и симметрией, с совершенством их законченных форм, в философии Аристотеля, воспевшего «золотую середину» во всем, в учениях пифагорейцев о «мере» и «числе», упорядочивающих хаос и неопределенность вселенной, в медицине Гиппократа с его мыслью о том, что причина всякой болезни — избыток или недостаток чего-либо в организме (например, желчи или флегмы), в осуждениях Дельфийским оракулом «хибриса» — «спеси», «гордыни», то есть излишества в чем бы то ни было (в роскоши, в славе, в удачливости), в словах поэта Архилоха: «постигай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт» — во всех этих проявлениях эллинского духа мы ясно видим несравненную тягу к гармонии, то, что Ницше в честь лучезарного бога-стреловежца, окруженного спутницами Музами, назвал «аполлонизмом». И наоборот: в загадочных мистериях Элевсина (в которых посвящаемый проходил через символическую смерть, чтобы родиться заново), в безудержных вакхических оргиях и экстазах, в трагедиях Софокла и Эсхила, в которых и над людьми, и над богами властвует слепая и бездушная Судьба, в трагедиях Еврипида, указавшего на необузданную иррациональность страстей и на ужасающую бездну, сокрытую

в людях, — во всем этом явственно проявляется другая — «дионисийская» — сторона эллинского духа, нареченная так в честь буйного, веселого и жутковатого бога виноделия. Не в шатком ли, живом и неустойчивом, одновременно крайне рискованном и крайне плодотворном, равновесии — равновесии борьбы этих двух начал: «аполлонизма» и «дионисийства» — сокрыто обаяние и тайна греческой культуры, а заодно и ключ к краткому расцвету эллинского полиса и к его долговому, растянувшемуся на века закату?

У древнегреческого философа Гераклита Эфесского есть изумительный образ: мироздание уподобляется натянутому луку, два конца которого непрерывно противостоят друг с другом. Но именно из их напряжения и борьбы рождается полет стрелы, выпущенной тетивой! Однако тетива может в конце концов лопнуть, не выдержав напряжения.

Античный мир крайне противоречив. Однако, *пока* он был в состоянии трансформировать эти противоречия в равновесие, в мимолетную и вечную гармонию, пока живые противоречия согласовывались в общей полемике, был жив и полис. Однако, когда эта гармония, это равновесие были нарушены, когда индивидуализм возобладал над коллективизмом, агон, выродившийся в конкуренцию, — над солидарностью, рабский труд взял верх над свободным трудом, борьба за верховенство среди полисов — над союзническими отношениями, наемничество — над свободным ополчением, эгоистическая воля к власти — над бескорыстной волей к истине — полис пришел к своему краху.

Все вышеназванные особенности эллинской цивилизации: открытость, бескорыстная любознательность и созерцательность (целью познания мира для эллинов было возвышение и очищение души, а не подчинение и переделка природы), динамичность и агонистичность, несравненное чувство гармонии и равновесие личного и общественного — выразились в греческой религии и мифологии, которые и по сей день волнуют и очаровывают нас своей поэтичностью, глубиной и чело-вечностью. Греки не столько боялись своих богов, сколько восхищались ими.

Фридрих Шиллер писал о греческих богах:

В дни, когда вы светлый мир учили
Безмятежной поступи весны,
Над блаженным племенем царили
Властелины сказочной страны...
В дни, когда покров воображенья
Вдохновенно правду облекал,
Жизнь струилась полнотою творенья
И бездушный камень ощущал.
Благородней этот мир казался
И любовь к нему была жива,
Вещим взорам всюду открывался
След священный божества.

И он же о том же, но прозой: «Там, где боги еще были более
человечными, люди были более божественными».

Поэт Н.С. Гумилев вторит ему:

Об Адонисе с лунной красотой,
О Гиацинте тонком, о Нарциссе
И о Данае, туче золотой,
Еще грустят аттические выси.
Грустят валы ямбических морей,
И журавлей кочующие стаи,
И пальма, о которой Одиссей
Рассказывал смущенной Навзикае.

Греческие боги-олимпийцы, победившие титанов — детей
Геи-Земли, выражали в греческой цивилизации идею торже-
ства человеческой культуры — осознанной, уверенной в себе
и целенаправленной — над хаосом и стихийной первобытно-
стью природы, идею торжества гармонии и порядка над буй-
ством природных сил. Дух оформлял материю, природное под-
чинялось духовному. Одухотворенная природа, выразившаяся

в греческой мифологии, давала неисчислимые сюжеты и материалы для поэзии, театра, скульптуры. Религия не тормозила в Элладе развитие философии и искусства, но питала их соками, подобно тому как жрецы и прорицатели не монополизировали политическую и экономическую жизнь, а были лишь «глашатаями» и выразителями воли гражданской общины. По замечанию Гегеля, греческих богов «следует понимать как индивидуальности, а не как такие абстракции, как, например, знание, единый, время, небо, необходимость. /.../ Человеческое духовное начало составляет истинную суть греческих богов, и благодаря этому они стоят выше всех богов, являющихся олицетворением сил природы, и всех абстракций единого и высшего существа».

После всего сказанного становятся отчасти понятны те условия и тот контекст, в котором сложилось неповторимое своеобразие политических и общественных учреждений Эллады, ключевым из которых был полис — гражданская община.

СТАНОВЛЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИСА

От ослабления и исчезновения царской власти — через всевластие родовой аристократии, сосредоточившей в своих руках политическую, экономическую и религиозную власть (путем захвата родовой земли, политических учреждений, культовых и судебных функций и практику ростовщичества, а также благодаря ее доминированию в военном деле), затем — через постепенное уравнивание в правах знатных и незнатных членов общины (отмена долгового рабства внутри общины, ослабление аристократических учреждений) — к образованию качественно нового общественного организма — таков путь формирования полиса в Элладе. Этот процесс длился несколько столетий: с VII по V века до н.э.

Наиболее ярким и показательным было формирование полисной системы в древних Афинах. Афинское государство возникло путем *синойкизма* — объединения общин — вокруг

крепости на холме Акрополь. Древнейшим органом афинского государства был ареопаг (совет старейшин). Именно к ареопагу перешла полнота власти после ликвидации царского правления. Однако с ростом торговли и ремесла постепенно усиливалась незначительная часть афинского населения — *демос* (народ). Демос вступил в борьбу за политическое и социальное равноправие с «благородными», «лучшими людьми» — аристократами (по-гречески «аристократия» — власть лучших, благородных).

Первым успехом в этой борьбе стала письменная фиксация законов, которым *все* граждане обязаны подчиняться (что лишало аристократов возможности решать, опираясь на неписаное право и контролируя суды, все дела в свою пользу). В 621 году до н.э. правитель (архонт) Драконт издал законы, ограничивающие права совета старейшин, вводящие равные для всех суды и сурово, даже жестоко, защищающие право частной собственности от любых посягательств со стороны родовой верхушки. За любую, даже ничтожную, кражу по законам Драконта следовала смертная казнь.

В 594 году до н.э. для прекращения внутренних смут и усобиц афиняне избрали третейским судьей и законодателем Солон — поэта и мыслителя, одного из легендарных семи мудрецов. Солон провел масштабные реформы, поощряющие развитие ремесла и торговли, ограничивающие ненужную роскошь (например, при строительстве гробниц знати и при совершении жертвоприношений), строго регулирующие ссудный процент. Главными же реформами Солон стали отмена долгового рабства, введение земельного максимума (запрет на владение землей сверх установленного размера) и разделение граждан на четыре сословия — не по рождению, но по степени достатка и способности служить в том или ином роде войск, обеспечивая себя соответствующим вооружением (конница, пехота, флот). Так, аристократию, сражавшуюся в бою верхом на конях, потеснили в военном деле простые пехотинцы-гоплиты и моряки из бедняков. Также Солон расширил права народного собрания и создал особый суд присяжных — *гелиэю*, в котором участвовали все граждане Афин. Результатом

преобразований Солона стало достижение большего равноправия среди граждан, выравнивание и охрана их имущественных и политических прав, усиление позиций демоса и ослабление аристократии.

Следующим шагом на пути формирования полиса стала так называемая «старшая» или «ранняя» тирания. (Слово «тиран» в Элладе в то время еще не имело того резко отрицательного смысла, который мы ныне вкладываем в него, и означало любую единоличную власть, устанавливаемую насильственным, а не законным путем.) Опираясь на демос, во многих городах Эллады, в том числе и в Афинах, пришли к власти *тираны*, чьей задачей было окончательно сломить силу аристократии. В Афинах такими тиранами стали родственник Солона Писистрат, а затем его сыновья Гиппарх и Гиппий. Опираясь на широкие слои населения, Писистрат развернул обширное строительство, раздал беднякам конфискованные у аристократов земли, оказывал поддержку простым земледельцам. Однако вскоре граждане начали тяготиться единовластием тиранов: в Афинах (как и в других полисах) тирания была свергнута (при помощи спартанцев: Спарта была аристократическим государством и в меру возможностей боролась с тиранами, воплощающими чаяния демоса).

Вскоре после падения тирании афинянин Клисфен провел новые реформы, завершившие формирование афинского полиса. В соответствии с ними число граждан было увеличено (за счет части иноземцев — «метеков»), значительные полномочия были переданы Совету пятисот («буле»), а функции ареопага сведены почти на нет. Граждане Афин были разделены по новому, территориальному принципу, разрывавшему родовые связи и подрывавшему господство знати. Наконец, был введен *отракизм* — голосование в Народном собрании по вопросу, есть ли в государстве человек, чье присутствие в Афинах угрожает существующему порядку. Положительное голосование влекло за собой изгнание такого гражданина (как правило, наиболее влиятельного) из Афин сроком на 10 лет, что, по мысли Клисфена, должно было в будущем помешать появлению новой тирании.

Таким образом, складывалась новая система, в которой все свободное население участвовало в управлении, в пользовании землей и в военном ополчении, причем все эти права и обязанности были теперь неразрывно связаны друг с другом. Схожие с Афинами процессы протекали и в других областях Эллады. Все это означало появление *полиса*, ставшего важнейшей «клеточкой» античного общества, основанием всей античной цивилизации, одновременно социально-экономическим, политическим, военным и духовным образованием.

Что же такое полис?

Чтобы понять, что такое полис, для начала обратимся к свидетельствам самих эллинов. Сначала краткое и сухое определение философа. Аристотель: «Государство есть не что иное, как союз равных между собою существ, ищущих заодно благополучного и удобного существования». Итак, отметим: добровольность, осознанность, равноправие и свобода — характерные черты полиса (впрочем, об особенностях этой свободы мы еще поговорим).

Теперь послушаем поэта. Солидарность и осознанное принесение себя в жертву родине, присущие полисному сознанию, выразил поэт Тиртей:

Доля прекрасная — пасть в передних рядах ополчения,
Родину-мать от врагов обороняя в бою /.../
Биться отважно должны мы за милую нашу отчизну
И за семейный очаг, смерти в бою не страшась.
Юноши, стойко держитесь, друг с другом тесно сомкнувшись,
Мысль о бегстве душе будет отныне чужда.
Мужеством сердце свое наполнив, о ранах и смерти
Подстерегающих вас, не помышляйте в бою.

О том, что все это не просто красивые фразы, свидетельствует другое лаконичное изречение, принадлежащее поэту Симониду Кеосскому. Это надпись в Фермопилах, где триста

спартанцев во главе с царем Леонидом в 480 году до н.э. погибли в безнадежном (но отнюдь не бессмысленном) бою против многотысячного персидского войска:

Путник, пойдя возвести нашим гражданам в Лакедемон,
Что, их заветы блюдя, здесь мы костями полегли.

За что же призывал граждан биться, не щадя жизни, Тиртей? За что эллины так ценили свои полисы и гордились ими? Во имя чего пали триста спартанцев в Фермопилах?

Наиболее зримым образом полиса является греческая *фаланга* — сомкнутый строй воинов, в котором все стоят вместе, сомкнувшись плечом к плечу, но каждый бьется самостоятельно и осознанно. Согласование личного и общего, автономия индивида и причастность его к коллективу — в этом сущность полиса. Как пишет современный историк В.И. Кузищин, полис «был тем миром, в котором грек в наиболее полной мере ощущал свою свободу, свое благосостояние, свою собственную личность».

Полис — это гражданская община и вместе с тем город-государство. Каждый гражданин полиса имеет право (и обязанность) участвовать в решении вопросов полисной жизни, обладает собственностью на землю и обязан служить в войске. Гражданин — всегда собственник земли и всегда — воин ополчения. Стоит исчезнуть одному из этих прав-обязанностей, как исчезнут и другие. И наоборот, полис заботится о том, чтобы его граждане не нищали и не теряли земельные владения, не уклонялись от участия в ополчении и в решении общественных дел. По одному из законов, существовавших в Афинах, каждый гражданин, в случае внутренних смут и раздоров, был обязан занять определенную позицию, примкнув к одной из противоборствующих группировок. В противном случае он, как равнодушный к судьбе отечества и пассивный гражданин, подвергался изгнанию из города. Подобные законы воспитывали в гражданах самоотверженность и привычку участвовать в общественных делах.

Важнейшая особенность полиса — неотделимость в нем государства от общества, права от морали. Сама гражданская община и являлась государством, а все ее граждане — судом и правительством. Небольшая община, в которой несколько тысяч свободных граждан знают друг друга в лицо, связаны множеством неформальных нитей (родовые связи, совместное воспитание детей, участие в праздниках и театральных зрелищах) и способны на собраниях решать все вопросы, не нуждалась в сложных правительственных учреждениях, бюрократическом аппарате и громадных законодательных системах.

Полис препятствовал превращению государственных учреждений в силу, стоящую над общиной и ее членами. Этому способствовали и отсутствие постоянного чиновничества, и система *магистратур* — должностей, на которые гражданин ненадолго избирался путем всеобщего голосования и был сменен и подконтролен народному собранию (повторное переизбрание на ту же должность, как правило, не допускалось), а также сильная судебная власть, независимая от магистратов, осуществлявших исполнительную власть государства. Причем судебные функции выполняли не какие-то особые чиновники, а массовые народные коллегии (в афинском суде — *гелиэе* было 6 тысяч судей). Судопроизводство было состязательным и открытым: каждый гражданин мог свободно отстаивать свои права. Земельное владение, которое гражданин возделывал своим трудом и трудом членов своей семьи, обеспечивало ему экономическую независимость и делало его полноправным гражданином.

Среди полисов имелись крупные (например, Спарта — 8400 км² с населением в 150—200 тысяч человек и Афины — 2500 км² с населением около 150 тысяч человек) и совсем небольшие (с территорией в 30–40 км² и населением в несколько сотен жителей). Наиболее же распространенными были полисы с территорией в 100–200 км² и с населением в 10 тысяч человек (из них полноправных граждан-воинов мужчин — 1–2 тысячи человек). Аристотель подчеркивал: «Население полиса должно быть легко обозримо, также легко обозрима должна быть и его

территория; легко обозрима в применении к территории значит то, что ее легко можно защищать». В центре полиса находился город, в котором происходили народные собрания, стояли храмы наиболее почитаемых богов, жила основная часть населения полиса, отмечались праздники, проводились спортивные состязания. Вокруг города находились поля, сады, огороды, виноградники. Для полиса очень важным считалось иметь выход к морю — удобную бухту, порт.

Хотя собственность на землю считалась частной и могла передаваться наследникам, однако все же верховным собственником земли оставался полис. Полис располагал резервным земельным фондом. В общественное поле входили также леса, пастбища, болота. Владение земельным участком — главная гарантия выполнения гражданином своих обязанностей перед полисом. Полис поддерживал относительную социальную однородность путем наделения участками граждан, потерявших землю, а также путем введения земельного максимума (препятствовавшего концентрации земли в руках немногих лиц) и путем возложения на богачей *литургий* — почетных обязанностей вносить часть своих средств на общественные нужды (строительство кораблей, устройство общественных празднеств и театральных зрелищ). Общественное мнение осуждало граждан, предававшихся роскоши и праздности.

Если политический аспект полиса — это собрание граждан, а экономический аспект — сочетание частной земельной собственности с верховной собственностью полиса на землю, то военный аспект полиса — народное ополчение. Тогда как в царскую эпоху основу войска составляли вожди на колесницах, а во времена правления родовой знати такой основой стала аристократическая конница, то главная сила полисного войска — пешая фаланга, состоящая из воинов-гоплитов. В ходе греко-персидских войн (500 – 449 гг. до н.э.) полисная военная система продемонстрировала свое превосходство над полчищами персов, выступавшими как орудие чужой (царской) воли.

К числу наиболее существенных признаков полиса относились его *автономия* (по-гречески — «само-законие») —

независимость от внешних и внутренних властей, от всего, что мешало бы гражданам непосредственно определять судьбу полиса, и *автаркия* (по-гречески — «самодовление») — способность полиса своими средствами удовлетворить собственные нужды. В тех случаях, когда полису не хватало плодородной земли, в нем особенно интенсивно развивались торговля и ремесла (впрочем, такой путь был чреват впоследствии резким социальным неравенством: если в земельной сфере равенство более или менее поддерживалось, то бурная торговля вела к обогащению одних граждан и разорению других).

Фундаментальные принципы полисной жизни — непосредственная демократия и равноправие всех граждан. Идею этого равноправия выразил Солон в своем стихотворении «Благозаконье»:

Благозаконье же всюду являет порядок и стройность,
В силах оно наложить цепь на неправых людей,
Сгладить неровности, наглость унизить, ослабить надменность,
Злого обмана цветы высушить вплоть до корней,
Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость умерить,
И разномыслия делам вместе со злобной враждой
Быстрый конец положить навсегда, и тогда начинают
Всюду, где люди живут, разум с порядком царить.

Поскольку в эллинском полисе государство не отделялось от общества, особенностью полисного права был *конкретный* характер правовых норм (в отличие от римского универсализма, формализма, абстрактности и систематичности). Ф.Ф. Зелинский отмечал по этому поводу: «Вообще же в этом древнейшем праве, насколько мы его знаем, бросается особенно в глаза *малочисленность* как самих постановлений — они могли быть записаны на немногих досках, — так и указанных в них судебных органов, особенно если иметь в виду крайнюю разветвленность новейшего права. Происходило это оттого, что вследствие гораздо большей участливости античной

общины, в которой каждый гражданин смотрел на себя как на посильного блюстителя законности, большинство гражданских и уголовных правонарушений разрешалось частным судом родственников, соседей, арбитров, не успев вырасти в настоящее “дело”. К тому же законодатель, не считая себя в силах предусмотреть все возможные злодеяния, предоставил суду судить также и непредусмотренные и определять в таких случаях взыскание по собственной совести».

Членами полиса являлись свободные полноправные граждане, коренные жители полиса — мужчины, владеющие земельными наделами, участвующие в народных собраниях, религиозных праздниках и служащие в фаланге. Вне полиса оказывались неграждане: метеки (иноземцы, лишенные политических прав и собственности на землю), женщины, дети, рабы. Несмотря на это полис в значительно большей степени, чем иные формы организации древнего общества, обеспечивал условия свободы и самореализации человека.

Общество, пронизанное множеством неформальных связей и основанное на постоянной активности всех граждан, позволяло человеку максимально развивать свои способности и создавать высочайшие шедевры культуры. Через причастность к полису человек участвовал в общественной жизни, причем его авторитет основывался не на происхождении и богатстве, но на способностях и активности.

Греческий историк Фукидид вложил в уста знаменитого афинского политического деятеля Перикла следующие слова: «Ту свободу, в которой мы видим печать нашей государственной жизни, мы проявляем также и в наших ежедневных общественных отношениях, чуждаясь в них всякой лишней подозрительности. Мы без злобы предоставляем нашему ближнему устраивать свою жизнь согласно своим наклонностям». Как отмечал Ф.Ф. Зелинский, свобода, точно так же, как и равноправие, — важнейшая особенность полисной жизни. Только благодаря ей, писал Зелинский, Афины смогли стать «той умственной лабораторией, в которой вырабатывались духовные ценности не для одних только Афин и не для одной

только Эллады, “школой” которой тот же Перикл назвал свой родной город, но и для всего человечества».

Предоставляя человеку права и ответственность гражданина, возможность распоряжаться собственностью, допуская широкую свободу духовных исканий, полисная мораль поощряла свободную инициативу и состязательность во всех делах. Идеальный гражданин полиса — гармонично развитый человек, преданный своей родине, заботливо ведущий свое хозяйство и избегающий как роскоши, так и нищеты («Ничего слишком!»), сознательно участвующий в общественных делах и защищающий отчизну на войне. Именно полис, по убеждению эллинов, позволял им вести полнокровную, гармоничную, истинно человеческую жизнь, обеспечивая личную свободу и достоинство человеческой личности, независимость ее от какого-либо лица, позволял свободно выбирать занятия и давал право на материальное обеспечение (земельный участок), но не на роскошь и расточительство. По словам Перикла, сказавшего: «Мы любим красоту, соединенную с дешевизной», эллинов отличала от восточных деспотий с их дорогой пышностью и роскошью неприхотливость и простота быта. Шестичасовой рабочий день был обычным для полисной жизни и оставлял время для досуга. При этом основой хозяйства оставался свободный труд — земледельческий, торговый и ремесленный, тогда как рабство играло вспомогательную роль.

Гражданин полиса, воспитанный в соответствующих традициях, не проходил мимо того, что он считал несправедливостью. Призыв к согражданам всегда был услышан. Часто практиковались неформальные третейские суды, разрешавшие тяжбы между членами полиса. Да и полемика ораторов, споры между философами были обращены к согражданам и предполагали их заинтересованную, равнодушную позицию. По словам Гегеля, «при демократическом строе вообще открывается наибольший простор для развития сильных политических характеров; ведь этот строй не только дозволяет индивидуумам проявлять свои дарования, но и особенно побуждает их к этому /.../. В Афинах существовали живая

свобода и живое равенство в быту и духовном развитии, и если было неизбежно имущественное неравенство, то оно не доходило до крайностей. Наряду с этим равенством и при этой свободе всякая неодинаковость характеров и дарований, всякие индивидуальные различия могли в высшей степени свободно проявляться и находить в окружающем сильнейшие побуждения к развитию, потому что в общем моментами афинского характера являлись независимость отдельных лиц и культурность, проникнутая духом красоты». Быть может, именно поэтому в короткий временной промежуток — вторую половину V века до н.э. (именно на эту эпоху приходился высший расцвет полисной системы) — и на крохотном географическом пространстве — в Афинах — мы находим несравненную плеяду гениев, вошедших в сокровищницу человеческой культуры: политического деятеля Перикла, философов Сократа, Анаксагора и Протагора, скульптора Фидия, трагиков Софокла и Еврипида, комедиографа Аристофана...

В рамках полиса существовали многочисленные объединения граждан: философские кружки, дружеские компании, союзы (гетерии), религиозные братства, профессиональные корпорации. На центральной площади — агоре — происходили встречи, беседы, общение, кипела общественная жизнь. Присущая эллинам любознательность заставляла их не проходить мимо спорящих и беседующих, а присоединяться к разговору. У каждого члена полиса были родные, товарищи по ремеслу, друзья по гетериям — в результате полис связывали и пронизывали тысячи незримых нитей. Зелинский подчеркивал: «слово “согражданин” не было тогда еще пустым звуком, но налагало очень важные и подчас тяжелые обязательства».

Очевидно, полис мог существовать как живой и действенный организм только при сохранении сочетания многих условий, таких как автономия полиса от внешних сил, реальное равноправие граждан, их высокая социальная активность и ощущение ими неразрывности собственной судьбы и судьбы полиса. Стоило некоторым из этих условий измениться — и полис вступил в полосу длительного кризиса.

Типы и союзы полисов

Несмотря на наличие некоторых общих черт, объединяющих все полисы Эллады, они довольно существенно отличались друг от друга. Можно условно выделить две основные группы полисов. Первые, обладавшие обширной территорией и достаточным количеством плодородной земли (*хоры*), не нуждались в интенсивном развитии ремесла и торговли. Поэтому в них преобладали аристократические слои населения и консервативные, военизированные порядки. Наиболее ярким примером подобного рода полисов была Спарта (Лакедемон).

В другой группе полисов, напротив, с самого начала остро не хватало плодородной земли, и потому они встали на путь колонизации (выведения избыточного населения в колонии), а также развития ремесел и торговли, что привело к ослаблению знати и к победе демоса, установлению демократических порядков. К числу таких полисов относились Коринф, Афины и др.

Заметим при этом, что в этническом отношении Эллада представляла собой своего рода «слоеный пирог», поскольку за многие века существования подвергалась нескольким волнам нашествий. В аграрно-аристократических полисах преобладали *дорийцы*, пришедшие с севера на Балканы в конце второго тысячелетия до н.э., составившие аристократию и эксплуатировавшие коренных жителей. В ремесленно-торговых же демократических полисах, наоборот, преобладало *ионийское* население (как в Афинах), жившее здесь до дорийского нашествия. Однако в ходе греко-персидских войн эллины осознали свое культурно-этническое единство (которое не исключало полисных и племенных различий, но, скорее, обогащалось и подпитывалось ими: ионийские изящество и грациозность дополнялись дорийской простотой и суровостью). Все эллины чтили в качестве своего духовного истока поэмы Гомера и говорили в V–IV веках до н.э. на общем языке — койне, хотя сохранялись и местные диалекты и, наряду с общегреческими богами, местные, полисные боги и герои.

Полисную систему можно назвать «самоуправлением малых пространств», ибо большие общественные системы не способны функционировать на полисных принципах. (Как показал впоследствии пример Рима, разрастание полиса до огромных пределов неизбежно ведет к его кризису и гибели.) По самому своему устройству полисы, предполагавшие небольшие размеры, возможность для граждан знать друг друга и общаться на собраниях, не были приспособлены для завоеваний.

Однако, хотя отсутствовало общее эллинское государство (чему способствовали и гористая местность, дробившая Балканы на отдельные области, и стремление полисов сохранить свою автономию), существовали различные типы союзов полисов.

Первым и наиболее ранним типом межполисных объединений, ведущим к своеобразному укрупнению, был *синойкизм* — соединение нескольких гражданских общин в одну. Например, при легендарном афинском царе Тесее несколько поселений (Элевсин, Марафон и другие) объединились вокруг Афин, образовав единый полис.

Вторым, наиболее распространенным типом союзов полисов, была *амфиктиония* — религиозно-политический союз для защиты какой-либо особо почитаемой святыни. Так, вокруг храма Аполлона в Дельфах была создана Дельфийская амфиктиония из двенадцати полисов, которая порой вела «священные войны».

Третьим типом полисных объединений была *гегемония* — главенство одного полиса над другими без потери ими своей автономии и самоуправления. К числу подобных союзов относились Пелопонесский союз дорийских полисов во главе со Спартой, Беотийский союз во главе с Фивами и Делосский союз во главе с Афинами. При таком союзе полисы сохраняли свою независимость, но посылали в союзное войско отряды воинов и выделяли денежные средства на общие цели. Гегемонии были наименее устойчивы из всех форм полисных объединений, так как строились на неравноправных отношениях,

и у наиболее сильного полиса возникало искушение подчинить себе других членов союза, а также те полисы, которые оставались вне этого союза. Так, Делосский союз, возникший как объединение против персов в разгар войны с ними, постепенно подчинился Афинам. Одни общины сами снаряжали флот, другие (более мелкие) давали лишь деньги, тем самым поручая оборону своей территории другим, став зависимыми от центрального полиса — Афин. Постепенно возникла централизация управления союза: Афины присвоили себе всю союзную казну, поставили в других полисах свои гарнизоны и всюду силой навязывали демократические режимы, поддерживаемые ими и поддерживающие их. Это вызвало, во-первых, негодование афинских союзников, а во-вторых — столкновение между двумя наиболее мощными союзами Эллады — Делосским (во главе с Афинами) и Пелопонесским (во главе со Спартой). В итоге многолетних войн обе стороны были ослаблены, тысячи эллинов погибли и были проданы в рабство, и в результате, после победы Спарты Делосский союз был распущен — к радости подчиненных Афинам полисов, до этого лицемерно именуемых афинянами «союзниками». Однако борьба за главенство в Элладе продолжилась — теперь уже между Пелопонесским и Беотийским союзами. Эти нескончаемые войны подорвали полисную систему и в конце концов сделали Элладу легкой добычей для внешнего врага — Македонии.

Свобода личности и полис. Рабство.

Восхищаясь лучшими чертами полисной системы, нельзя не видеть и ее теневые стороны, которые тоже весьма существенны.

Прежде всего надо отметить, что, культивируя свободу как высшую ценность, эллины понимали под ней, в первую очередь, свободу полиса от внешней власти и свободу гражданина участвовать в делах полиса. Однако представление о независимости и самоценности *личности* в Элладе не было в полной

мере развито. Автономен был полис, но не индивид. В самом свободном городе древнего мира — в Афинах — казнили по приговору суда философа Сократа, изгнали философов Анаксагора и Протагора, заподозрив их в противопоставлении себя полису. Гегель, несколько сгущая краски, писал: «О греках в первой подлинной форме их свободы мы вообще можем утверждать, что у них не было совести: у них господствовала привычка жить для отечества без дальнейшей рефлексии. Они не знали абстракции государства, существенной для нашего рассудка, но целью для них было живое отечество: эти Афины, эта Спарта, эти храмы, эти алтари, эта форма совместной жизни, этот круг сограждан, эти нравы и привычки. Для грека отечество было необходимостью, без которой он не мог жить». Указанные черты создавали силу полиса и спаянность коллектива граждан, но они же связывали отчасти самих граждан. Человек мыслил себя прежде всего через причастность к полису, именно *этому вот* полису и, оказавшись вне его, оказывался бессилен, как рыба, вытянутая из воды. В своем полисе гражданин был полноправен, был кем-то, а в других оказывался бесправным метеком-иноземцем.

Впоследствии в конце V — начале IV века до н.э. развились индивидуализм, рефлексия, осознание каждым человеком себя своеобразным центром мироздания и мерой всех вещей, стремление отстаивать прежде всего свои интересы. Но эти процессы оказались разрушительны для полиса: центробежные силы возобладали над центростремительными, «я» — над «мы». Гармония между личным и общественным в Элладе оказалась шаткой, очень недолгой и неустойчивой.

Французский либеральный мыслитель начала XIX века Бенжамен Констан указывал: «Свобода в античных республиках состояла более в деятельном участии в общем владении, нежели в спокойном пользовании личной независимостью, и даже для обеспечения этого участия чувство личной независимости в известной степени приносилось в жертву». Будучи частью полиса, гражданин принадлежал не себе, но общине: военная служба, обязанность участвовать

в общественных делах, верховная собственность на земельные владения граждан со стороны полиса обеспечивали такой порядок вещей.

Полис мог приказывать женщинам отдать все свои драгоценности на общее дело, кредиторам — отказаться от данных ими ссуд, наказывать холостяков за невступление в брак. Полис предписывал гражданам праздность в Спарте и труд в Афинах. По законам Спарты отец должен был умерщвлять уродливого ребенка. Эллин мог сомневаться в богах соседнего полиса и в общегреческих божествах, *но не в богах своего полиса*, культ которых имел политическое значение. В противном случае следовало судебное дело по обвинению в «асебайе» (нечестии). Именно так расправились с Сократом, Анаксагором, Протагором в Афинах. Как писал Н.И. Кареев, «это был какой-то культ государства, и государственность нередко так же опутывала жизнь греческого или римского гражданина, как на Востоке религиозные предписания. Но верховным предметом этого культа было здесь не внемировое божество, а земное отечество в пределах гражданской общины». В своих теоретических проектах великий философ Платон предполагал всевластие государства и полное поглощение государством личности. Однако на деле, конечно, имел место рост самосознания индивида, и гражданин все же был намного свободнее, чем подданный восточного деспота.

Однако — и тут мы сталкиваемся с еще одним уродливым проявлением античной цивилизации — свободным и полноправным человеком (пусть с указанными ограничениями) был лишь гражданин государства, мужчина, коренной житель полиса. За пределами же полиса, а значит, за пределами признания их прав и даже человеческого достоинства оказывались женщины, дети, свободные иноземцы и, конечно, рабы. Восхищаясь достижениями античной культуры, гармонией полисных отношений, мы не можем забывать про эту чудовищную изнанку прекрасного здания античности — дискриминацию женщин и иностранцев и наличие рабов, вообще не считавшихся за людей.

Источниками рабства в Элладе были, во-первых, войны, приводившие к захвату военнопленных, и, во-вторых, сами рабы, рожавшие детей. Рабство калечило не только судьбу раба, но и душу рабовладельца и саму атмосферу того общества, которое принимало рабство как данность.

Рабы не составляли в Элладе (а потом и в Риме) большинства населения, но их число было значительным. Немецкий историк начала XX века Ю. Белох определял соотношение рабов и свободных как 3:5 (35% рабов, 65% свободных), а американский историк З. Уестерман полагал, что соотношение их было примерно 1:2 (30% рабов, 70% свободных). Рабы использовались в сельском хозяйстве, ремесленном производстве, на рудниках и в качестве домашней прислуги. Однако рабский труд малоэффективен, и он не мог вытеснить и заменить собой труд свободных людей (пожалуй, исключением были лишь рудники, где использовались исключительно рабы). Именно труд свободных оставался основой античной экономики (исключение составляет лишь поздняя Римская империя, в которой именно широкое применение рабского труда явилось одной из причин упадка).

И все же рабство накладывало свой позорный отпечаток на античную культуру. Считая досуг освобождением и условием для подлинного *человеческого творчества* (политического и культурного) и созерцания, эллины считали труд чем-то низшим, животным, рабским. Наиболее ярко это представление выразилось в философии Аристотеля, обосновавшего необходимость и «естественность» рабства.

В Афинах V–IV веков до н.э. жило до 200 тысяч человек. Из них свободных граждан было не более 20–30 тысяч. Остальные: женщины, дети, метеки, рабы — оказывались как бы вне полиса, и лишь эти 20–30 тысяч считались вполне *людьми* — свободными, равноправными, творческими, влияющими на судьбу родного полиса. Прочие — не бравшиеся в расчет и «выносимые за скобки» — были той непомерной ценой, которую заплатила античная цивилизация за свое цветение.

ФОРМЫ ПОЛИСНОГО УСТРОЙСТВА

В Элладе появились различные формы полисного устройства, которые впоследствии не раз вновь возникнут на протяжении последующей 25-вековой истории Европы (разумеется, в иных условиях и в иных обличьях). Среди них можно выделить *аристократию, олигархию и демократию*.

А) АРИСТОКРАТИЯ

Ярким примером аристократического полиса являлась Спарта. Гегель писал об этом полисе: «Здесь мы /.../ находим суровую абстрактную добродетель, жизнь для государства, но в таком виде, что активность, свобода индивидуальности отодвигается на задний план. В основе государственного строя Спарты лежат такие учреждения, в которых вполне выражаются интересы государства, но целью которых являются лишь бессмысленное равенство, а не свободное движение. /.../ Так как дух лакедемонян был направлен исключительно на государство, — образованность, искусство и наука не привились у них». И верно, в истории Спарты был лишь один крупный поэт — Тиртей, да и тот был прислан из Афин в качестве «военной помощи».

Спартанский полис возник как, во-первых, аграрный полис (основа экономики Спарты — земледелие, благодаря обширной *хоре*), во-вторых, как полис завоевателей-дорийцев, совместно повелевающих поработенным коренным населением — *илотами*, в-третьих, как военная «община равных», вечно готовая к борьбе с врагом и внутренними смутами (со стороны илотов, многократно превосходящих спартанцев численностью и мечтающих об освобождении). Социальное равенство и простота, строгая дисциплина, полный контроль полиса над личностью, консерватизм и военизированность — характерные черты спартанского образа жизни, установление которого приписывалось легендарному царю Ликургу. В Спарте практически отсутствовали внутренняя торговля и денежные отношения (серебряная и золотая монета была запрещены и заменены

неудобной и громоздкой — железной), а внешняя торговля находилась в руках свободных, но неполноправных иностранцев — *перизков*.

Строгая система общественного воспитания детей, совместные трапезы — *сисситии*, государственная регламентация быта и семейных отношений, значительная роль женщин в обществе (девочки-спартанки, подобно мальчикам, обучались военному делу и должны были при необходимости встать на защиту Лакедемона), коллективное управление землей и илотами (у каждого из девяти тысяч спартанцев был свой надел земли, который запрещалось продавать и обменивать, его обрабатывали илоты, так как спартанцам категорически запрещалось трудиться) создали особую атмосферу простоты, аскетизма, сплоченности и коллективизма. Мы до сих пор используем фразы «спартанская неприхотливость», «спартанское воспитание», «лаконичная речь» (Спарта находилась в области Лаконике на Пелопоннесе), когда хотим сказать о человеке, что он неприязнителен, аскетичен, суров и немногословен. Освобожденные от производительного труда, спартанцы непрерывно упражнялись в военном деле, тогда как искусство и наука не были у них в почете (правда, мальчиков-спартанцев учили читать и писать, но намного важнее считалось научить их выносить любые лишения, беспрекословно повиноваться начальникам и быть бесстрашными воинами). Время от времени власти санкционировали *криптии* — тайные убийства молодежью наиболее выдающихся илотов. Целью этих убийств было удержание илотов в повиновении и воспитание в молодых спартанцах враждебности и презрения к ним.

Политическая организация Спартанского общества концентрировала всю власть в руках представителей нескольких знатных родов. Народное собрание — *апелла* — созывалось нерегулярно и играло, скорее, второстепенную роль: оно лишь утверждало или отклоняло решения, предлагаемые ему. Реальная власть находилась у двух аристократических органов: *герусии* и *эфоров*. Герусия (от греческого «геронт» — старик) включала в себя 30 членов — спартиатов старше 60 лет из

наиболее знатных родов. Ее полномочия были практически неограниченными: вопросы войны и мира, принятие судебных решений, финансовые вопросы и т.д. Другим важнейшим органом была коллегия из пяти эфоров — «надзирателей», задачей которых был контроль за сохранением традиций, за спартанской системой воспитания и образом жизни. Важной задачей эфоров был надзор за двумя царями — представителями двух знатнейших династий Спарты, являвшихся верховными военачальниками и жрецами. Эфоры должны были не допустить расширения полномочий царей и восстановления монархии — для этого они способствовали ссорам и соперничеству между царями.

Важнейшей частью спартанского образа жизни были *сиситии* — совместные трапезы, в которых участвовали спартиаты. Каждый спартанец должен был вносить в организацию трапезы некоторое количество пищи со своего участка. Роль семьи в спартанском обществе была так же невелика, как и роль товарно-денежных отношений. Фактически спартанец от рождения до смерти принадлежал своему полису. Во многом сходные со спартанскими образ жизни и организацию власти мы встретим в Римской республике.

Милитаризированная, консервативная, уравнительная и аристократическая система Спарты и сходных с ней дорийских полисов просуществовала несколько веков, однако затем начала разлагаться. Спартанцы, победив в войне с персами, а затем одолев Афины в борьбе за гегемонию в Элладе, вошли во вкус владычества — в их среду проникли роскошь и коррупция; цари и эфоры стали брать взятки и стремиться к личной власти и обогащению. Затем последовало разрешение продавать и покупать землю. На смену власти оружия и родовитости приходила власть денег.

Б) Олигархия

Если в аристократических государствах власть сосредоточена в руках родовой знати, то в олигархических (по-гречески «олигархия» — «власть немногих») управляют богачи, власть

принадлежит «денежным мешкам». В своем диалоге «Государство» Платон так определяет олигархию: «Это строй, основывающийся на имущественном цензе; у власти там стоят богатые, а бедняки не участвуют в правлении».

По наблюдениям Платона, в олигархических государствах движущей силой является не гражданская доблесть и честолюбие (как в Спарте), но конкуренция и жажда наживы: «Кончается это тем, что вместо стремления выдвинуться и удостоиться почестей развивается склонность к стяжательству и наживе и получают одобрение богачи — ими восхищаются, их назначают на государственные должности, а бедняки там не в почете. /.../ Такого рода государственный строй держится применением вооруженной силы или же был еще прежде установлен путем запугивания».

Подобные государственные устройства, возникая в различных полисах Эллады, были, в отличие от аристократии и демократии, неустойчивы и периодически свержались их противниками. Ведь, по замечанию Платона, «подобного рода государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно — бедняков, другое — богачей». Борьба бедных и богатых за власть подрывает в олигархиях полисное единство, влечет за собой череду переворотов и ослабляет полис перед лицом внешнего врага. Социальное неравенство в этих полисах ничем более не сдерживается и приводит к поляризации богатства и бедности, обезземеливанию и обнищанию одних, многих, и обогащению других, немногих. «Как появившийся в сотах трутень — болезнь для роя, так и подобный тунеядец в доме — болезнь для государства», — так Платон характеризовал олигархов в полисах, в которых «чуть ли не все бедны, за исключением правителей».

К числу олигархических полисов относились те, в которых из-за отсутствия хоры наиболее рано развились ремесла и торговля, а значит, и имущественное неравенство, и господство богачей. Таков, например, Коринф. Несколько раз на протяжении истории Афин в полисе также к власти приходили олигархические режимы. Однако ненадолго. Преобладающей

формой правления в Афинах в V — первой половине IV вв. до н.э. оставалась *демократия* (по-гречески — «власть демоса, народовластие»).

В). ДЕМОКРАТИЯ

Древнегреческая демократия наивысшего своего расцвета достигла в середине V века до н.э. Демократическое устройство, преобладавшее в ионийских торгово-ремесленных полисах, опиралось на общее собрание всех граждан и не знало представительства. (Такая демократия называется «прямой», в отличие от «представительной», когда от имени народа управляют и принимают законы избранные гражданами депутаты). Обсуждение всех важных вопросов, выборы должностных лиц — *магистратов*, рассмотрение судебных дел производилось непосредственно гражданами полиса. Как уже говорилось, «народовластие» на деле означало не власть всего народа, но лишь власть свободных и полноправных взрослых мужчин, собственников земли и отцов семейств.

Великие эллинские философы Платон и Аристотель, осмысливая демократию, предлагали отличать демократию, регулируемую законами, от демократии «без правил», при которой большинство народа, попав под влияние *демагогов* (дословно по-гречески — «вождей народа»), устанавливает диктат над теми, кто в меньшинстве. Платон и Аристотель противопоставляли собственно демократию (власть *народа*) *охлократии* (власти *толпы*), указывая, что, в то время как демократия предполагает осознание гражданами своих интересов, их способность адекватно оценивать ситуацию и договариваться о совместных действиях, охлократия означает господство низменных страстей и манипулирование неорганизованной массой, осуществляемое со стороны ловких политиков-интриганов. Афинская демократия, сформировавшись к концу VI века до н.э. и пройдя в V веке до н.э. свой зенит, в IV веке до н.э. выродилась в охлократию.

Сравнивая античную демократию с современной, многие исследователи указывают на их принципиальные различия.

Античная демократия была рабовладельческой, прямой и опиралась в основном на гражданские, политические идеалы, на «гражданскую добродетель», тогда как современная демократия чаще всего носит представительный характер и держится преимущественно на экономических интересах. По замечанию либерального мыслителя XX века Р. Арона, в античной демократии «граждане стремились к равенству, потому что отказывались придавать первостепенное значение соображениям торговли. Современная демократия, напротив, представляет по существу общество торговли и промышленности. Невозможно поэтому, чтобы интерес не был в ней господствующим чувством. Именно на интересе основывается современная демократия».

Рассмотрим, как функционировала афинская демократия, сформировавшаяся на протяжении ста лет — от реформ Солона (594 г. до н.э.) до реформ Клисфена (509 г. до н.э.). Аристотель писал в своем трактате «Политика»: «По общему мнению, демократия определяется двумя характерными чертами: они суть господство большинства и свобода. Справедливое здесь считают равенством, равенство же состоит в признании верховного закона за тем, что нравится большинству. Таким образом, в этих демократиях каждый живет, как ему угодно, каждый по своей воле». Однако свобода не означает эгоистического безразличия к делам полиса. Напротив. По замечанию французского мыслителя XVIII века Ш.Л. Монтескье, гражданская «добродетель есть основа демократии».

В основе афинской демократии стоит гражданин — свободная и активная личность, обладающая некими неотъемлемыми правами, в отличие от «подданного» восточной монархии, чьи права не были четко очерчены и защищены и от которого требовалась не осознанная активность, но лишь нерассуждающая покорность. Афинский гражданин располагал целым рядом прав, среди которых были право на свободу и личную независимость, право на земельный участок на территории полиса и на экономическую помощь со стороны полиса в случае нужды, право на службу в ополчении и на

участие в народном собрании и в выборах различных органов полиса, право на участие в общественных празднествах и культовых мероприятиях, право на защиту и на покровительство со стороны афинских законов и богов. К числу же обязанностей, органично дополнявших права гражданина, относились обязанность трудиться на своем земельном участке, защищать полис от врагов, повиноваться законам и избранным властям, почитать отеческих богов, активно участвовать в общественной жизни. Если реальное равноправие между знатными и незнатными афинянами гарантировалось всем строем афинских законов и учреждений, то реальное равноправие между богатыми и бедными обеспечивалось за счет целого ряда мер: литургии, возлагаемые на богатых, борьба со спекуляцией хлебом (за взвинчивание цен на хлеб полагалась смертная казнь), обеспечение бедных деньгами на посещение театральных зрелищ и выплачиваемых за участие в народных собраниях.

Главным учреждением и воплощением афинской демократии являлось Народное собрание. Оно принимало законы, решало вопросы войны и мира, выбирало должностных лиц, занималось вопросами воспитания, контроля, принятия государственного бюджета. Народное собрание собиралось раз в 9 дней, а его председатель избирался на один день по жребию. (Широко практиковавшийся афинянами обычай выборов по жребию одновременно должен был обеспечить реальное равенство и способствовать выявлению воли богов, по желанию которых жребий выпадал именно таким образом). На собрании любой гражданин мог выступить с речью и внести проект закона. Реально из общего числа граждан в 20-30 тысяч человек в собрании присутствовало обычно 3-5 тысяч.

Другим важным органом являлся *Буле* — Совет пятисот, в обязанности которого входила организация работы Народного собрания и исполнение его функций в перерывах между его заседаниями. Член Совета выбирался по жребию на один год, причем повторное избрание не допускалось на протяжении нескольких лет.

С древнейших времен существовал в Афинах и такой аристократический орган, как Ареопаг, который в V–IV вв. до н.э. рассматривал ряд судебных дел, а также наблюдал за состоянием нравов и охраной традиций полиса.

Важнейшим органом являлся суд присяжных — *гелиэя* — состоявший из шести тысяч граждан. Каждое дело рассматривала коллегия из 501 члена (чтобы избежать подкупа судей и обеспечить объективность решения). В суде действовал принцип состязательности: обвинитель доказывал вину, а ответчик защищал себя сам. Современники отмечали высокую степень объективности и компетентности афинского суда. Правда, очень скоро в Афинах появились так называемые «сикофанты» — профессиональные обвинители и доносчики, которые сделали себе из судебных тяжб неплохое ремесло. Они предлагали богачам откупиться от них, угрожая в противном случае подать на них в суд жалобу и засудить их.

В Афинах существовала разветвленная система *магистратур* — выборных должностей. Главными среди них были коллегия *архонтов* из девяти человек (ведавших религиозными делами и частью судебных дел), а также коллегия из десяти *стратегов*. В функции стратегов входило командование войском. В условиях непрерывных войн V–IV веков до н.э. роль этой магистратуры выросла, и крупнейшие политические деятели Афин стремились стать именно стратегами. Если на другие должности граждане не могли повторно переизбираться и выбирались по жребию, то для стратегов делалось исключение: стратег избирался прямым голосованием и мог быть переизбран. Так, Перикл переизбирался стратегом 15 лет подряд — именно тогда, по словам историка Фукидида, в Афинах «была /.../ на словах демократия, на деле же единовластие лучшего гражданина».

Финансами ведала коллегия казначеев. По словам историка В.И. Кузищина, «в Афинах было также множество различных коллегий магистратов, основными функциями которых была организация управления внутригородской жизнью. 10 астиномов следили за санитарным состоянием города, 10 агораномов

наблюдали за соблюдением правил рыночной торговли, 10 метрономов отвечали за правильность мер и весов, 10 ситофилаков, хлебных надзирателей, постоянно следили за ценами на хлеб /.../. Полицейские функции, включая надзор за тюрьмами, приведение в исполнение смертных и других приговоров, осуществляла коллегия из 11 членов. В их распоряжении находился отряд из 300 государственных рабов, вооруженных луками, которых называли скифскими стрелками /.../. По словам Аристотеля, ежегодно в коллегии избиралось в Афинах до 700 различных должностных лиц».

Важно подчеркнуть, что эта сложная, детально продуманная система демонстрировала свою жизнеспособность и действовала на принципах самоуправления, не являясь в полном смысле слова государством. Коллегии магистратов не представляли собой бюрократию, отделенную от афинских граждан, — но непосредственно являлись самим афинским народом. Этому способствовал ряд условий: ежегодные выборы по жребию и запрет дважды избираться на одну должность (кроме военных), регулярные отчеты магистратов народному собранию, коллегиальность всех магистратур (исключавшая единоначалие), участие в выборах всех слоев населения на равных основаниях и плата за отправление магистратур в размере среднего дневного заработка ремесленника (что обеспечивало условия для участия в управлении самых бедных граждан).

Афинская демократия была бы невозможна без высокой гражданской активности населения, без наличия сотен неформальных связей, пронизывающих полис, и без хорошего знакомства афинян друг с другом и с состоянием общественных дел. В основе демократии лежала, по словам Зелинского, «демократическая вера или иллюзия, что каждый гражданин должен быть настолько политически образованным, чтобы в случае надобности успешно справиться с порученной ему должностью».

Все сказанное не исключало существенных сбоев и недостатков в деятельности афинской демократии. Платой

за равноправие, обеспечиваемое выборами магистратов по жребию, нередко была их некомпетентность. По этому поводу философ Сократ однажды преподавал согражданам поучительный урок. Он предложил афинянам назначить ослов конями, а когда сограждане удивленно воззрились на Сократа, он пояснил: «Ну, если вы выбираете дураков правителями, почему бы вам не выбрать ослов конями?»

Еще одной, весьма неоднозначной, особенностью афинской демократии и весьма суровой платой за защиту от тирании был обычай *остракизма*, введенный Клисфеном. Если оказывалось (или казалось), что присутствие в полисе выдающегося и влиятельного гражданина могло быть причиной смуты, то народ, в целях охраны демократии, путем голосования на черепках (остраках) временно изгонял его из полиса на 5 или 10 лет (без конфискации имущества). Многим великим афинянам довелось испить эту горькую чашу.

В критические моменты своей истории афинский демос выдвигал вперед выдающихся людей: Солона, Мильтиада, Фемистокла, Аристиды, Кимона, Перикла. Но затем — увы — «мавр сделал свое дело — мавр должен уйти». Принцип равенства (как можно так *выделяться* из массы народа?) запускал механизм остракизма. Изгнание было наградой самым славным сынам аттического полиса. Величайшего афинского политика Перикла как за его нрав, так и за его влияние в Афинах нередко уподобляли Зевсу-громовержцу, но, надо признать, афиняне нередко свержали своих «богов» с их политического Олимпа и, подвергнув остракизму, отправляли скитаться на чужбину. Поразительный факт: спаситель Эллады от персидского нашествия, победитель при Саламине Фемистокл под конец жизни был изгнан неблагодарными афинянами и был вынужден искать милостей и прибежища... у персидского царя.

Если в ранней античности полис был склонен по любому поводу обращаться за советом к оракулу, а затем слушать своих великих сограждан, то впоследствии на смену им пришли демагоги, манипулирующие своевольной толпой, и наступил упадок демократии, ее вырождение. Можно много пенять на

несовершенство человеческой природы, «неспособной к свободе», и на неблагодарность и недальновидность афинского народа, на непродолжительность расцвета афинской демократии, однако и сравнение с азиатским деспотизмом, и то, что этот маленький народ за какие-то сто пятьдесят лет сумел дать европейской культуре — все это заставляет нас с восхищением и пристальным вниманием присматриваться к афинскому демократическому полису.

Да и можем ли мы сегодня, спустя 24 века, похвастаться, что ушли далеко вперед в решении тех проблем, которые по-своему пытались решить афинские граждане?

Кризис полиса и эллинизм

Пройдя короткую полосу расцвета, полис уже в конце V — начале IV вв. до н.э. вступил в период острого и всеобъемлющего кризиса. Проявлениями этого кризиса были: и рост удельного веса рабского труда в экономике, и непрерывные войны между союзами полисов за господство в Элладе, и рост индивидуалистических настроений, и обострение внутренней борьбы между аристократическими, олигархическими и демократическими группировками внутри полисов, и острые социальные конфликты, сопровождаемые развитием внутреннего неравенства, обезземеливанием одних и обогащением других граждан. Параллельно с этим шел процесс профессионализации армии — падение роли народного ополчения и появление отрядов наемников, которые жили войной и которым было все равно, — за кого и за что воевать. Нередко наемники приводили к власти тиранов, опиравшихся на военную силу. Эта тирания получила название *поздней* или *младшей*, в отличие от *ранней (старшей)* тирании VII–VI вв. до н.э., бывшей продуктом и этапом борьбы демоса с аристократией.

Мы помним, как поэт Тиртей прославлял полисных воинов, готовых умереть за отчизну. Психологию же наемника отлично описал поэт Архилох, сам бывший таким наемником и живший еще в VII веке до н.э.:

Мы настигли и убили ровным счетом семерых.
Целых тысяча нас было...

И еще:

Кто падет, тому ни славы, ни почета больше нет
От сограждан. Благодарность мы питаем лишь к живым,
Мы, живые. Доля павших — хуже доли не найти.

Триумф демократии — введение платы за участие в народных собраниях — одновременно ознаменовал и ее закат, поскольку теперь толпа бедняков начинала воспринимать участие в политике как прибыльное дело и стремилась продать свои голоса какому-нибудь ловкому и беспринципному интригану. Ф.Ф. Зелинский подчеркивал: «Принцип этой платности был отчасти противоположен нашему: крупные и почетные должности по-прежнему оставались неоплачиваемыми, но зато была выставлена доктрина, что бедный человек, отрываясь исполнением своих гражданских обязанностей от своей работы, имеет право на известное вознаграждение со стороны государства. /.../ Эта доктрина была развитием демократической идеи, но она же стала и одной из причин ее гибели».

Эгоизм вместо самоотверженности, индивидуализм вместо коллективизма, социальное неравенство вместо солидарности, наемная армия вместо народного ополчения, уклонение от долга перед полисом вместо стремления выполнить его, борьба против других полисов и обращение в рабство эллинов вместо осознания общеэллинского единства — такими были симптомы внутреннего крушения полисной системы. А внешними симптомами были нескончаемые войны и перевороты, истощавшие эллинский мир.

Афинский оратор Исократ в начале IV века до н.э., описывая положение дел в одном из полисов Пелопонесса, говорил, что граждане в нем «относятся друг к другу с таким недоверием, с такой враждебностью, что сограждан боятся более, чем врагов. Вместо бывшего /.../ единодушия и взаимной

имущественной поддержки они дошли до такого распада связей между собой, что люди состоятельные охотнее бросили бы свое имущество в море, чем оказали бы помощь нуждающимся, а бедные меньше бы обрадовались находке клада, чем возможности силой овладеть имуществом богатых. Прекратив жертвоприношения на алтарях, люди, точно жертвенных животных, закладывают друг друга».

Неудивительно, что в поисках выхода из этого кризиса одни мыслители (подобно Платону) мечтали реставрировать полис, придав ему более жесткие формы и полностью подчинив личность государству, а другие, такие как Исократ, видели выход в объединении эллинов внешней силой и вынесении их внутренних противоречий «вовне» путем организации войны против старого врага — Персии. Эта концепция получила название *панэллинизма* и на практике была осуществлена Македонией, победившей, а затем покорившей эллинские полисы (впрочем, еще не уничтожая их автономии полностью) и организовавшей поход на Восток.

Если расцвет Эллады начался с отражения нашествия на нее персов — в этой оборонительной войне европейский Запад победил азиатский Восток, — то закончился этот расцвет сто пятьдесят лет спустя новым столкновением с Персией. На этот раз эллинский Запад, ведомый «варваром» — македонским царем Александром (правда, воспитанником Аристотеля), двинулся на азиатский Восток. Гегель писал о восточном походе Александра Македонского: «Если в этой борьбе Запад отомстил Востоку за то зло, которое он причинил Греции, то он же и отплатил ему добром за те начатки культуры, которые были занесены оттуда, распространив на Востоке созревшую и высокоразвитую культуру и эллинизировав оккупированную им Азию».

Результатом завоеваний Александра стала сначала великая империя, а потом образовавшиеся на ее обломках монархии полководцев великого македонского воителя — Селевкидов, Птолемеев и других. Поскольку для этой эпохи (конец IV в. до н.э. — середина I в. до н.э.) характерен синтез эллинской и восточной культур, она получила название эпохи *эллинизма*.

На смену греческим полисам приходят огромные монархии, на смену свободным гражданам, не мыслящим себя вне родного полиса, — подданные огромных держав, затерянные во вдруг резко раздвинувшемся мире — *ойкумене* (так называлась вся цивилизованная, заселенная людьми часть суши, известная грекам). Цена за падение стен, разрушение предрассудков и расширение горизонтов была непомерно высокой: одиночество и незащищенность людей. Эти люди эпохи эллинизма ощущают одновременно и свою потерянность, незащищенность, придавленность огромным бюрократическим аппаратом, уязвимость и бесприютность в этом огромном, сотрясаемом войнами мире, ставшем для них не слишком гостеприимным домом. Характерные черты сознания людей эллинистической эпохи — *аполитичность* («Проживи незаметно!» — этот девиз философа Эпикура пришел на место былой гражданской активности как выражение трезвой житейской мудрости) и *космополитизм*.

Космополитом, то есть «гражданином мира» первым назвал себя философ Диоген Синопский, выразив этим словом, что весь мир — его родина и что он не связан границами ни родного полиса, ни даже эллинской цивилизации.

По словам Н.И. Кареева, «политическая форма эллинистических царств есть в сущности восточная деспотия». Однако в этих царствах возрастали семена античной культуры; с Афинами — традиционно остающимися центром философии — соперничал новый город, возникший на месте встречи Запада и Востока, основанный Александром и носящий его имя. В Александрии Египетской расцвела наука, была собрана величайшая библиотека древности.

Впрочем, на горизонте античного мира уже появилась новая сила, стремительно покорившая все Средиземноморье — Рим.

Эллины и римляне: преемственность и различие

В своей поэме «Энеида», призванной служить (и это символично!) продолжением поэм Гомера, сравнивая греков и римлян, римский поэт Вергилий писал:

Смогут другие создать изваянья живые из бронзы,
Или обличье мужей повторить во мраморе лучше.
Тяжбы лучше вести и движенья себя искусней
Вычислят иль назовут восходящие звезды — не спорю!
Римлянин! Ты научись народами править державно
В этом искусство твое — наложить условия мира,
Милость покорным являть и смирять войною надменных!

В этих словах очень ярко выражено различие между эллинами и римлянами. Рим дал миру великих полководцев, юристов, ораторов и администраторов (а в эпоху империи — и поэтов), но очень мало самобытных философов и великих художников. Философию и искусство так же, как и мифологию, римляне «скопировали» в их лучших образцах с эллинских оригиналов.

Чистая любознательность, поиск первопричин, столь присущие для эллинского духа (не забудем, что «теория» — это «созерцание» по-гречески), рассматривалась эллинами как высший вид практики, абсолютно чуждый практическим и суховатым жителям Лациума — области в Италии, где Ромул основал город, названный его именем. Грекам нравился сам процесс мышления, постижение чистой истины и выработка общего мирозерцания, поэтому они и заложили основы большинства наук, основали философию. Рим же, не случайно названный его жителями «вечным городом», осуществил идею всемирной державы. Если великие восточные деспотии — Ассирия, Персия и другие — чисто механически соединяли различные земли и народы, отчего эти образования были недолговечны, то Рим не только сумел завоевать полмира, но и связать завоеванные территории едиными законами и административными учреждениями.

Приведем высказывание Н.И. Кареева: «Грек, так сказать, олицетворяет собой теоретический ум, римлянин — практическую волю. Греция выработала искусство и философию, в которых римляне всегда были учениками старших своих братьев и никогда не могли достигнуть той высоты, на

которой стояли последние /.../. Зато в области права римляне превзошли своих учителей по части искусства и философии /.../, искусство сумели они направить на служение утилитарным целям и особенно развили у себя архитектуру, а из учений греческой философии преимущественно привились у римлян те ее направления, которые имеют практическое значение, т.е. различные моральные системы /.../. Одним словом, грек и римлянин — антитеза идеализма и реализма, стремления к истине и красоте и стремления к пользе и пригодности, теоретической мысли и практической деятельности, вдохновения и рассудочности, поэзии и прозы, религии как мирозерцания и религии как государственного установления».

Эллада утверждала свое господство через превосходство своей культуры, а Рим — посредством меча, при помощи силы своих легионов и практичности своих законов. Рим покорила Элладу политически, Эллада покорила Рим в культурном отношении. Рабы-греки, ставшие воспитателями и поэтами, пользовались в Риме большой популярностью. Римские юноши ехали в Афины учиться у философов, а император Нерон, самонадеянно мнивший себя поэтом, жадно искал признания своих заслуг именно в Греции. Как писал Н.И. Кареев, «по отношению к другим народам грек был наставник и просветитель, римлянин — господин и организатор. /.../ Вот почему так неодинаково и само наследство, оставленное нам обоими классическими народами; в искусстве, в поэзии, в науке, в философии новые народы — ученики греков /.../. Наоборот, в политике, в науке права новые народы — ученики римлян».

VIRTUS ROMANUS (Римская добродетель)

Многое в политическом устройстве Рима напоминает Спарту. Та же суровая военизированность всей жизни, то же преобладание аристократии (*патрицев* с их оружием — *сена-том*), такая же аграрная основа хозяйства, такой же дух самоотверженного служения отчизне — прежде всего на войне, даже та же беспримерная по выразительности и весомости

лаконичность речи. Можно уподобить римский сенат — спартанской герусии, двух римских *консулов* — двум спартанским царям, а коллегию *цензоров*, надзирающих за нравами, — спартанским эфорам. Однако, если Спарта всерьез никогда не стремилась к общеэллинскому, а тем паче к мировому владычеству, довольствуясь усмирением собственных илотов, гегемонией над Пелопонесским союзом и поддержкой дружественных ей аристократических режимов в других полисах, то Рим последовательно и упорно, век за веком шел к мировому господству, которое, будучи наконец достигнуто, не могло не преобразить его внутреннего устройства, разрушив полисные устои. Фактор внешней опасности сплавивал римлян на протяжении нескольких веков. Когда же эта опасность уменьшилась и сменилась мировым господством, полисные порядки рухнули.

Дух римского государства, римской цивилизации был замечательно выражен в следующих строках Гегеля: «Целью, которая преследуется с бессмысленной и бессердечной жестокостью, является только господство /.../. Рим с самого начала был чем-то искусственным, насильственным, не первоначальным. Государство, которое только что образовалось и основано на насилии, должно быть поддерживаемо насилием. Из такого происхождения вырастает не нравственная связь, достойная свободных людей, а вынужденная субординация /.../. За ту суровость, которая проявлялась к римлянину в государстве, он вознаграждался той суровостью, которую он проявлял по отношению к своей семье: с одной стороны, он был рабом, с другой — деспотом. Это составляет римское величие, отличительной особенностью которого являлась суровая непреклонность в единстве индивидуумов с государством, с законом государства и с повелениями государства». Гегель также отмечал характерную для римлян «крайнюю прозаичность духа /.../, лишенную греческой реальности и красоты», и подчеркивал, что «римская религия является совершенно прозаичной религией ограниченности, целесообразности, полезности».

Суровый и дисциплинированный воин, деспотичный *pater familias* (отец семейства), расчетливый верующий, вступающий

со своими богами в своего рода формальную взаимовыгодную сделку (*я даю, чтобы ты дал* — таков принцип римской религии), педантичный, умеренный и аккуратный хозяин, прекрасный администратор, практичный и деловитый, — таков римский идеал человека, получивший название *virtus romanus* (римская добродетель).

Воля к власти — вот истинный двигатель римской цивилизации. Если эллины создавали поэтические мифы о богах, то в Риме подобное место занимала своеобразная «гражданская мифология», в центре которой герои, все отдающие во славу Рима: отважный и суровый Гораций, победивший в поединке врагов Рима Куриациев и убивший свою сестру за проявленную к ним жалость, бесстрашный Муций Сцевола, сжегший в огне свою руку, чтобы устроить противников Рима, осадивших город. Сначала идея служения римской республике, а затем идея мирового господства двигала римскими легионами, покорявшими мир, и римскими политиками, регламентировавшими всю жизнь сограждан. По словам историка Плутарха, «римляне не думали, чтобы каждому надлежало предоставлять на волю жениться, иметь детей, избирать род жизни, давать праздники, наконец, вообще следовать своим желаниям и вкусам без предварительного разрешения и надзора».

Как это далеко от эллинского духа терпимости и поощрения самобытности личности, бескорыстного искания истины и чистого творчества!

Захватывая чужие земли, римляне вместе с добычей материальной вывозили также и добычу духовную — чужих богов (чтобы те служили им), чужую культуру (эллинскую). Но на римской почве приживалось лишь то, что было ей близко. Чужие боги, чужая ученость, как и всякая легко доставшаяся добыча, воспринимались римлянами поверхностно и неглубоко. Гегель писал: «Вводимые культы богов и большая часть римских храмов возникли под давлением нужды, по обету и как выражение обязательной, а не бескорыстной благодарности. Наоборот, греки строили свои прекрасные храмы и статуи и вводили культы из любви к красоте и к божественности

как таковым /.../. У римских поэтов /.../ боги выводятся как порождение холодного рассудка и из подражания».

Если любимым зрелищем греков были Олимпийские игры, театральные представления и состязания поэтов и ораторов, то для римлян таковым стали гладиаторские бои, травля зверей и людей. В своих играх римляне (в отличие от греков) предпочитали быть зрителями, а не участниками.

По словам Гегеля, «вместо изображения человеческих душевных страданий, вызываемых противоречиями жизни и находящих разрешение в судьбе, римляне устраивали жестокую действительность телесных страданий, и потоки крови, предсмертные хрипения и последние вздохи умирающих были те зрелища, которыми они интересовались».

Искусство, религия, даже философия в Риме были лишь инструментами воли к власти (привлечь чужих богов на свою сторону подачками, увековечить в архитектуре мощь Рима, выстроить могучие укрепления и необходимые дороги — в этом пафос римского творчества).

В общем, по словам Гегеля, «римский принцип целиком основывался на господстве и военной власти; он не заключал в себе никакого духовного центра для целей творчества и духовного наслаждения. /.../ Таким образом, римский принцип оказался холодной абстракцией владычества и насилия, откровенным эгоизмом воли, которая направлена против других, которая не стремится к осуществлению нравственных задач».

Если жизнь эллинского полиса характеризовалась множеством незримых нитей, связывающих людей и порождающих неформальный, конкретный характер права и внутреннее единство полисной жизни, то для римской жизни и мышления, напротив, характерны формализм, внешняя регламентация и субординация, рассудочная универсальность и стремление к систематизации всей жизни на основе нескольких абстрактных принципов.

Завершая описание «виртус романус», приведем высказывание историка культуры Ф.Ф. Зелинского: «Мы римлянину

должны приписать душу *юридическую* /.../ Римский идеал — *vir bonus*, то есть человек, во всех отношениях своей жизни, начиная с богов, продолжая отечеством, семьей, клиентами, челядью, видящий себя окруженным целой сетью правовых постановлений и прилагающий все усилия к тому, чтобы в ней не запутаться; это — идеал строгой корректности, за соблюдение которого человек награждается общественным уважением, доброй славой при жизни и после смерти. Боги, конечно, властны над жизнью человека, но лишь постольку, поскольку и они поставлены к нему в юридическое отношение. Строго соблюдая установленные молитвы и жертвоприношения как договор наследственный, а также блюдя верность клятве и обету как договору личному, человек обеспечивает себе их благоволение /.../. Понятно, что такая юридическая основа нравственности легко ведет к формализму — и исполнению внешней буквы предполагаемой справедливости независимо от ее внутреннего содержания и духа».

РАХ ROMANA (РИМСКИЙ МИР) ОТ РЕСПУБЛИКИ К ИМПЕРИИ

Вся тысячелетняя история Рима — это история непрерывных войн, ведущихся на пределе сил. Рим воевал с этрусками, галлами, самнитами, Карфагеном, Македонией, Сирией, Понтийским царством, Арменией, Парфией, германцами, Нумидией, даками, гуннами... И это только основные, великие, смертельно опасные противники Рима. А сколько было войн локальных! Неудивительно, что все устройство римского государства, весь быт римлян и их учреждения были подчинены нуждам войны, организованы по принципу военного лагеря.

Задумываясь о причинах устойчивости и эффективности Римского государства, греческий историк Полибий видел их в смешанной природе политических учреждений. И в самом деле, хотя в целом римскую республику IV—I веков до н.э. можно назвать скорее аристократическим государством, но

в ней с аристократическими учреждениями сочетались также элементы монархии (в лице консулов) и демократии (народное собрание).

Они возникли в ходе внутренних смут — сначала между древними царями Рима и аристократией (что привело к падению царской власти в 510 г. до н.э.), затем между патрициями (аристократами) и плебеями (пришельцами из других земель), затем между «оптиматами» и «популярами» (аристократической и демократической группировками) и, наконец, между римлянами и их италийскими союзниками, требовавшими предоставления им права римского гражданства.

Рассмотрим систему учреждений республиканского Рима, возникшую в ходе этой четырехвековой борьбы. (Слово «*res publica*» значит по-латыни «общее дело» и примерно соответствует греческой гражданской общине.)

Роль народного собрания в Риме была не слишком велика и непрерывно уменьшалась — оно созывалось нерегулярно, голосовало по сословиям и не имело свободы инициативы в выдвижении законопроектов. Когда же после Союзнической войны в 89 году до н.э. вся Италия получила римские гражданские права, народное собрание и вовсе сошло на нет: сотни тысяч людей не могли собраться в одном месте и что-то решить. Формально оно было отменено в начале I века н.э.

Из выборных магистратов наибольшей властью пользовались два *консула*, избиравшихся сроком на один год (один из них был патрицием, другой плебеем) и осуществлявших управление военными и административными делами.

Ключевым и наиболее могущественным учреждением римского государства был Сенат — сперва лишь совещательный орган при царях и консулах, а затем — фактический правитель государства, повелевающий магистратами и манипулирующий народным собранием, как орудием своей воли. 500 или 600 сенаторов представляли знатнейшие фамилии патрициев — потомков тех аристократов, которые некогда вместе с Ромулом основали город на семи холмах. Вся история римской республики — от Брута Древнего, свергнувшего в 510 году

до н.э. царскую власть, до Марка Юния Брута, организовавшего в 44 году до н.э. убийство нового кандидата в единоличные повелители — Гая Юлия Цезаря, — это прежде всего история усиления и могущества сенаторской патрицианской республики. Богатых патрициев окружали толпы прихлебателей — *клиентов*, подкармливаемых щедрыми патронами. По словам Ф.Ф. Зелинского, «расширение клиентелы было для римлянина таким же предметом честолюбия, как для грека — победа в агоне».

Важными должностными лицами римского государства были народные *трибуны* — представители интересов плебеев (они имели личную неприкосновенность и право *veto* (запрета) на любые законы), *цензоры* — надзиратели за нравами и соблюдением законов, *преторы* — судьи, *понтифики* — жрецы. В экстренных, наиболее опасных ситуациях — а они возникали нередко — сенат учреждал должность *диктатора* и передавал назначаемому на этот пост лицу практически неограниченные полномочия — но на очень непродолжительный срок.

Говоря о социальных основаниях Рима, необходимо отметить, что, как и в полисах Эллады, верховным собственником земли считалось римское государство. Каждый гражданин Рима владел земельным наделом из «агер публикус» (общественного поля). Именно борьба плебеев за политические права и земельные наделы на протяжении нескольких веков являлась важнейшим «нервом» политической жизни Рима. В ходе этой борьбы плебеи и бедняки добились политического равноправия (именно тогда возник институт народных трибунов) и доступа к ключевым должностям в государстве. Однако земельные ресурсы Италии не были безграничны. Рим очень рано встал на путь ограбления вновь захваченных территорий и хлебных раздач своим неимущим гражданам. В «вечный город» стекались тысячи неимущих бедняков — *пролетариев* в надежде на обретение «хлеба и зрелищ».

А получение римского гражданства стало вожаделенной целью для итальянских союзников Рима, вынужденных отдавать Риму свои военные отряды, но политически

и экономически неполноправных. После долгой борьбы они добились этих прав. По словам Ф.Ф. Зелинского, «это была очень своеобразная война. Обыкновенно люди воюют, чтобы отстоять свою национально самобытность, италийцы, напротив, воевали для того, чтобы растворить свою национальность в римско-латинской. Они достигли цели: в 89 году до Р.Х. вся Италия до Аппенин получила римское гражданство. Так состоялась *романизация Италии*. Рим достиг ее именно тем, что не навязывал своей национальности побежденным, а, напротив, заставлял видеть в ней завидную награду, которую надлежало взять заслугами или в бою». В итоге, пишет Зелинский, «зародилось опасное убеждение, что *римский гражданин как таковой имеет право получать свою долю прибыли с завоеванного мира*».

А все это вместе взятое: огромная держава, раскинувшаяся от Геркулесовых столбов до Евфрата и от Британии и Рейна до Палестины, появление огромных земельных владений — *латифундий*, экономика, основанная не на земледелии, и не торговле и ремесле (как в Афинах), а на завоевательной политике и грабеже побежденных, распространение римских прав на тысячи италийцев, паразитизм пролетариев (продававших свои голоса на выборах соискателям выгодных должностей, в свою очередь, возмещавшим грабежом провинций затраты на подкуп римской черни) неизбежно вели к крушению полисных основ римского государства и к военной диктатуре. Полис — гражданская община, основанная на прямой демократии, небольшой территории, экономическом и политическом равноправии, — не мог стать громадной империей, не перестав быть полисом и республикой. Он и перестал им быть — хотя его агония растянулась более чем на столетие.

На смену римской *civitas* (то же, что греческий полис) шел *Rex Romana* — «римский мир» — огромная держава, основанная на бесконечных войнах, ограблении завоеванных земель, рабском труде в латифундиях и возрастающей роли удачливых полководцев, бросающих вызов самому сенату.

Присоединенные к Риму территории получили название *провинций*. Это были Сицилия, Сардиния, Корсика, Галлия,

Иллирия, Македония, Африка, Киликия, Сирия и другие. Если греческие полисы вывозили в другие страны изделия ремесел и несли свою культуру, то отношения Рима с провинциями были «игрой в одни ворота»: из Египта и Сицилии в Рим поступал дешевый хлеб (на раздачу плебеям), с Востока — предметы роскоши, а сам Рим вывозил в завоеванные им земли лишь правителей и воинов. В провинциях управляли римские наместники и стояли римские легионы.

Однако в «римском мире» власть завоевателей все же держалась не на одном только грубом насилии. Детищем римской цивилизации, с ее абстрактным универсализмом и рассудочно-педантичной систематичностью, явилось право, которое и по сей день в своих главных чертах лежит в основе мировых правовых систем. По словам Гегеля, отделив написанное право от ненаписанной морали и обычаев, «римляне произвели это великое разграничение и придумали правовой принцип, являющийся внешним, т.е. не зависящим от настроения и чувства». Характерные черты римского права — его универсализм и систематичность, подробная детализация (в частности, деление на частное и публичное право и т.д.). Первые римские законы — «Двенадцать таблиц» были записаны еще в 451–449 гг. до н.э. Записью и толкованием правовых норм занимались *преторы*. Один из них — консул П. Муций Сцевола, живший во II веке до н.э., произнес знаменитое и весьма показательное изречение: «Пусть мир погибнет, но закон должен торжествовать!»

Конечно, неподкупность римских судей, как и справедливость римских администраторов, так же не выдержала испытания роскошью и всемогуществом, как за три века до того — и в совсем иных масштабах — это случилось со спартанцами. По замечанию Гегеля, «из Азии роскошь и распутный образ жизни проникли в Рим /.../. Так как римское государство добывало средства путем грабежа, то и раздоры в нем возникали из-за распределения добычи.» Плебеи и пролетарии требовали «хлеба и зрелищ», бедняки желали получить землю, жители провинций мечтали о получении римского гражданства, подобно италийцам, группировки политиков, опирающихся на

легко управляемую народную массу и верные легионы, столкнулись в схватке за власть. Последний час римской республики пробил. Последние защитники республики — Цицерон, Брут, Кассий, Катон Младший — защищали безнадежное дело, поскольку все ее основы уже насквозь прогнили и для всех, кроме кучки сенаторов, слова о долге перед родиной и о гражданской свободе были лишь пустым звуком, лишенным всякого смысла. В зареве переворотов, гражданских войн и рабских восстаний наступала эпоха Империи.

«РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ ВРЕМЕНИ УПАДКА...»

Праздные пролетарии, жаждущие только «хлеба и зрелищ», — вместо активных граждан; коррумпированные, нагло берущие взятки от всех без разбора преторы, трибуны и консулы — вместо бескорыстных слуг отечества; профессионализирующаяся армия — вместо народного ополчения; растущая бюрократия, покорная своему повелителю, — вместо неуправляемого народного собрания; огромные латифундии, обрабатываемые рабами, захваченными на войне, — вместо мелких участков, на которых трудятся свободные и равные земледельцы, — таково социальное основание, на котором, начиная с конца I века до н.э., в Риме утверждалась Империя.

Уже в I веке до н.э. была отменена всеобщая воинская повинность и создана профессиональная добровольческая армия. Поскольку римлян и италийцев не хватало для легионов, начинается стремительная «варваризация» армии, рост наемничества. Тем самым армия из орудия республики, гражданской общины превращается в опору императорского трона и в орудие борьбы за власть. Теперь судьба Рима решалась уже не на форуме, где некогда бушевали народные собрания, а на полях сражений. Императоры, сломив упорное сопротивление сената и до поры сохраняя республиканский фасад, непрерывно шли ко все более всеобъемлющей власти, логическим итогом которой было обожествление самого императора (как это было принято на Востоке).

Параллельно с внутренним распадом римской республики, замененной внешним единством римского права и римского оружия, шел нравственный распад римских устоев. Говоря об эпохе Римской империи, Гегель подчеркивал: «Подобно тому как при гниении физического тела каждая точка его начинает жить своею отдельною жизнью, но это лишь жалкая жизнь червей, так и здесь государственный организм распался на атомы частных лиц /.../. Итак, не существовало сознательного отношения людей к отечеству и нравственному единству, но им оставалось только покориться судьбе и дойти до полного индифферентизма, который они и проявляли или в свободе мышления, или в непосредственном чувственном наслаждении. Таким образом, человек или удалялся от жизни, или всецело предавался чувственной жизни».

В эту эпоху получили широкое распространение философские учения *эпикурейцев* (понимаемые как проповедь безудержного разгула и разврата в духе девиза «Одним днем живем!») и *стоиков*, предлагавших мужественно покориться судьбе, принять неизбежное и следовать долгу. Одновременно усиливаются религиозные искания — поиск счастья и справедливости *там*, раз его нет *здесь*. В Рим потоком хлынули ввезенные с Востока культы: Митры, Изида и т.д.

Парадоксальным образом рост императорского деспотизма и произвола сочетался со все более совершенной разработкой римского права — «и это состояние права, — отмечает Гегель, — есть совершенное бесправие».

Чем больше империя утрачивала внутреннее единство — единство живых людей и союзов, тем совершеннее выглядел фасад внешнего правового единства, регламентирующего все аспекты жизни и с неизбежностью идущего к полному уравниванию в правах всех подданных империи. Что и было осуществлено: в 212 году эдиктом (указом) императора Каракаллы все жители империи получали римское гражданство. Однако, к этому времени и связанные с гражданством привилегии, и само высокое понятие «гражданин» утратили всякий смысл и полностью обесценились. Во всех сферах жизни

восторжествовало рабство: в экономике именно рабский труд стал основой земледелия, в политике жители империи теперь рассматривались как рабы «доминуса» (господина) — божественного Императора. Впрочем, в эту эпоху под влиянием человеколюбивой проповеди христианства и стоицизма, а еще более из-за прекращения завоеваний, приносящих множество пленных, положение рабов несколько улучшилось и их даже стали считать отчасти людьми.

Единой космополитической империи, переплавлявшей в своем «котле» множество лиц и народов, органично соответствовала новая единая и универсальная религия, провозгласившая равенство всех людей и братство народов. «Нет эллина, нет иудея», — возвестило христианство, возникшее в сумеречную пору античного мира. Мировая религия дополняла универсальность римского права и мировой характер империи. В христианстве человек вырван из социального контекста и рассматривается не как член корпорации — полиса, общины или народа, но как неповторимая, бесценная, ответственная за свои действия личность, непосредственно связанная с Богом (ибо «Царство Божие внутри вас»). По замечанию исследовательницы христианства И.С. Свенцицкой, «в раннем христианстве проявилась психология человека, лишенного всех общественных связей и гарантий». Впрочем, христиане очень скоро противопоставили и античному полису, и империи как форме организации христианскую *церковь* — общину верующих, изначально основанную на принципах братства, равенства, духовного единения и любви и не признающую иерархии, собственности и социальных различий. Впоследствии империя приняла христианство в качестве официальной религии, при этом, разумеется, наложив на церковь свою официальную, казенную, иерархически-бюрократическую печать (в начале IV века н.э.). Однако церкви было суждено не только похоронить, но и пережить Рим и стать создательницей новой — средневековой европейской цивилизации.

Верная своему принципу «разделяй и властвуй», римская империя раздавала различным территориям и провинциям

различные привилегии и права (впрочем, процесс унификации был неизбежен) и ликвидировала местное самоуправление, подменяя живые неформальные связи внешней насильственной регламентацией. Н.И. Кареев писал: «Подданные Рима как бы лишались всего, жили без обязательных учреждений, без законов, /.../ и только власть римского наместника поддерживала между ними порядок». Уравнивая всех своих подданных в правах, Рим фактически уравнивал их в бесправии перед лицом императора (да и могущество этого последнего хотя и прикрывалось призраком божественного происхождения, однако всецело зависело от настроения *преторианцев*, то есть императорской гвардии). Это были явные признаки упадка и разложения.

Однако внешне все выглядело пышно, чинно и пристойно: римские легионы стояли на границах (правда, большинство среди них теперь составляли те же варвары, против которых они вроде бы были призваны бороться), мостились дороги и сооружались водопроводы, которым суждено было просуществовать века, поэты восхваляли историческую миссию «вечного города», навсегда объединившего народы под своим державным скипетром.

Римская империя времени упадка
 Сохраняла видимость твердого порядка.
 Цезарь был на месте, соратники рядом,
 Жизнь была прекрасна, судя по докладам.
Булат Окуджава

Но это только, если судить «по докладам». Ничто не вечно — даже «вечный город»...

П.А. Кропоткин писал: «Древняя Римская империя была государством в полном смысле слова. До сих пор она остается идеалом всех законников. Ее органы, как сеть, покрывали ее обширные владения. Все сосредотачивалось в Риме: экономическая жизнь, военное управление, юридические отношения, богатства, образованность и даже религия. Из Рима шли

законы, судьи, легионы для защиты территории, губернаторы для управления провинциями, боги /.../. Единый закон, установленный Римом, управлял империей; и эта империя была не союзом граждан, а сборищем *подданных*. /.../ И, несмотря на это внутреннее разложение, с одной стороны, и вторжения варваров извне — с другой, т.е. смерть местной жизни, потерявшей способность противостоять нападению извне, а также испорченность в самом народе, распространяющаяся от центра, господство богатых, завладевших землями, и бедность тех, кто обрабатывал землю своими руками, привели к распадению империи, на развалинах которой зародилась новая цивилизация — наша цивилизация.»

В эту эпоху происходит упадок городов и обособление крупных земельных магнатов, стремящихся превратить свои латифундии в своеобразные минигосударства.

Внутренний кризис: исчерпанность и дряхлость Римской Империи, политический, экономический и духовный упадок — дополнялся Великим Переселением Народов, обрушившихся на Рим извне. Если до этого Рим наступал на варваров, черпал у них богатства и рабов, то теперь, начиная с III века н.э., инициатива прочно перешла к ним. В 476 году пала Западная Римская империя. Восточная (Византийская) империя сумела продержаться еще тысячу лет (до 1453 года).

«Мы, оглядываясь, видим лишь руины».

Взгляд, конечно, очень варварский, но верный.

Иосиф Бродский

Наступали новые времена, когда полузабытая античность осталась то ли недостижимой вершиной на извечном пути людей к гармонии и совершенству, то ли пригрезившейся чудной сказкой.

Сократ

Эллинскую философию обычно делят на ту, что до Сократа, и ту, что после него. Сократ (469-399 гг. до н.э.) — ключевая фигура в античной и мировой философии. Говорить о нем нелегко. Не потому, что сведений мало; сведений много, однако всегда что-то самое главное ускользает. Всю жизнь иронизировавший, Сократ на вопрос, заданный ему перед кончиной его другом Критоном: «Как же нам тебя похоронить, Сократ?», ответил: «Как вам будет угодно. Если, конечно, вы сумеете меня поймать». «Поймать и похоронить» Сократа никому не удастся, несмотря на все усилия, вот уже двадцать четыре столетия. Удивительный, загадочный и многоликий это был человек.

Философ-сатир

Сократ изумлял своих современников, прежде всего, полным несоответствием стереотипному образу философа. Греческий идеал «калокагатии» (совершенства) предполагал то, что в философе все должно быть прекрасно: и величественный физический облик, и аристократическое происхождение, и здоровье, и богатство и, конечно, душа. Сократ же во многом противоречил этому представлению. Он был и происхождения

самого незнатного, и богатства вовсе не имел, и внешностью был не то, что некрасив, а прямо-таки безобразен. Родители его были и не цари (как у Гераклита), и не боги (как у Пифагора), и даже не из царского рода (как у Платона), а совсем простые люди: афинский каменотес Софроникс и повивальная бабка Фенарета. Сам Сократ поначалу занимался отцовским ремеслом, но потом забросил его и целыми днями ходил по городу босиком и в бедной одежде, беседуя с встречными. Понятно, что денег у него не было. Наконец, внешность Сократа часто сравнивали с мифическими сатирами: низкий рост, огромный лоб, лысина, приплюснутый нос картошкой. Рассказывают, что, когда физиономист Зопир увидел Сократа, он по внешнему виду определил, что душа его наполнена порочными страстями. Близко знавшие Сократа люди начали хохотать, услышав такое, однако сам Сократ серьезно заметил, что Зопир прав: просто страсти эти он сумел переплавить в горниле своей души. И подобно тому, как физическая слепота Гомера лишь подчеркивала его духовную зрячесть, телесное безобразие Сократа по контрасту оттеняло величие и красоту его души.

В отличие от предыдущих философов, Сократ вовсе не производил впечатления «божественного» мужа, пророка и небожителя, ушедшего от мира и замкнувшегося в узком кругу своих последователей, которым он передавал бы тайное и священное знание. Сократ был открыт и держался просто, с охотой общаясь со всяким. Не очень походил Сократ и на новоявленных торговцев мудростью — софистов. Хотя, подобно им, он бродил по Афинам и вел беседы, однако не брал ни с кого денег за обучение и искренне уверял всех, что никого ничему не учит и учеников не имеет. Впрочем, у тех людей, которые следовали за Сократом и больше всего на свете ценили беседы с ним, было на сей счет иное мнение: они-то считали Сократа своим духовным наставником. Однако нет оснований сомневаться и в искренности Сократа. Просто уж больно необычно и своеобразно «учил» он своих сограждан.

Сократ ничего не писал. А откуда же, в таком случае, мы знаем что-то о личности и взглядах Сократа? Прежде всего,

благодаря сочинениям его учеников — Платона и Ксенофонта. А поскольку эти два человека были очень непохожи друг на друга, то и «Сократы», которых они представляют в своих произведениях, не совсем одинаковы. Платон — величайший философ Эллады, писавший свои сочинения в форме диалогов, в которых действует его учитель. И в уста Сократа Платон нередко вкладывает свои мысли. Излагая речи учителя, он нередко придает им более заверченный, систематический вид, чем, вероятно, было на самом деле. Ксенофонт же — не философ, а историк, писатель, полководец, политический деятель, человек довольно приземленный. И Сократ у него предстает чересчур нравоучительным, дающим практические жизненные советы.

Наряду с произведениями Платона и Ксенофонта важным источником сведений о Сократе является комедия Аристофана «Облака». В ней Сократ, как и подобает комедийному герою, представлен явно гротескно, в качестве предводителя софистов, безбожника и натурфилософа (софистом и безбожником он никогда не был, а натурфилософией занимался лишь в юности). Но «Облака» в концентрированном виде передают представление о Сократе афинского обывателя, не искушенного в философии, и объясняют нам, почему через четверть века после их постановки афиняне предали Сократа суду, на котором обвинения, звучащие в комедии, повторились вновь, уже всерьез. Сравнивая данные этих авторов (а также Аристотеля, Плутарха, Цицерона, Диогена Лаэртского) и сводя их на «очной ставке», мы можем довольно полно представить себе облик и жизнь Сократа.

Что поражает в его личности, так это сплав совершенно не сочетаемых качеств. Невозмутимость и вдохновение, ирония и пафос, вера и скепсис — таковы контрасты, характеризующие Сократа и во многом объясняющие обаяние и многоликую загадочность его философии. Прибавьте к этому физическую выносливость, силу и способность легко переносить холод, военные походы и всяческие лишения, умение пить не пьянея и довольствоваться самым малым. Однажды, проходя по

шумному рынку и глядя с удивлением на множество выставленных напоказ товаров, Сократ заметил: «Сколько существует вещей, без которых я могу обойтись!» Дополните это аттической светскостью, тонким остроумием, умением виртуозно вести беседу — и вы сможете отчасти представить себе Сократа.

В общественной жизни Афин Сократ не принимал активного участия, хотя всегда честно исполнял свой гражданский долг. Жить ему пришлось в эпоху, насыщенную потрясениями, войнами и переворотами. «Золотой век» Перикла сменился роковой Пелопонесской войной. Афины терпели в ней поражения. Власть в городе переходила из рук в руки: то у власти оказывались радикальные демократы, то демократы умеренные, то олигархи, то аристократы. Сократ во всех ситуациях проявлял свою принципиальность, на авансцену общественной жизни не стремился, но не отступал ни перед угрозой со стороны тиранов, ни перед могущественным мнением толпы. Он несколько раз участвовал в военных походах, где прославился как выносливый, стойкий и мужественный воин. В мирной жизни Сократ критиковал все существующие режимы. Демократию он критиковал за некомпетентность управления. Ему казалось нелепым выбирать должностных лиц полиса по жребию. Однажды он предложил афинянам назначить на народном собрании ослов конями, а когда те удивились, как такое возможно, пояснил: вы же выбираете идиотов стратегами. Не менее резко критиковал он и тиранию — за произвол и беззаконие.

Однажды у власти в Афинах была радикальная демократическая партия. Она хотела расправиться с аристократами и нашла для этого удобный повод, обвинив аристократов-стратегов в том, что те, разбив в морском сражении спартанцев, не сумели, как требовал обычай, похоронить своих сограждан, павших в битве. Подобное обвинение было явно несправедливо. Ведь стратеги все же выиграли сражение, а похоронить погибших помешала буря. Однако толпа афинян требовала крови стратегов. Сократ, которому в тот день как раз выпал черед председательствовать в народном суде, воспротивился

беззаконию и, пойдя один против всех, не дал принять позорное решение (оно было принято на следующий день, когда председателем стал другой человек).

В другой раз, когда у власти в Афинах оказалась тирания Тридцати олигархов, Сократ, рискуя жизнью, отказался исполнять несправедливый приказ тиранов. Несомненно, он поплатился бы жизнью за свою принципиальность, но тирания Тридцати, по счастью, пала. Эти немногие случаи, когда Сократ оказывался в центре общественных баталий, показывают его твердым, справедливым и отважным человеком. Однако, не стремясь лезть в политику, Сократ считал своим главным гражданским служением родному полису подвижническую философскую деятельность.

Что же до частной жизни Сократа, то мы знаем имя его жены Ксантиппы. Имя это стало в эллинской культуре нарицательным, обозначая сварливую и вздорную женщину. Недовольная тем, что муж забросил семью, трех сыновей, хозяйство и ремесло ради непрерывных занятий философией, Ксантиппа, если верить античным авторам, нередко набрасывалась на него с кулаками. Но Сократ невозмутимо переносил упреки и побои. Благодаря Ксантиппе он учился спокойно, по-философски относиться к людям: если уж она не выводит его из душевного равновесия, то никто ему больше не страшен. «Женись или не женись — в любом случае пожалеешь!» — полагал он. Однажды, например, Сократ с женой и друзьями шел по площади Афин, и Ксантиппа, как не раз бывало, набросилась на него с укорами и пинками. Друзья начали подзуживать Сократа ответить ей той же монетой. Но философ в этой непростой ситуации сохраняя спокойствие иронично заметил: «Да, если я тоже начну драться, вы, друзья, разделитесь на две группы и будете нам кричать: “Так ее, Сократ! Так его, Ксантиппа!”». Сократ не доставил друзьям подобного удовольствия: разум у него всегда повелевал чувствами.

Рассказ о личности Сократа был бы неполон, если не упомянуть о загадочном «даймонии» — внутреннем голосе, который, по словам Сократа, время от времени подсказывал ему,

что ему не следует делать в важных случаях. Так, во время одного из военных походов Сократ днем в лагере глубоко задумался, услышав свой «голос», и застыл. Наступил вечер, потом ночь, а Сократ так и стоял и ушел лишь на рассвете. По поводу понимания природы этого «даймония» с древности и до наших дней мнения расходились: от божественного демона, данного Сократу свыше, до символа совести, нравственного достоинства человека и даже до психической аномалии. Немецкий философ Вильгельм Виндельбанд, например, считал «даймоний» Сократа проявлением мистической интуиции, уравнивающей рационализм его философии.

По-видимому, людям изначально дано глубокое, фундаментальное ощущение отличия своего от *чужого*, *подлинного* от *неподлинного*. Важно, что внутренний голос Сократа всегда указывал лишь на то, что ему *не* следует делать. Это напоминает знаменитый принцип недеяния в философии даосизма — не соучастие в суете, кажимости. Все лишнее отбрасывается, и человек, не обремененный ненужным, оказывается сверхактивным, подобно летящей стреле, пущенной из лука. Погружаясь в себя, человек интуитивно нащупывает свой путь, не играя в чужие «игры». Подобное ощущение знакомо многим. Но лишь у Сократа оно достигло такой степени ясности и определенности. Он осознавал некоторую основу в самом себе — при этом совершенно невыразимую и необъективируемую.

Философия Сократа — это сама его жизнь. Поэтому она неповторима, не записана в книги. Каждый его поступок и беседа — индивидуальны, но за ними прослеживается общий смысл совершенного. Сократ прожил свою философию абсолютно целостно и последовательно. Как скажет несколько веков спустя Августин Аврелий, «жизнь говорящего имеет большее значение, чем любая речь».

ПАРАДОКСЫ СОКРАТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Почему Сократ ничего не писал, а предпочитал устное философствование? И почему эта устная речь у него носила

характер не проповеди всезнающего самодовольного пророка, не характер софистической эквилибристики, а была диалогом, который обычно начинался не со слов: «Я научу тебя...», а со слов: «Научи меня» — тому, что прекрасно, справедливо, истинно? При чем просил об этом Сократ любого встречного: ремесленника и торговца, политика и софиста. Что это — издевательство или самоуничижение?

Обойти эти непростые вопросы нельзя, ибо у Сократа не было «учения», но был метод. И если мы хотим что-то понять в философии Сократа, нам надо разобраться в сократическом методе.

Современный философ Мераб Мамардашвили однажды сказал: «Философии нельзя научить, но можно научиться». Нечто подобное писал в одном из писем и ученик Сократа Платон: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает».

Подобно Будде или Христу, Сократ не писал потому, что он не сочинял, не записывал, а проживал свою философию. Он не поучал, не болтал, а всегда спрашивал и искал истину — необъятную и непременно личностную. Подобно даосам, он полагал, что тот, кто знает, не говорит, а кто говорит, не знает, низводя живой Дух к мертвой Букве. Одно из удивительнейших свойств Сократа — открытость миру, истине, людям, способность чувствовать тайну мироздания и ценность чужого мнения. Почти все люди имеют некую скорлупу стереотипов, «принципов» (чаще всего — некритически позаимствованных извне, намного реже — выстраданных самостоятельно), которые помогают нам ориентироваться в мире и помогают миру как-то судить о них самих. Но они же делают людей безнадежно закрытыми, зашоренными, самодовольными, выдающими часть за целое, — неспособными к философии. Сократ же открывался навстречу мудрости благодаря уникальному сочетанию в нем веры в истину, жажды Абсолюта с вечным сомнением, способностью искать и слушать. Вступая в беседу, он умел не знать

заранее всех ответов на вопросы — это-то и позволяло ему порой в беседе делать открытия. Он хорошо осознавал то, что истину невозможно получить в готовом виде из чужих рук. Ему надо породить самому, пережить, прочувствовать — только тогда она чего-то стоит. Сократ ничего не писал, так как невысоко ставил книги и противопоставлял их живой речи, уникальным мигам общения и мысли. Такую мысль нельзя «повторить», нельзя «иметь», но в ней можно «быть». Это та мысль, которая изнутри открывает и преображает человека.

«Книги мертвы, равнодушны, безличны. Если вы спросите их, они не ответят. Если вы нападете на них, они не постоят за себя. В них нет ничего сверх того, что там написано», — примерно так Сократ объяснял свой отказ от записи собственного учения. Он хорошо ощущал противоречие между живым творчеством и его результатом: всегда мертвым, словно рыба, выуженная из реки. Сократ боялся, что большая и обезличенная «объективная Истина» будет противоположна личной, выстраданной, трепетной и мгновенной человеческой истине. Ведь можно мыслить, а можно только «иметь мысль», обладать ею — как засушенным гербарием или грудой тусклого золота, сваленного в углу.

Сократ не записывал свои мысли и не поучал, а вопрошал других людей именно потому, что искренне полагал, что никого ничему не учит, не имеет учеников, а лишь учится сам. Будучи философом, он стремился пробиться к проблеме, вопросу, трудности, показав другим людям сложность и проблематичность того, что обычно кажется всем таким ясным и простым. Может ли кто-то учить другого, если (как был убежден Сократ) все люди — каждый по-своему — причастны к истине? Значит, все одновременно и ученики, и учителя друг друга, и ни один человек не может монополизировать истину. Единственный путь достичь ее — совместное коллективное мышление, то есть диалог. Поэтому диалог Сократа — вполне искренен и органичен, это не игра «краплеными картами» (как у софистов), когда результат заранее предопределен и победа в споре важнее нахождения истины.

Философ XX века Х.Г. Гадамер заметил, что в процессе сократического диалога происходит не просто «обмен информацией». Совершается нечто намного более важное: люди переживают метаморфозу и выходят из беседы другими, чем вступили в нее. Стремясь просветить себя и других в главных, жизненно значимых для человека вопросах, Сократ от любого предмета обыденной жизни переходит к главному — к понятию о добре, об истине. Начиная в совместной беседе с единичных ситуаций, частных случаев, конкретных наблюдений и обыденных представлений, Сократ стремился ухватить это невероятно сложное и трудноуловимое общее — и тут годился любой добросовестный и непредвзятый собеседник, готовый идти вместе с ним по нелегкому пути.

И главное препятствие, на которое сразу наталкивается сократический диалог, — это косность обыденных представлений, власть авторитетов и традиций, инерция заученного. А для Сократа философия была знанием не о мире, каким он «является» нам, но о таком мире, каким он должен быть, исследованием должного, истинного и прекрасного. Она была не многознанием (которое, по словам Гераклита, «уму не научает»), не пустым потоком ненужной информации, но утверждением и поиском не подавляющего человека, а объемлющего его Единого. Сократ осознал, что люди часто спорят о чем-то несущественном, выдавая видимую ими часть истины за целое. Философ же — доказывал Сократ — подобен толмачу: он должен всех выслушать, перевести смысл сказанного с их «языков» и понять, что говорят люди всегда об одном и том же и что за множеством противоречивых мнений скромно притаилась Истина — единственная, но многоликая. И Сократ умел слушать, умел ставить нужные вопросы, переводить с «языка» на «язык».

Важнейшей частью сократического философского метода была ирония. Сократ был добродушным, доброжелательным, но отнюдь не снисходительным к себе и к другим (ибо снисходительность таит в себе безразличие к самому важному в жизни). Под набором шаблонов и ходячих фраз в людях часто таится пустота, конформизм, нежелание задуматься,

бездумное почтение к прогнившей традиции. Все это Сократ выводил наружу при помощи иронии, вскрывая противоречия в ходячей и дешевой людской «мудрости». Ирония философа была направлена против шаблонного полуобразования, при котором заимствуют у других несколько умных фраз, не продумав мысль до конца. Ироничный Сократ не манипулировал людьми посредством лести, но открывал им горькую правду, пытаясь пробудить их мысль и совесть. Он сталкивал людей нос к носу с нелепыми выводами из того, что они привыкли считать своими «убеждениями». Он был уверен в том, что истина не влетает в уши в готовом виде. За нее нужно бороться, порой отказываясь от самых дорогих иллюзий и преодолевая устоявшиеся привычки. Своей иронией Сократ проверял на прочность наличные понятия, мнения, отделял зерна от плевел, выясняя, что не есть истина. Ведь путь к Знанию преграждает Мнение. «Я так считаю, мне так кажется», — обычно говорит человек в качестве последнего довода. А Сократ тут же вопрошал его: «Докажи, если ты так считаешь. Защищайся! И в самом ли деле *ты*, именно ты так считаешь, или же твое мнение — лишь плод мнения толпы?»

Впоследствии Платон, ученик Сократа, скажет: чтобы в человеке родился философ, в нем должен умереть самодовольный, не умеющий удивляться и сомневаться обыватель. Своей иронией, вопросами, вскрытием противоречий Сократ лишал людей покоя, морального и интеллектуального «алиби», показывал им никчемность и бессмысленность обывательской жизни, слепоту их веры (веры по привычке и лени, а не по выстраданному убеждению) и высмеивал софистов с их самодовольством, продажностью и неверием в истину. Однажды Сократа сравнили с электрическим скатом, поражающим человека болезненным ударом тока. Понятно, что реакция на иронию Сократа и на тот шок, в который он ввергал мирных обывателей, была различной. Одни — немногие, потрясенные, пристыженные, устыдившиеся самих себя — шли за ним. «Сократ приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось, что нельзя больше жить так, как я живу», — признавался

один из них. Другие (таких было большинство), — возмущенные, обиженные, негодующие, — посылали проклятья и проносились ненавистью к опасному человеку, разрушившему их спокойствие и лишившему их самого дорогого — права на самодовольство. Они были в ярости от того, что этот с виду простодушный собеседник будто их собственными руками раздел их догола и в таком вот неприглядном виде выставил на всеобщее, а главное, на собственное обозрение. Ставя свои вопросы, отпуская ироничные замечания, Сократ вызывал огонь на себя, показывая себе и согражданам всю бездну их невежества, душевной лени и морального падения: люди суетливо заботятся о какой-то ерунде — деньгах, здоровье, славе, а о главном — о своей собственной душе — и не помышляют. От сокрушения иллюзорного, ложного «знания», сократовская ирония вела к осознанию человеком собственного незнания и к утверждению веры в наличие истины и блага. Сократовская ирония в буквальном смысле слова парадоксальна. Ведь эллинское слово «парадокс» образовано от слов «пара» (между) и «докса» (мнение). Сократ сталкивал различные мнения, дабы собеседник пережил «катарсис» (очищение) и через противоречия приблизился к истине — во всей ее непостижимости и бездонности.

Однако ирония Сократа, освобождающая, расчищающая путь к истине и ломающая людские стереотипы, пробающая на прочность все убеждения, — не только философский прием. Эта ирония, наивная и глубокая, есть прекрасное сочетание взрослости и детскости, играющей свободы и веры в смысл, насмешки над суетой и сосредоточенности на главном, веселости по отношению к привычным людским играм и серьезности по отношению к тому единственному, что требует серьезного отношения. Сократ вопрошал посредством своей иронии: можно ли вполне всерьез принимать все то, что люди привыкли считать важным? Его не случайно сравнивали с сатиром: за внешними шуточками у Сократа всегда таится предельная серьезность, сосредоточенность и устремленность к одной цели. Уместно в этой связи вспомнить высказывание великого античного философа Плотина: «В подлинной драме,

которой лишь подражают произведения драматургов, роль актера выполняет душа. Роль ей дается поэтом Вселенной /.../ Великие человеческие деяния — всего лишь игра /.../ Да, все происходит как на подмостках театра. Убийства, трупы, захват и разграбление городов! Все это не более, чем смена костюмов и сцен, стоны и жалобы актеров /.../ Ибо в нашем мире во всех жизненных событиях участвует не находящаяся в нас душа, а лишь внешняя человеческая оболочка, которая плачет, горюет и жестикулирует, играя в этом театре со множеством сцен — на земле. Вот каково поведение человека, который умеет жить только в низшем, внешнем мире. Он не знает того, что даже проливая слезы и принимая их всерьез, он играет. Только серьезный человек может серьезно относиться к серьезным вещам. Остальные люди — не более, чем игралища судьбы. Они принимают всерьез свои игрушки, они, не умеющие быть серьезными, но не знающие, что они сами — лишь игрушки. Если ты играл с ними, и с тобой случилась беда, знай, что ты играл с детьми, и сними свою маску! Если играет Сократ, играет только его внешняя оболочка».

Цель сократовской иронии — не запутать, не оскорбить и не унижить собеседника, а освободить его от стереотипов, от навязанных ему масок, приросших к лицу, от чужих игр, пробудить ото сна, подтолкнуть к поиску, похоронить в нем обывателя и подвигнуть к философии. Подходя на улице или площади к первому встречному, Сократ смиренно просил этого мудрого человека научить его своей мудрости, заводил речь о том, что было близко собеседнику (например, о его ремесле). Он не поучал, а лишь задавал вопросы, направляя беседу к проблеме добродетели и заставляя говорящего сравнивать свои выводы с исходными посылками. И что же вдруг выяснялось? Что этот уважаемый человек запутался в своих утверждениях, а то, что казалось ему простым и понятным, — проблематично и загадочно. Впрочем, Сократ спешил успокоить ошарашенного собеседника: и он, Сократ, тоже знает только одно: то, что ничего не знает. Но и это немало. И этим незнанием он охотно делился с афинянами.

Вдумаемся в сократовское изречение: «Я знаю только то, что ничего не знаю». Что это? Каламбур, бессмыслица, банальность («я знаю не все»)?

Однажды друг и ученик Сократа (то есть человек, считавший себя его учеником) Херефонт обратился к оракулу бога Аполлона в Дельфах с вопросом: «Кто самый мудрый среди эллинов?» Оракул ответил: «Сократ». Узнав об этом ответе, Сократ, не ставя слов бога под сомнение, вместе с тем весьма удивился и решил проверить их правоту. Он пошел к тем, кто считался в Афинах (и особенно сам считал себя) самыми мудрыми людьми — к политикам, поэтам, стратегам, софистам — и... везде с удивлением обнаружил, что в них нет и следа мудрости. Тогда-то Сократ и предложил свое объяснение изречению оракула: он, Сократ, мудрее других не оттого, что он знает самое важное в мире, а просто оттого, что он вполне осознает всю глубину и постыдность своего незнания этого, тогда как остальные люди не знают даже и собственного незнания.

Эллины со времен Пифагора, придумавшего слово «философ», разделяли мудрецов, философов и софистов. «Мудрец» — тот, кто обладает мудростью, существо самодостаточное, совершенное и божественное. Человек не может быть мудрецом. «Философ» (любомудр) — тот, кто любит мудрость и, не имея ее, тоскует по ней, стремится к ней всеми силами страждущей души. Наконец, «софист» (мудрствующий) — тот, кто при мудрости состоит, говорит от ее имени, торгует ею, учит ей. Философ — существо всегда промежуточное, среднее между незнанием обывателя (и самодовольством софиста) и абсолютным знанием бога. Он жаждет мудрости, ищет ее — и не может в полной мере достичь. Богу незачем стремиться к Знанию, ибо он всеведущ по определению. Обывателю незачем стремиться к Знанию — с него довольно и «мнения», он и так «все знает» (то есть вообще ничего настоящего, главного не знает, — в том числе и своего незнания). Философ же, взыскующий знания и, прежде всего, самопознания, всегда посередине, в напряжении, на цыпочках.

Сократ своим знаменитым изречением говорил: все ничего не знают, но воображают, что знают. Я же знаю (!) о своем незнании — это уже богатство и дар божий! Сходную мысль высказал в XX веке испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет: «Бог знает все — и потому не познает. Животное не знает ничего — и потому тоже не познает. Но человек — живая недостаточность; он нуждается в познании и вечно на это обречен». О том же говорили многие философы (Николай Кузанский, Паскаль, Кант). В сократовском знающем незнании — и скепсис, и сомнение, и смирение перед богом и, прежде всего, пифагоровская идея промежуточности философии, ее принципиальной открытости и незавершенности, ее умения видеть тайну, глубину и принципиальную непостижимость мира. Осознавая дистанцию, всегда остающуюся между человеческим и божественным, Сократ однажды сказал о книге Гераклита Эфесского: «То, что я в ней понял — прекрасно, а то, что я в ней не понял — еще прекраснее». Это изречение следует, вероятно, понимать буквально: все самое важное до конца не понятно, интуитивно угадывается, ощущается, но не может быть постигнуто и, тем более, сформулировано, высказано человеком. О том же говорил и Ксенофан из Колофона: «Чтобы понять мудреца, надо самому быть мудрецом; чтобы постичь Бога, надо самому быть Богом. Поэтому удел человека — всегда мнение, но не истина».

Устами Сократа философия навеки прилюдно призналась, что она знает только то, что ничего не знает. Для любой из наук подобное признание равносильно самоубийству, но для философии это — исходная и одновременно конечная точка. Ведь философские вопросы — вопросы вечные; прогресс в философии за 25 веков ее существования более чем сомнителен. Однако «незнание зрячего» противоположно «знанию слепого» — самодовольного, равнодушного, бездумного человека. Обычно ведь людям кажется, что вокруг — известный и прирученный мир. Но это не более, чем следствие равнодушия и невнимательности. Не надо идти далеко. Достаточно приглядеться внимательнее к окружающим вещам, вслушаться

в звуки обычного слова, спросить себя, — кто ты такой... Не удивительно ли прежде всего то, что что-то есть, есть какие-то законы мироздания, и мы способны мыслить и повелевать собственным телом, что вещи вокруг не исчезают через мгновение и не превращаются во что-то иное? Надо достаточно глубоко заглянуть и достаточно высоко взлететь, чтобы понять всю проблематичность, чудесность и тайну очевидного, чтобы усомниться в общепринятом и кажущемся. Чем ближе узнаешь другого человека, тем больше осознаешь свое непонимание его и пропасть между вами, его и вашу уникальность (в этом — трагизм любви).

Можно, конечно, отвернуться от такого обременительного и неудобного взгляда на мир и жить, подобно Митрофанушке из «Недоросля» Фонвизина: «Зачем мне изучать географию? Извозчики доведут, куда надо». Только в этом случае извозчик-жизнь может завести не туда. Зачем удивляться бытию обычных вещей, людей? Они есть, ими можно обладать, пользоваться — этого довольно. Можно ли прожить без философии? Конечно, можно, как можно прожить без музыки, без поэзии, без риска, без любви и без отчаяния. Только вот можно ли стать вполне человеком без философии?

В сократовском «знающем незнании» — синтез веры, знания и сомнения. В нем — смирение перед непостижимой Божественной мудростью и беспокойная жажда прикоснуться к ней. В нем — призыв к умиранию обывателя, катарсису, преодолению очевидного и — к рождению философа, способного удивляться. В нем — мысль о незавершенности человека, о его промежуточности в мироздании и трагизме. О способности человека к философии и о его же неспособности к самой Мудрости.

О своем незнании какого знания говорил Сократ? О любой «информации», о любом умении? Разумеется, нет. Все люди что-то знают и чего-то не знают. Смысл изречения Сократа лежит не в количественной плоскости (больше-меньше), он носит некий качественный характер. То Знание, о котором идет речь, — знание Божественное, знание Смысла, Истины,

Блага, то знание, которое способно сделать человеческую жизнь осмысленной и правильной. Те стратеги, софисты, поэты, ремесленники, мнившие себя «знающими», с которыми беседовал Сократ, и в самом деле знали, как вести спор, как торговать, как интриговать, как добиваться успеха и власти. Многие знали, кроме одного-единственного, главного. «Единного на потребу», как сказано в Евангелии.

На мысль Сократа через две тысячи лет, в эпоху Возрождения, откликнутся философы Николай Кузанский и Мишель Монтень. Первый скажет: «Все, что мы желаем знать, есть наше незнание». Второй: «Началом философии является удивление, продолжением — исследование, и окончанием — незнание». Ощущение разумом человека своих границ, своих пределов и чувство *совершенно иного* — здесь вершина и предел человеческой мудрости. И это прекрасно выразил Сократ.

Шок, катарсис, стыд, осознание своего незнания и потеря почвы под ногами, изумление перед тайной мира — необходимый, но лишь первый шаг на пути познания истины. Затем Сократ следовал поразившему его изречению, начертанному на стене Дельфийского храма («Познай самого себя!»), стремясь приблизиться к той Божественной мудрости, которой все мы, по убеждению философа, так или иначе причастны.

Диалог только тогда и возможен и плодотворен, когда человеку есть что предложить собеседнику, когда беседующий способен извлечь из себя свою истину (а не общепринятую и анонимную). Умение слушать, ценить другого и корректировать свою позицию в общении с ним, не исключает, а предполагает не менее важное качество — умение быть самим собой, вслушиваться в себя, следовать себе, соскабливая все лишнее и наносное. Сократ не раз говорил, что для него важнее быть согласным не с мнением большинства, а с самим собой, не противоречить себе, своему «даймонию». Оставив ремесло своего отца-каменотеса и занявшись обтесыванием не камней, а душ, Сократ полусуто сравнивал свое философское искусство с ремеслом своей матери-повитухи, называя его «майевтикой» (повивальным искусством). Только в отличие от своей

матери Фенареты, Сократ принимал не телесные роды у женщин, а духовные роды у мужей. Цель Сократа — не внушить собеседнику какую-то чуждую ему, внешнюю и законченную, готовую, всеобщую истину, но принять роды души, пробудить ту истину, которая дремлет в каждом. Всякое познание, по Сократу, есть узнавание, выведение на свет уже наличного, сокрытого, еще не выраженного.

То, о чем говорил Сократ, знакомо любому человеку. И в самом деле, мы читаем какие-то книги, слушаем каких-то людей, и до поры до времени это для нас — лишь сотрясение воздуха или только знаки на бумаге, «слова, слова, слова» (как говорил Гамлет) — и ничего более. Но вот неведомо как происходит какой-то толчок: мы вдруг услышали что-то, прочитали что-то, что вызвало в нас ответную реакцию, задело, пробудило нашу душу. Наступает удивительное узнавание, и мы думаем: ведь я всегда знал это, это мое, сокровенное, заветное, родное, — только я до поры не мог этого выразить, высказать. Как такое — неповторимое, уникальное, незавершенное — запишешь?

Сократа интересовал каждый человек, его заблуждения, восприятие им истины. Сократ полагал, что то, чем он сам занимается, и не учение вовсе (поскольку он ничему не учил, ничего не проповедовал), но майевтика — повивальное искусство, помогающее принять роды души у людей, беременных высокими мыслями. Какой-то окончательной, зафиксированной, одной на всех истины Сократ не нашел и даже не искал: единая истина, в его представлении, многолика и неисчерпаема, каждый видит лишь ее частичку. В понимании Сократа, философское знание — не просто некая информация. Это — внутреннее преобразование человека, не одной головой только, но всем сердцем, всей душой, всем своим существом производящего из себя истину и готового за нее бороться и жить в этой истине. Сократ исходил из того, что каждый человек причастен к истине. Но именно поэтому никто и не может ее исчерпать, монополизировать, открыть до конца. Истина одна, но у нее столько же граней и проекций, сколько людей, и в каждом она

открывается по-своему. Отсюда проистекала необходимость для Сократа вступать в диалог. Ведь это единственный путь к выявлению той истины, которая проявляется через каждого человека.

Девиз Сократа «Познай себя!» означает не только то, что истина есть, но и то, что мы все к ней причастны. Он указывает и намекает на некую глубину личности, ее бездонность и сокрытость, ее нетождественность просто наличному разуму и самосознанию человека. Человек не исчерпывается только разумом. Разум — инструмент в руках знающего незнания — собственно, и нужен для того, чтобы немного просветить, прояснить неразумное или сверхразумное в человеке. В душе каждого сокрыта загадка, иррациональная тайна, которая до конца не может быть открыта и постигнута.

В отличие от софистов, слово для Сократа — не просто сотрясение воздуха, не просто игра ума, эквилибристика понятиями и орудие для убеждения толпы и манипулирования ею, но нечто более значимое и прочное. Поиск твердого, устойчивого знания, которое не подчиняется страстям и сиюминутным людским мнениям, привел Сократа к выявлению понятий, определений, прежде всего в сфере этики. Наличие таких определений является и высшей целью, и непременным условием сократического диалога. Например, Сократ спрашивал собеседника: «Скажи мне, что такое красота?» Собеседник начинал перечислять: «Красивый сосуд, красивый меч, красивая девушка, красивый конь». «Только ли эти предметы красивы? — переспрашивал Сократ. — Я спрашиваю не о том, что где-то когда-то для кого-то красиво. Я спрашиваю о том красивом самом по себе, через причастность к которому и эти, и все иные красивые вещи становятся красивыми». Так от частных случаев красоты он пытался выйти на красивое вообще, на абсолютную красоту. То же касалось добродетели, справедливости и других понятий.

Одним из учителей Сократа был софист Продик, зачинатель филологии и риторики. Софисты формально классифицировали понятия, части речи и тем самым подготовили

почву для Сократа. Но, как и в других случаях, цели софистов и Сократа в работе со словом были противоположны. Восходя от людских стереотипов, мнений, наблюдений частных ситуаций, Сократ пытался нащупать то прочное и общезначимое, что таится в словах и делает возможным ведение диалога, достижение взаимопонимания, нахождение Истины. Софисты с их релятивизмом всегда застревали в частностях. Сократ же стремился от обыденных и однобоких представлений через индукцию («наведение») возвыситься до выявления все более и более глубоких общих понятий. Для Сократа философствование было процессом совместной разработки этических понятий через диалог посредством сравнения фактов и мнений. В эпоху всеобщего цинизма, безверия и сомнения, когда жил Сократ, ничто не было так трудно, как верить в истину, воспринимая разум человека как помощника и судью на пути ее поиска.

СОКРАТ, СОФИСТЫ И ТРАДИЦИОНАЛИСТЫ: БОРЬБА НА ДВА ФРОНТА

Сократ мог бы сказать о своей миссии словами принца Гамлета: «Мир расшатался, и скверней всего, что я рожден восстанавить его». Старое единство — единство религии, культуры, морали, основанное на слепом послушании, авторитете и подчинении, — износилось, изжило себя, начало осознаваться пробудившимся и ощутившим свои силы индивидом как нечто навязанное. В обществе воцарились цинизм, скепсис и разброд, и люди жаждали нового — органичного, внутреннего, освобождающего, а не порабощающего их — единства и смысла. Вот тогда-то, в эпоху острейшего кризиса, появился неугомонный Сократ, своей верой и иронией преодолевающий мертвое внешнее, сковывающее личность единство и утверждающий новое единство, новый смысл. Он отвергал старую традицию не как циничный софист, но как жаждущий смысла, ищущий и верящий в него философ. Он выступал одновременно и как разрушитель, и как созидатель: сомневался, пробовал старые истины на прочность с тем, чтобы найти несомненное и утвердить прочное и абсолютное.

Критика для Сократа — не самоцель, но расчистка пути для утверждения и обоснования незыблемых ценностей. Он стремился обосновать мораль, но не навязанную человеку кем-то извне, а осознанную, проистекающую из самого человека. Продолжая прерванные традиции досократических философов, он противопоставил софистическому «мнению» истинное единое Знание (то самое, о котором он знает, что его не знает, но к которому можно приближаться на пути самопознания). Если для софистов Знание невозможно, то Сократ поставил вопрос: как возможно Знание?

Поэтому Сократу пришлось столкнуться с двумя противниками. Во-первых — со сторонниками слепого и прогнившего, а оттого лицемерного традиционализма. Им казались кощунственными сократовские вопросы и сомнения. Они опасались, что их уличат в суеверии и глупости и что прикосновение иронии Сократа к их догмам, привычкам и авторитетам приведет к тотальному разрушению морали, религии и общества как таковых. Во-вторых — с софистами, исповедующими всеобщую относительность и отрицающими даже возможность существования чего-либо общезначимого и абсолютного.

Сократ упрекал приверженцев традиции в слепой вере без разума, а софистов — в разрушительном и бесплодном разуме, лишенном веры. У самого философа вера и разум слиты воедино: его вера — зрячая, продуманная и осознанная, вера-сомнение, а разум одушевлен верой в истину и добро. Слепая, тупая, лицемерная вера — с одной стороны. Голое разрушение, апология произвола, эгоизма, превознесение низших страстей человека — с другой. Не правда ли, узнаваемая, не раз повторявшаяся ситуация? Сократ в одиночку сразился с обоими противниками и победил, хотя и пал в неравной битве. Можно сказать, что Сократ учил людей *свободе* — равно чуждой и произвола, и рабского повиновения авторитетам. Учил не догматически, а парадоксально, иронически, своим поведением, обликом, своей жизнью и смертью. Эти типажи: софисты, традиционалисты, Сократ — вечные спутники человечества.

Поэтому философский подвиг Сократа поучителен и значим и сегодня, спустя двадцать четыре века после его гибели.

Впрочем, нередко люди, не искушенные в философии (как комедиограф Аристофан) смешивали Сократа с софистами. При этом сам Сократ всю жизнь вел с софистикой принципиальную полемику. Есть немало такого, что сближает и что разделяет Сократа и софистов.

Их объединяет общий интерес к человеку, утрата внимания к проблемам натурфилософии, волновавшим предшествующих философов. Человеческая душа, вопросы морали выходят на передний план и в софистике, и в философии Сократа. Как для Сократа, так и для софистов знание о природе и не нужно, бесполезно, и невозможно, тогда как философия становится практическим знанием, руководящим нравственной жизнью человека.

Можно усмотреть как сходство, так и различие в философских методах софистов и Сократа. Предпочтение в обоих случаях отдавалось устной форме философствования, диалогу. Чем же отличается диалектика, майевтика Сократа от эристики (от имени Эриды — богини вражды), то есть от искусства спора софистов? Сократа в диалоге привлекал поиск истины, взаимное преобразование собеседников; он не знает, куда, к какому результату приведет беседа. Софистов же в диалоге занимала не истина, а победа, самоутверждение. Протагор учил, «как слабый аргумент сделать сильным». Софисты стремились любой ценой отправить противника в «нокаут», убедить, победить. Слова для них — лишь орудия, пустые внутри, тогда как для Сократа в слове содержится некая общезначимая истина, которую необходимо «отшелушить» от всех частных, произвольных и случайных наслоений.

Софисты брались учить других за деньги. Эти самодовольные многознайки утверждали, что Истины нет, а есть лишь многочисленные взаимоисключающие мнения. Сократ же никого «не учил», денег за обучение не брал и, начав с осознания своего и чужого незнания, стремился от сотен мнений взойти к единой для всех Истине. Критика софистами

полисной морали, религии, законов была деструктивной, тогда как Сократ критиковал старые представления не с целью их разрушения, а желая проверить их на прочность, подтвердив и обосновав в них то, что заслуживает признания и уважения. Он стремился рационально обосновать мораль, религию и политику.

По мнению софистов, все относительно, ничего абсолютного нет. По убеждению Сократа, все относительно относительно лишь по отношению к чему-то абсолютному — его-то и требуется найти! Но всякое мнение, основанное на чувственном восприятии, субъективно и относительно, возражали софисты. Правильно, — соглашался Сократ, — значит, надо искать Истину по ту сторону отдельных мнений и вне чувственного опыта! Для софистов основа всякого познания — чувства (у всех различные и изменчивые). А для Сократа основа познания — разум, общий для всех и действующий по одним законам.

Для софистов, по известному изречению Протагора, человек есть мера всех вещей. Но человек понимался как отдельный, изолированный индивид, руководствующийся своими страстями. У каждого своя истина, а общей истины нет и быть не может. Сократ, возможно, согласился бы с тем, что человек есть мера всех вещей. Но непременно уточнил бы при этом, что, во-первых, под человеком понимается весь род человеческий: человек есть часть человечества, непрестанно ведущего диалог в поиске истины. А во-вторых, человек есть существо не только животное, но и духовное, через душу свою причастное к единой для всех бездонной Истине. В человеке для софистов главное — его природные проявления, страсти, погоня за наслаждениями, властью и богатством. По Сократу же главное в человеке — его душа. О ней следует заботиться прежде и выше всего.

Для софистов добродетель («арете») есть умение эффективно добиваться успеха в жизни, ловко обделывая свои дела. Именно этой добродетели они брались учить тех, кто им платил. Для Сократа же добродетель есть знание о том, что

такое благо и справедливость, и неотделимая от стремления к этому знанию забота человека о своей душе.

Из этого сопоставления видны как черты сходства между Сократом и софистами, так и пропасть, разделявшая их. Сократ и софисты жили в одну эпоху, обсуждали одни и те же проблемы и часто одинаковыми словами. Но сколь велики различия! Софисты выражали в философии мнение обывателя, отталкивались от него, обращались к нему, опираясь на «здравый смысл» и «ходячие истины». Сократ же стремился к тому, чтобы в каждом человеке умер обыватель и родился философ — человек рефлексирующий, мыслящий, свободный, ищущий истину. Не удивительно, что софистов ругали, но терпели. А вот Сократа стерпеть не смогли.

Этика Сократа

У Сократа, не писавшего книг и не выстраивавшего «систем», не было своего «учения» в современном смысле этого слова. (Оттого он и не считал себя учителем и не записывал ничего). Однако были некоторые дорогие ему мысли, темы, интуитивные прозрения, в основном — в сфере этики.

Так, для Сократа человек есть мера всех вещей — но не в случайном и произвольном, а как духовный и причастный к всеобщей истине субъект. Добродетель есть Знание. Но не всякое, разумеется, знание (ведь все что-нибудь да знают), а знание о главном: знание Добра и Зла, знание о том, для чего живет человек в мире. Все прочее знание бесполезно без этого — главного, необходимого, но и недостижимого полностью Знания. Поскольку Знание это до конца недостижимо, его надо постоянно совместно искать, и сам этот поиск преобразует человека, очеловечивает его, делает его добродетельнее.

Однажды Сократ спросил своего приятеля Алкивиада: «Куда ты так спешишь?» «В храм, Сократ». «А зачем?» «Буду просить богов о разных дарах (и тут Алкивиад начал долго перечислять, что ему требуется получить от богов)». «Безумец! — воскликнул Сократ. — Откуда ты знаешь, что тебе *на*

самом деле нужно? Богов следует просить единственно о главном: о знании того, что есть благо».

Любопытно, что, хотя Сократа всегда интересовали вопросы морали, в нем нет ни капли менторского морализаторства. Ирония, сарказм, сомнение — противоядия от него. Релятивизму софистов Сократ противостоял именно в той сфере, в которой этот релятивизм всего опаснее: он искал общезначимого и абсолютного в нравственной сфере.

Сократ верил в тождество знания и добродетели (проповедуя этический рационализм), тождество законности и справедливости, этики и политики, стремился дать разумное обоснование морали и права, показать глубинное единство интересов личности и общества. Центральным для Сократа было убеждение в том, что Закон и Природа не противостоят друг другу (как полагали софисты), а тождественны, являясь различными названиями, проявлениями, ипостасями одного и того же. Среди всеобщей утраты ценностных оснований, среди морального хаоса и разрухи Сократ сохранил спокойную уверенность в существовании божественной и космической справедливости (надо только ее постичь) и в наличии высшего смысла существования отдельного человека и всего космоса. Он ознаменовал своей деятельностью крутой поворот эллинской мысли к этической проблематике (поставив ее на почти религиозную высоту), к проблемам смысла человеческого существования, указав направление решения этой проблемы для дальнейших исканий, давших в IV веке до н.э. в лице плеяды его учеников богатейшие плоды. И именно Сократ обосновал мысль о том, что человеческая душа имеет высшую ценность благодаря наличию в ней разумного начала, причастного Абсолюту, который от людей не зависит, но ими познается. Абсолютное Благо существует как вне нас, так и в нас, и через мышление и самопознание мы приходим к добродетели. Своей жизнью и смертью Сократ дал пример, поставил цель и разработал метод: через вопросы, через диалогический поиск найти эту истину, вечное, общезначимое и проявляющееся через нас Абсолютное Благо. Это Благо определяет и одухотворяет

всю нашу земную жизнь, мы причастны ему через свои души и, получив толчок извне, узнаем его. Потому самопознание есть познание блага.

Такова переоценка ценностей, произведенная Сократом. Он выдвинул новое для Эллады понимание человека и добродетели. Коль скоро человек — это, прежде всего, душа, а добродетель есть знание, значит, во-первых, никто не может причинить человеку зла, кроме него самого, и, во-вторых, никто не делает зла добровольно — но всегда по незнанию. (Эти мысли очень напоминают христианское мировоззрение: не случайно христианские авторы видели в Сократе своего предшественника).

Однажды на Сократа набросился с кулаками человек, уязвленный его иронией, и друзья спросили: почему Сократ никак не отвечает на побои? Сократ объяснил: «Если бы меня лягнул осел, стал бы я подавать на него в суд?» (Как это созвучно евангельским словам Христа: «Господи, прости им, ибо не ведают, что творят» и «подставь левую щеку»!)

В полемике с софистами Сократ доказывал, вопреки общепринятым тогда (да и сейчас) мнениям, нечто удивительное: тиран несчастнее, чем его жертва; лучше несправедливо пострадать, чем совершить несправедливость самому. Когда Сократа осудили на смерть, один из его друзей горестно воскликнул: «Больше всего меня удручает, Сократ, что тебя осудили несправедливо!» «А ты, чудак, предпочел бы, чтобы меня осудили справедливо?» — утешил его Сократ. По другой версии, когда Сократу сообщили, что афиняне осудили его на смерть, он спокойно ответил: «А их осудила на смерть сама природа». На суде он говорил, что от смерти убежать легче, чем от совершения несправедливости. Эти слова и поступки философа изумляли афинян, а кое-кого из них даже заставляли задуматься.

Когда перед казнью друг Сократа Критон спросил его, что он хочет завещать своим друзьям, Сократ ответил: «Заботьтесь о себе, и это будет лучшей памятью обо мне». (Разумеется, имелась в виду забота о душе). Последней же фразой Сократа, была,

как и всегда у него, шутка. Он попросил принести петуха в жертву Асклепию. Поскольку Асклепий — бог врачевания, а священную птицу петуха приносили ему в благодарность за помощь, Сократ, вероятно, хотел сказать в свое последнее мгновение, что его смерть есть лишь выздоровление от жизни, освобождение души из темницы тела на волю, возвращение на родину.

Подобно тому, как досократическая натурфилософия начала с вопроса о первоначале мира, этика в лице Сократа начала с похожего вопроса — об основании морали. Не здоровье тела, не богатство и слава, но лишь забота о душе важна для человека. В суете он забывает об этом, в невежестве своем творит зло, полагал Сократ. (И вновь невольно напрашиваются на память слова Христа: «Что пользы будет человеку, если он весь мир приобретет, а душу свою потеряет?»)

Софисты говорили, что «учат благу», понимая под благом полезное в земной жизни: преуспевание, успех, власть. Как заметит позднее Сервантес, «добропорядочными» именуют тех, у кого порядочно всякого «добра». Сократ же пренебрегал подобным добром. Под благом он понимал полезное для души. Ведь внешний успех переменчив, преходящ, а чистота нашей души зависит только от нас самих. Для Сократа счастье есть следствие, а не цель добродетели. Все внешние удовольствия и блага условны; едва мы ставим их в качестве безусловной цели, как тотчас становимся их заложниками и марионетками. Свобода — в господстве души над телом, разума над страстями, полагал Сократ. Есть только одно, к чему следует серьезно относиться, чего у нас не отнять, — это наша душа.

Софисты утверждали, что человеческим поведением управляют страсти. Они являются критериями добра и зла, и, так как у каждого они свои, то нет ничего общезначимого. Есть только личная выгода и всеобщая вражда. Сократ признавал, что людьми часто владеют страсти, но эти страсти не просветлены знанием, не одухотворены. Если же приблизиться к познанию самого себя, Истины, содержащейся в каждом, будет найдено Благо само по себе, не зависящее от людей и ситуаций.

Как первые философы в стихии множественных и изменчивых явлений искали невидимую глазом, но постижимую умозрением постоянную основу, точно так же и Сократ в области нравственности за хаосом поступков и мотивов искал нечто незыблемое, объединяющее всех людей. На смену внешним, насильственно навязанным нормам и ограничениям он предлагал внутренние, добровольно принятые нормы и убеждения, прошедшие через горнило критики. Основанием исповедуемой Сократом морали стала свободная, мыслящая, автономная, но связанная с другими людьми личность. Критически рассматривая существующее с позиций должного, он считал сложившуюся в Элладе ситуацию ненормальной и противоестественной, отказываясь играть по правилам сошедшего с ума мира.

Истина, по убеждению Сократа, ничто без человека, но и человек — ничто без и вне истины. Абсолютная и общезначимая истина не только существует вне людей, но и через людей проявляется. Сократ начинает поиск прочного основания бытия не вне, а внутри человека. Признавая общезначимую истину (Логос, Бытие, Архэ, атомы), раннегреческие философы полагали, что она вне человека, и он может попытаться постичь ее лишь как нечто внешнее. Для софистов общезначимой истины не существовало ни вне, ни внутри человека: каждый сам по себе есть истина, истинно то, что полезно. Сократ же был убежден в том, что истина есть в мире и в людях, и люди могут (хотя бы отчасти) познать ее через себя.

СМЕРТЬ СОКРАТА КАК ЗАВЕРШЕНИЕ ЕГО ФИЛОСОФИИ

Философия, как она понималась в античности, — это не только теоретизирование, но и искусство жизни, жизненная практика, реализуемая философом. Поэтому она есть одновременно и умение умирать. («Искусство философа — есть искусство умирания», — прямо скажет ученик Сократа Платон). Коль скоро Сократ прожил свою философию, то и смерть, венчающая его жизненный путь, — акт, несомненно, философский.

В 399 году до н.э., когда Сократу было уже 70 лет, а у власти в Афинах вновь встала демократическая партия, три человека — Мелет, Анит и Ликон — подали в суд на Сократа. Они обвинили его в отрицании богов полиса, во введении новых богов и в развращающем влиянии его философии на молодежь. В суде присяжных Сократ выступил с речью, в которой легко опроверг все эти обвинения, отказался каяться и просить о снисхождении. Незначительным большинством (280 голосов против 230) Сократ был признан виновным. Теперь предстояло определить меру наказания. По законам Афин, эту меру предлагали как обвинители, так и обвиненный, а суд должен был выбрать. Обвинители потребовали для Сократа смертной казни. При том числе голосов, которые были поданы за невиновность Сократа, очевидно, что сограждане вовсе не хотели крови философа. Его лишь хотели припугнуть и заставить замолчать. Предложи он себе в наказание, например, изгнание, или тюремное заключение, или уплату штрафа, суд наверняка поддержал бы это предложение. Однако случилось неслыханное дело: Сократ, рассудив по справедливости, в качестве «наказания» за неустанные свои хлопоты и заботы о гражданах родного города, потребовал... почтить себя даровым обедом в Пританее — публичном месте: таким образом чтили победителей на войне или на Олимпийских играх. Эта шутка дорого стоила Сократу. Сообразив, что подсудимый не раскаивается, а откровенно издевается над судом, судьи подавляющим большинством голосов проголосовали за казнь. (Невиданный случай в мировой судебной практике: за казнь Сократа проголосовали многие из тех, кто до того голосовал за его невиновность!). Однако сразу казнить философа не позволил афинский обычай: был религиозный праздник в честь Аполлона, и Сократу месяц пришлось ждать казни в тюрьме. Друзья подготовили ему побег из темницы. Однако Сократ с негодованием отверг предложение о бегстве, сказав, что следовать решению закона надо не только тогда, когда оно выгодно для тебя, и нельзя платить несправедливостью за несправедливость. В назначенный день и час Сократ, окруженный друзьями, бестрепетно принял

смерть, выпив яд — цикуту. Легенда гласит, что легкомысленные афиняне скоро раскаялись и покарали обвинителей Сократа то ли изгнанием, то ли смертью, а в честь казненного философа поставили статую.

За внешней стороной событий важно разглядеть их сокровенный смысл. Важно понять, почему Сократа казнили в свободных Афинах, отстаивших свободу Эллады против персидского деспотизма? (Процессы против философов по обвинению в «асебайе» (нечестии) бывали и раньше: осудили Анаксагора, Протагора и Диагора, но казнили одного лишь Сократа). И почему Сократ сам выбрал смерть своим дерзким поведением на суде и отказом бежать из тюрьмы?

Вряд ли формальные обвинения, предъявленные Сократу, могли многих ввести в заблуждение: в Афинах дозволялось широкое религиозное разномыслие, все ритуалы полисной религии Сократ неукоснительно соблюдал, а его «даймоний» вряд ли мог быть поставлен ему в вину. Попытка же обвинителей доказать, что Сократ исследовал то, что есть на земле и на небе, смешав его с натурфилософами, легко была им опровергнута на судебном заседании.

Играли роль при обвинении Сократа и политические соображения: стоящие у власти расправлялись с неудобным человеком, критиком демократии. (Да и близость к Сократу таких выдающихся врагов афинской демократии, как Критий или Алкивиад, сыграла свою роль).

Однако прежде всего Сократа убили именно за его философию — за то самое, чему и как он учил. Убили, надеясь прихлопнуть «овода» и избавиться от его упреков и иронии (на суде он сравнил Афины с благородным, но обленившимся конем, а себя с жалящим оводом, пробуждающим людей от спячки). В Сократе афинский демос убивал совесть своего полиса, убивал надежду на спасение Эллады от полного краха. Заодно уж на него повесили и философские грехи софистов, представив этого неугомонного созидателя в качестве опасного разрушителя и безнравственного смутьяна. Если верить Платону, Сократ однажды предсказал, что судить его «будут так, как

неразумные дети судили бы строгого врача, которого обвинил перед ними повар, пичкающий детей одними лакомствами».

Суд над Сократом — одно из важнейших событий в мировой истории. Выбор, стоявший перед Сократом: бежать, отречься от своих взглядов или умереть, пойдя в одиночку ради всех против всех. Сократ проявил верность и законам родного полиса, и себе самому. Личный пример всегда убеждает больше, чем любая проповедь. Как сказал Н.А. Некрасов:

Иди и гибни безупречно.
Умрешь не даром: дело прочно,
Когда под ним струится кровь.

Евангельская притча говорит о зерне, которое должно пасть в землю и погибнуть, чтобы дать жизнь колосу. Всякий ли способен быть тем зерном? Жертва Сократа сродни жертве Христа. И та, и другая потрясли человечество, породили учеников и последователей. Только вот сделали ли они людей лучше?

СОКРАТ КАК ЖИВОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Следует задуматься: почему Сократ — этот странный человек, который казался таким простодушным, человек, который ничего не писал, никого ничему не учил и говорил, что знает только то, что ничего не знает, — почему этот человек стал центральной фигурой античной философии и символом философии как таковой? Возможно, через фигуру Сократа нам приоткрывается вопрос о самом существе философии.

Чем Сократ привлекал и привлекает людей? Вечным поиском ответов на вечные вопросы. Верой, пополам с сомнением, в истину и в человека. Не поучением, а помощью, принятием родов души. Обаянием, цельностью натуры, полным отсутствием всякого внешнего и ложного пафоса и позерства: посмеиваясь над другими, он посмеивался и над собой. Неразрывностью жизни и философии, причудливым сплавом разрушения и созидания, веры и разума, сарказма и проповеди, страсти

и холодного рассудка, рефлексии и способности к действию, логики и интуиции. Этот человек узнаваем и бессмертен: он всегда появляется в кризисные эпохи, чтобы похоронить то, что достойно похорон, и утвердить то, что достойно утверждения. В нем подкупают жертвенность, вера в истину, таящуюся в человеке, и смиренное понимание дистанции между человеческой и божественной мудростью, отказ от догмы и слепой веры, смелость, вольнодумство и чувство собственного достоинства, единство слова и дела, постановка на место непререкаемых авторитетов самостоятельного суждения индивида, готовность выслушать каждого, в том числе и самого себя. Своей жизнью и смертью Сократ органично выразил утверждение абсолютных нравственных ценностей, общезначимого смысла бытия, жажду абсолютного совершенства. Без этого многочисленные философы, развивающие различные стороны учения Сократа, просто не были бы возможны. Сократ явился ключевой фигурой в истории эллинской культуры, тем для античности, чем Христос стал для христианской цивилизации, а Будда — для индийской. Сократ своей личностью и философией воплотил ту гармонию, которая, распавшись на отдельные звуки, тона и мелодии, дала почти всю палитру классической и эллинистической мысли. По словам Гегеля, именно в Сократе эллинский дух поднялся до стадии самосознания, и старая омертвевшая традиция обрела в нем новый смысл, жизнь и обоснование. Сократ завещал своим ученикам заботиться о душе более, чем обо всем прочем, искать истину (которой все люди причастны) через диалог и не в мире чувственного, изменчивого, а в неизменном и сверхчувственном мире. Разбуженные учителем к духовному творчеству, на смену вопрошающему Сократу пришли его отвечающие ученики — Платон, Антисфен, Аристипп, Федон и другие...

Сократ — «воплощенная философия» — был не утешителем в самодовольном хоре мещан, а скандалистом, нарушителем покоя общества, бунтарем и революционером мысли. За это его, беспокойного «Овода», и прихлопнули тогда и за это его, безобидного и удобного, почитают теперь. В философии —

и это лучше всех продемонстрировал Сократ — вопросы вечны, а ответы преходящи. Английский философ XIX века Джон Стюарт Милль написал: «Лучше быть несчастным Сократом, чем удовлетворенной жизнью свиньей». Пока будут люди, готовые сделать такой выбор, будет жить и философия, а когда они окончательно исчезнут, прекратится и она.

Софист Протагор Абдерский

В V веке до н.э. в Элладе происходит расцвет прямой демократии. Теперь во многих полисах все решают не представители родовой аристократии, а демос — торговцы, купцы, ремесленники, которые собираются на народных собраниях, заседают в судах присяжных, занимают по жребию различные должности. Для участия в управлении полисом были необходимы знания, особенно знание риторики, то есть умения ярко и убедительно говорить, убеждать сограждан в суде и на собраниях в своей правоте. Философия от вопросов Бытия переходит к вопросам человеческого общежития — политике, морали. Она демократизируется — становится платной и доступной каждому, кто готов заплатить деньги за приобщение к ней. Философское знание выходит из замкнутых аристократических кружков первых великих мыслителей на площади эллинских городов и в дома любознательных богачей, становясь более популярным и... более вульгарным.

Раз есть огромный спрос — будет и предложение. Появляются платные учителя «мудрости» — софисты (то есть находящиеся «при мудрости», «знающие» люди) Горгий Леонтинский, Гиппий Элидский, Прodik Кеосский, Антифонт Афинский... Софистов называют «просветителями Эллады», а софистику справедливо сравнивают с европейским Просвещением XVIII века. Они начинают ездить из города в город и за большие деньги учить молодежь риторике и различным наукам. Главная же наука софистов — эристика (по имени Эриды — богини

раздора) — искусство любой ценой побеждать в спорах. Ранние эллинские философы искали истину в мире вне человека. Но софисты заявляют: истины нет вовсе. Точнее, у каждого человека истина своя, относительная. Кто победил, тот и прав. Элеаты, Гераклит, пифагорейцы, атомисты убедительно отстаивают свои истины о мироздании. И все правы по-своему. Человек — законодатель и судья в вопросах истины. Если демос на своих собраниях может отменить старые, вековые законы полиса и ввести новые, то почему бы не допустить, что это касается и законов космоса? Они таковы, какими представляются каждому из нас. Такая философская позиция называется релятивизмом.

Слово «софистика», сначала звучавшее весьма почтенно, со временем стало бранным, означая лжемудрость, имитацию мысли. Отчасти в этом повинны сами софисты, отчасти — такие оппоненты софистики, как Сократ, Платон и Аристотель, укорявшие софистов за «торговлю мудростью», словесные уловки (софизмы) и безразличие к истине.

Софисты внесли немалый вклад в развитие философии и различных наук (особенно филологии): они переориентировали эллинскую мысль на внимание к человеку, к познанию мира и обрушились с критикой на существующие религиозные, политические и моральные представления, которые, по их мнению, были искусственны, надуманны и ограничивали индивида.

Все истины, все нормы условны, — учили софисты. Природа, «Фюзис» (естественное), противоположна Закону, «Номосу» (искусственному), который существует по соглашению между людьми. Слова всемогущи (как орудия манипуляции людьми), но по сути пусты и не имеют отношения к реальности. Государство, рабство, моральные нормы, религиозные представления относительно, вымышлены людьми и могут быть ими отброшены, тогда как природные потребности естественны и неизменны. Человек должен стремиться к своей выгоде. Он, прежде всего, животное существо и познает мир через чувственный опыт. Таким образом, софистика обернулась безразличием

к истине и возвеличиванием изолированного природного индивида. Человеческое величие, провозглашаемое софистикой, сродни самоутверждению подростка, который, осознав свою уникальность, самобытность и отличие от внешнего мира, начинает с тотального отрицания всех внешних догм, инстанций и авторитетов.

Наиболее значительной фигурой среди софистов был Протагор из Абдер — земляк и, возможно, ученик Демокрита. Протагор высоко поставил искусство риторики, активно занимался политикой, дружил с Периклом. Ему было доверено написать законы для основанной в Италии колонии — города Фурии.

Самым известным изречением Протагора, достойным быть девизом всей софистики, являются слова: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Таким образом, каждый человек сам определяет, что есть истина, а что ложь. Ведь мы познаем мир (полагал Протагор) через чувства, а чувственное восприятие ненадежно, текуче и субъективно: каждый воспринимает мир не так, как другие, и не так, как он сам воспринимал мир всего час назад. Значит, все относительно.

Протагор однажды сам пал жертвой своих софистических ухищрений. У него был ученик, которого Протагор за большие деньги обучал секретам риторики, поскольку тот собирался заняться судебной деятельностью. Между ними было условлено, что всю плату за обучение ученик внесет после того, как выиграет свой первый судебный процесс. Но вот обучение завершилось, а ученик платить и не думал. Тогда Протагор подал в суд на ученика, заявив: «Ты заплатишь мне в любом случае! Если выиграю процесс я, ты заплатишь мне по суду, а если выиграешь ты, то ты заплатишь мне по нашему уговору!» Но ловкий ученик оказался достоин учителя и ответил: «Нет, я не должен платить ни в каком случае. Ведь если я выиграю процесс, то не буду платить по решению суда, а если проиграю, то по уговору».

Жизнь Протагора закончилась трагически. Он обнаружил свое сочинение «О богах», которое начиналось такими

словами: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса, и краткость человеческой жизни». Так релятивизм логично привел Протагора к агностицизму — утверждению о непознаваемости истины. Однако афинские граждане обвинили Протагора в проповеди безбожия. Его сочинение было осуждено на сожжение, а сам софист — на изгнание.

Когда несчастный изгнанник плыл на корабле по морю, разразилась страшная буря, и он утонул. По общему мнению, боги не простили Протагору сомнения в их существовании.

Диоген Синопский

Среди учеников Сократа был Антисфен Афинский. Он основал философскую школу киников. Однако наиболее известным ее представителем стал не сам Антисфен, а его ученик Диоген Синопский, наиболее полно и ярко воплотивший в своей жизни принципы кинизма.

Отцом Диогена был фальшивомонетчик. Оракул повелел Диогену из Синопы продолжать дело отца. Диоген так и сделал — но на ниве философии: он занимался «перечеканкой монеты, переоценкой ценностей», переворачивая общепринятые моральные представления эллинов.

Диоген, как и другие киники, во многом, подражал учителю своего учителя Сократу, беря его за образец и доводя его пример до логического завершения. Сократ ничего не писал — и Диоген философствовал своей жизнью, а не сочинениями. Сократ был беден — Диоген полностью отказался от обладания каким-либо имуществом, не имел ни дома, ни вещей, которые связывали бы его внутреннюю свободу (впрочем, сначала у него была чашка для питья, но он выбросил и ее, увидев, как один мальчишка пил воду из ручья, зачерпывая горстью). Сократ иронизировал, чтобы помочь своим собеседникам преобразиться; Диоген эпатировал сограждан своими выходками. Сократ полагал, что главное для человека — забота о душе,

а размышления об устройстве мира несущественны; Диоген отвергал цивилизацию, считал науки и искусства излишними, пагубными, и проклинал титана Прометея — создателя человеческой культуры. Другой ученик Сократа, Платон, ревниво-иронично называл Диогена Синопского «спятившим Сократом». Но и Диоген в долгу не оставался. Однажды он без спросу пришел в роскошный дом Платона и стал с остервенением топтать его богатый ковер, приговаривая: «Так я попираю гордыню Платона!» «Другой гордыней, Диоген», — отвечал язвительно хозяин.

Однажды Диогена спросили, какого он гражданства. «Правильным» ответом было бы сказать: «Я — гражданин полиса Синопы» или, в крайнем случае, «Я — эллин». Однако Диоген ответил иначе: «Я — космополит» (гражданин Вселенной). Так впервые возникло это слово — «космополит»: человек, отрицающий любые государства с их границами, всюду ощущающий себя дома.

Название философской школы киников происходит от эллинского слова «кюон» («собака»). «Собаками» дразнили киников их оппоненты за показное бесстыдство и пренебрежение приличиями. Но Диоген с гордостью именовал себя Собакой, не видя в возвращении к природе ничего постыдного и зазорного.

Его философия незатейлива: отвергнуть условности, цивилизацию, государство, семью, порабощение вещами — чтобы достичь свободы, автаркии (самодостаточности) и естественности. Свободному человеку ничего не нужно и ничто не может его поработить, — полагал Диоген. Когда его единственный раб сбежал от него, Диоген лишь философски заметил: «Если Диоген не нужен рабу, то и раб не нужен Диогену».

В другой раз его, плывущего на корабле, захватили в плен пираты и привезли на невольничий рынок. Выставленный на продажу, Диоген стал громко кричать нечто странное: «Кто желает купить себе господина?» Возможно, он хотел этим сказать, что свободный человек не может утратить свободу даже попав в рабство (оставаясь хозяином своих страстей

и желаний). А может быть, он так демонстрировал, что наша собственность всегда владеет нами? Как бы то ни было, нашелся богатый житель Коринфа, купивший Диогена и сделавший его воспитателем своих детей. Жители Коринфа относились к Диогену примерно так же, как средневековые люди относились к юродивым: очень уважали философа за независимый нрав, правдивость и свободолюбие и спускали ему всякие резкие и экстравагантные выходки. То Диоген начинал вдруг днем ходить по городу с ярко зажженной лампой и на вопрос, что он ищет, отвечал: «Ищу Человека!» А то вдруг истошно вопил: «Л-ю-ю-д-и-и!» — и когда коринфяне сбегались к нему, начинал лупить их палкой, приговаривая, что он звал людей, а не дерьмо. Такими поступками Диоген демонстрировал всем образец независимости и неприхотливости. От жары и холода он спасался в большом глиняном кувшине, заменявшем ему жилище.

Наиболее известная история о Диогене связана с визитом к нему великого Александра Македонского. Воспитанный Аристотелем в уважении к философии и философам, повелитель мира однажды приехал в Коринф. В окружении роскошной свиты он приблизился к старику Диогену, принимавшему солнечные ванны неподалеку от своего глиняного кувшина. «Я — царь Александр», — почтительно представился он. «А я — собака Диоген», — небрежно отвечал киник. «Чем я могу быть полезен тебе?» — учтиво поинтересовался великий царь. «Отойди и не загораживай мне солнце». И в самом деле: что мог дать этот всемогущий завоеватель, воплощение громадного государства, нищему, но свободному старику, одному из первых анархистов в истории Европы? Только исчезнуть, убраться, не застить свет! К чести Александра надо заметить, что он не обиделся, а задумчиво сказал своим возмущенным опешившим приближенным: «Если бы я не был Александром, то хотел бы быть Диогеном». (Но предпочел все же остаться Александром.)

А в память о Диогене Синопском, когда он умер, благодарные коринфяне воздвигли статую — статую Собаки.

«Божественный
Платон»: жажда
прекрасного
и истинно сущего

Только два философа в Элладе удостоились прозвища «божественных мужей»: Пифагор и Платон. Уже современники полагали, что смертный человек не смог бы создать тех гениальных сочинений, которые были написаны Платоном. За 23 последующих столетия слава Платона и его влияние на философию непрерывно возрастали. И в XX веке британский философ А. Уайтхед обоснованно подвел итог: «Все, что можно сказать об истории европейской философии, — это несколько примечаний к Платону».

Жизненная драма Платона

Гениальный философ родился в 427 году до нашей эры в семье афинских аристократов Аристона и Периктионы. Предками его были афинские цари и знаменитый поэт и законодатель Солон. Мальчик получил от родителей имя Аристокл. Впоследствии возникла легенда, что он не только родился в мае, в праздник бога Аполлона, но что именно Аполлон и был его настоящим отцом. Покровитель Муз, этот бог передал Аристоклу все мыслимые дарования.

Аристокл — аристократ из богатой семьи, получивший превосходное образование, развившее его таланты, — наиболее

полно воплотил в себе эллинский идеал калокагатии (телесного и духовного совершенства). Он имел прекрасную величественную внешность и атлетическое сложение, с успехом выступал на спортивных состязаниях. Возможно, именно за широкие плечи, грудь и лоб он и получил от учителя гимнастики прозвище Платон («широкий» по-гречески), с которым и вошел в историю. (По другой версии, это прозвище ему было дано Сократом за всеобъемлющую широту души).

Платон был одаренным живописцем и замечательным поэтом, автором изящных стихотворений. Он обладал несравненным даром красноречия и как никто владел словом. Получил он и философское образование: его первым учителем философии был ученик Гераклита Эфесского Кратил. Довольно рано отказавшись от обычного для аристократического юноши политического призвания (молодого человека оттолкнула от политики мутная волна политических переворотов, захлестнувших Афины в конце неудачной Пелопоннесской войны), Платон решил стать трагическим поэтом. Написанные им трагедии готовились к постановке в театре. Юноше исполнилось 20 лет, но он вполне мог затмить как трагик великих Софокла и Еврипида.

Внезапно в один миг все резко изменилось. Платон встретил Сократа, философствующего на площади, и — судьба его была решена. По легенде, накануне Сократу приснился странный вещий сон: с его груди взлетел прекрасный лебедь (священная птица Аполлона!) и с песней взмыл высоко в небеса. Наутро, увидев Платона, Сократ воскликнул: «Вот мой лебедь!» Так оно и случилось. Платон забросил физические упражнения в палестре, предал безжалостному огню свои трагедии и стихи со словами: «Бог огня, поспеши, ты нужен сегодня Платону!» Одаренного юношу, ищущего дорогу в жизни, навсегда покорил Сократ, ставший для него идеальным учителем и образцом человека. Именно Сократу Платон был обязан драгоценными семенами своей будущей философии и именно ему он посвятил все свое литературное творчество. Вера Сократа в существование высшей Истины (которая недоступна чувствам, но каким-то

образом причастна душе каждого человека), неутомимый поиск этой истины через диалог, страстный этический пафос и полемика с разрушительным релятивизмом софистов — все это в полной мере было воспринято Платоном. Семь лет он неотступно следовал за Сократом, начав записывать его высказывания. Впрочем, как истинный ученик, он уже тогда не ограничивался простой протокольной фиксацией слов учителя. По легенде, однажды Сократу попали в руки платоновские записи его речей. «Что этот юноша тут понаписал про меня?» — будто бы рассмеялся Сократ. И все же именно Платону Сократ был обязан тем, что его образ и мысли дошли до потомков, как Платон был обязан Сократу первым импульсом к собственному философствованию и указанием направления пути.

Величайший русский философ Владимир Сергеевич Соловьев (знаток, переводчик и последователь Платона) справедливо сравнил жизненный путь Платона с драмой. И завязкой этой трагической драмы, несомненно, явилась казнь Сократа в 399 году до н.э. Осуждение учителя на смерть (и где? — в родном городе! — и за что? — за подвижническую философскую проповедь!) глубоко потрясло молодого философа. Он пытался выступить на суде в его защиту, но сограждане не пожелали его услышать. От огорчения и пережитого потрясения Платон тяжело заболел и не смог присутствовать при кончине Сократа. А выздоровев, он отправился в долгое странствие, лечащее страждущие душу и тело. Вероятно, ему тяжело, да и небезопасно было оставаться в родном городе, убившем того, кто нес людям правду и душевное исцеление.

В своих долгих странствиях Платон общался с выдающимися людьми, жадно впитывая то ценное, что находил в их личностях и взглядах. Сначала он отправился в Мегары к известному математику и философу Евклиду, затем в Египет, потом в Кирену (в Северной Африке), где общался с учеником Сократа математиком и философом Феодором, а после этого — в Южную Италию и на Сицилию. Именно здесь его ждала новая важная встреча — с представителями пифагорейского союза (Филолаем, Архитом Тарентским и другими). Пифагорейцы —

с их страстной жадой совершенства, верой в бессмертие и переселение души, почитанием математики как высшего знания и высоким политическим идеалом (предполагающим власть философов и отсутствие частной собственности) — оказали на взгляды Платона не меньшее влияние, чем Сократ. Повлияли они и на жизнь философа, побудив его отправиться в полис Сиракузы на Сицилии с тем, чтобы попытаться побудить местного тирана Дионисия I к политическим преобразованиям. Отказавшись от политики как главного жизненного дела, Платон все же оставался эллином, то есть мыслил себя, прежде всего, как активного гражданина, глубоко равнодушного к положению дел в обществе и стремившегося предотвратить политическую и духовную катастрофу, навстречу которой неумолимо шла Эллада (которая через полвека будет завоевана Македонией и утратит свою свободу). Отважный и прямодушный Платон укорял Дионисия за неправильные поступки, чем быстро вызвал в тиране озлобление. С тиранами спорить небезопасно. Не решившись казнить философа, уже известного всей Элладе, Дионисий I выдал Платона как военнопленного спартанскому послу Поллиду и поручил ему убить Платона или продать в рабство. Поллид доставил Платона на невольничий рынок на острове Эгина и выставил на продажу. Счастливый случай избавил Платона от позорной смерти в неволе: местный житель Анникерид узнал философа и выкупил его из рабства. Обрадованные друзья Платона, наконец вернувшегося в Афины, собрали деньги, чтобы вернуть их Анникериду, но тот благородно отказался, сказав, что философию умеют чтить не только в Афинах.

Этим деньгам нашлось иное достойное применение. На них Платон приобрел на окраине Афин живописную рощу, посвященную древнему герою Академу. Именно здесь повзрослевший мыслитель открыл свою философскую школу, получившую название Академия, посвященную Музам и просуществовавшую 900 лет (!). (Именно дата закрытия Академии в 529 году н.э. византийским христианским императором Юстинианом считается условным рубежом, обозначающим

конец античной философии). Академия была устроена по образцу пифагорейского союза: ученики жили рядом с учителем, устраивали совместные трапезы и прогулки. Обучение происходило не только во время лекций, но и в постоянных беседах Платона с учениками (среди которых выделялся Аристотель). Юноши со всей Эллады, желавшие посвятить свою жизнь науке или политике, стремились попасть в школу к Платону, который давал иное, высшее знание, чем многочисленные риторы или софисты. Он учил не просто каким-то навыкам и умениям, а постижению истины и блага, без которых — как считал он, вслед за Сократом, — любые иные знания только вредят человеку. Огромное значение в Академии придавалось изучению математики, которую Платон, подобно пифагорейцам, рассматривал как божественную науку, очищающую душу от всего чувственного и земного, возвышающую человека и подготавливающую его к изучению философии. Не зря над входом в Академию красовалась табличка: «Не знающий геометрии да не войдет!»

Платон так никогда и не женился и не оставил детей. Его «потомством» стали ученики Академии и великие мысли, завещанные человечеству. Мыслителя отличали спокойный нрав, величественная осанка и рассудительность, проявляемая им в непростых жизненных ситуациях.

И все же Платону не суждено было спокойно и беспрепятственно преподавать в Академии. Пифагорейцы снова звали его отправиться в Сиракузы. Там на смену умершему Дионисию I воцарился его сын Дионисий II, юноша невежественный, но желавший казаться покровителем и знатоком наук и искусств. К тому же дядя нового тирана Дион был близким другом Платона и страстным почитателем его философии. Совместными усилиями пифагорейцы и Дион подвигли Платона вновь отправиться в Сиракузы, надеясь, что он сможет побудить Дионисия II стать правителем-философом. Однако результат поездки оказался вполне предсказуемым: царственный юноша, привязавшись к Платону, начал ревновать его к Диону, опасаясь, что тот замышляет против него заговор. Дионисий II то оказывал

Платону высшие почести и клялся ему в вечной преданности и почитании его философии, то угрожал и фактически лишал его свободы, сделав своим пленником. Диона же он отправил в изгнание. С трудом вырвался Платон из сиракузской позолоченной клетки. Но — удивительное дело! — ему еще в третий раз предстояло отправиться к Дионисию, чтобы до конца испытать горечь унижения и риска. Верность дружбе и желание что-то сделать для спасения Эллады от гибели побудили Платона на этот последний отчаянный шаг. Дион, заклиная всем святым, молил Платона сделать это из верности их союзу, чтобы убедить Дионисия II вернуть его на родину. И, разумеется, из этой поездки тоже ничего хорошего не вышло. Платон на этот раз чудом, благодаря вмешательству пифагорейца, полководца, математика и философа Архита Тарентского, избег смерти и ни с чем вернулся в Афины. Диону, впрочем, ненадолго удалось свергнуть власть Дионисия II, самому стать тираном и... пасть жертвой заговора.

Три сицилийские поездки, ухудшающееся положение Эллады, раздираемой смутами и войнами, усилили в философе пессимизм и чувство вселенского катастрофизма, подорвали его веру в человека, показали всю глубину бездны, в которую оказалась повержена его любимая родина. Всю свою жизнь он искал духовное противоядие от этой катастрофы, стремясь противопоставить всеобщему разложению и упадку вечные, абсолютные и незыблемые ценности.

Диалоги Платона

Платон — первый из античных философов, из наследия которого до нас дошли не отдельные отрывки, фрагменты и изречения, а целые произведения. Более того: вероятно, сохранившиеся 24 диалога Платона, а также несколько писем и небольших стихотворений — это практически все, им написанное. Разумеется, это не случайная удача, а свидетельство того огромного изумления и благоговения, которое в античности и в Средние века испытывали перед «божественным Платоном», осознавая величайшую ценность его сочинений.

Вокруг произведений Платона существует мощная традиция толкований и интерпретаций, по разработанности и глубине вполне сопоставимая с библеистикой.

В науке важную роль играет так называемый «платоновский вопрос», который распадается на несколько подвопросов:

— Какие произведения Платона считать подлинными, а какие ему только приписываются?

— В какой очередности и последовательности были написаны диалоги, какие из них относятся к раннему, «сократическому» периоду, а какие — к зрелому и позднему?

— И, главное, с какой целью они писались и для кого (для чего) предназначались? Что мы можем найти в них, и чего в них не следует искать?

Последний вопрос отнюдь не является случайным. Ведь Платон был верным учеником Сократа, для которого отказ от записи своих мыслей и формулировки «учения» имел принципиальный характер. При этом Платон не только записывал свои произведения, но и облек их в диалогическую — то есть наименее пригодную для изложения учения — форму. А для чего пригодную?

Естественно, это вызвало целый ряд вышеназванных вопросов и породило разнообразные и взаимоисключающие интерпретации платоновского наследия.

Неоплатоники поздней античности придали платоновской философии систематический характер, относились к текстам Платона как к священным, толковали их символически и создали обширнейшую комментаторскую литературу. Что же касается Нового времени, то одни ученые видят в Платоне простого фиксатора сократовских диалогов, «протоколировавшего» их, а смыслом и целью его творчества считают сохранение для потомства подлинного облика Сократа и его мудрости. Другие, напротив, подчеркивают самобытность и самостоятельность платоновской философии и ищут в его диалогах некую «систему» (забывая, что они создавались на протяжении полувека, нередко противоречат друг другу и почти никогда не дают завершенных однозначных ответов на поставленные

вопросы). Третьи находят в сочинениях Платона мистические тенденции и эзотерическое «тайное учение», которое он будто бы открывал лишь в устной форме немногим «посвященным» ученикам, и намеки на которое разбросаны в диалогах.

Все эти точки зрения, по-видимому, несут в себе частицы истины — но они однобокие и упрощенные. Споры об интерпретациях Платона, несомненно, будут продолжаться до бесконечности, поскольку его мысль неисчерпаема, а форма ее выражения поистине совершенна. По легенде, незадолго до смерти Платон увидел сон: он превратился в лебедя (опять та же священная птица Аполлона!), летающего по поднебесью и недостижимого для охотников. Ученики и друзья истолковали этот сон так: многие «охотники» в веках попытаются поймать в свои «силки» философию Платона, но ото всех она ускользнет, оставшись живой, бездонной и неуловимой.

Не случайно как то, что ученик вопрошающего и воздерживающегося от каких-либо записей Сократа начал отвечать на его вопросы, записывая свои мысли, так и то, что он облек эти мысли в форму диалога. Платон не хуже Сократа понимал бездонность истины и ее невыразимость в письменном слове. Для кого же предназначались его диалоги, и что он в них вложил? Уж точно мы не найдем в диалогах Платона какого-то однозначного «учения», приведенного в систему. Самое важное — о чем в них умалчивает автор, на что намекает, к чему подводит читателя. В диалогах всегда действует Сократ — вопрошающий, неугомонный, иронизирующий, спорящий со своими друзьями (Критоном, Симмием, Кебетом, Алкивиадом), с софистами (Протагором, Горгием, Гиппием, Фрасимахом), с афинскими политиками, поэтами, учеными (Критием, Аристофаном, Агафоном и другими). Но никогда в них сам Платон не выступает от первого лица. Он показывает истину персонифицированно (через живых, неповторимых и узнаваемых людей) и сразу с многих сторон, намекая на нее, помогая читателю превзойти однобокость и узость отдельных мнений, показывая трудность и многогранность проблемы. Скорее всего, цель диалогов, написанных Платоном для своих учеников, — не передать

им в готовом виде некое завершенное окончательное «знание» или «учение», но — погрузить в стихию философствования, в живой и нескончаемый поток мысли, в самую суть проблемы, побудить их упражняться в диалектике, все время превосходя свою изначальную позицию и развивая внутреннее зрение души. Главным героем и участником платоновского диалога всегда является даже не Сократ, а... читатель, который ставится лицом к лицу с важнейшими вопросами, вовлекается в дискуссию и вынужден, выслушивая аргументы «за» и «против», сам определять свою позицию. По верному замечанию современного французского историка античной философии Пьера Адо, диалоги Платона есть род духовных упражнений, которые не «информируют» читателя, но «формируют» его.

По словам Платона, само мышление человека есть ни что иное, как диалог — «беседа души с самой собой». То есть философия всегда диалогична, диалектична, всегда устремлена вглубь — к общим основаниям и предпосылкам — и ввысь — к идеям, органично сочетающим единое во многом. Философия Платона сродни головокружительным взлетам и нисхождениям в живую ткань бытия. Диалоги Платона содержат как логические рациональные «доказательства», так и иррациональные «свидетельства», в них длинные виртуозные логические цепочки вопросов и ответов, определений и уточнений, перемежаются поэтичными мифами и мистическими прозрениями. Они завораживают полифонией выражения и обилием взглядов со всех возможных сторон на обсуждаемую проблему, — взглядов, непрерывно уточняющих и дополняющих исходные позиции спорящих. Современный нам читатель, привыкший, что в любой дискуссии есть только две точки зрения («неправильная» и «наша»), постоянно заходит в тупик, наталкивается на новые и новые затруднения, расстается с надеждой на окончательный исчерпывающий ответ, восходит от частного к общему и вновь от общего переходит к частным примерам, попадает в неразрешимые противоречия. Нередко к концу диалога читатель, для которого в начале все было ясно и понятно, оказывается у разбитого корыта, — и через это приближается

к тому знающему незнанию, без которого философствование невозможно. Диалоги Платона, возвышающие и выводящие мысль человека за рамки его узкого, однобокого взгляда — к Истине, призваны лишить читателя самодовольства, показать ему как важность, так и невероятную сложность обсуждаемых проблем. Платон использует в своих диалогах систему «непрямых высказываний», не «называя» истину по имени, а указывая, намекая на нее.

Полифония, многокрасочность, продуманность, литературное совершенство — вот отличительные черты платоновских диалогов. Здесь обилие жанров (миф, гротеск, сатира, речи ораторов, логическое рассуждение, бытовая сценка, высокая трагедия) сочетается с обилием героев, позиций и тем. В каждом диалоге, как в самой жизни, различные темы переплетаются и взаимно высвечивают друг друга. Например, в самом монументальном диалоге «Государство» (его Платон писал на протяжении нескольких десятилетий) речь вначале идет о том, что такое справедливость, как ее понимать. Затем, чтобы лучше уяснить себе справедливость в человеке, собеседники берут в качестве примера «большого человека» — справедливое государство, и разбирают вопросы государственного устройства и правильной системы воспитания (все время не забывая о теме справедливости). О чем же этот диалог? О справедливости? О добродетели? Об идеальном полисе? Или, может быть, о правильном воспитании («пайдейе») добродетельных граждан? Обо всем этом сразу: одна тема, как это случается в жизни, переливается в другую. Так бывает в редком настоящем разговоре — начинаешь об одном, органично переходишь на другое, и все время говоришь о чем-то едином: в сокровенной глубине все нити сплетаются воедино.

Платон — столь же гениальный художник, сколь и философ. Лукавство, насмешка, тонкие ассоциации, язвительные пародии, ирония, мистика, обилие узнаваемых и неповторимых персонажей в его диалогах образуют сложную систему множества «зеркал», высвечивающих с разных сторон бездонную

и неуловимую истину. Его диалог звучит как полновесная симфония, сплетенная из множества тем и инструментов: то трагических, то забавных, то щемяще-лиричных, то светлых и возносящих на неземную высоту, а то возвращающих к несовершенству жизни. Хотя философ отказался от юношеского желания стать драматургом, все же отчасти можно рассматривать его диалоги как мастерски построенные драмы: со сложной композицией, интригой мысли, моментами волнующего катарсиса (очищения), отступлениями, кульминациями, яркими речевыми характеристиками героев, ведущих полемику. Иногда герои диалога прогуливаются в окрестностях Афин (как Федр и Сократ в «Федре») и рассуждают о любви и «росте крыльев души» на фоне прекрасных рощ, источников и стрекочущих цикад; иногда диалог — это обмен речами о природе Эроса (как в «Пире»); иногда — жесткое столкновение с софистами (как в «Горгии»), с молниеносным обменом разящими репликами, сокрушающими аргументацию оппонента и доводящими ее до абсурда.

Диалоги Платона, подобно гераклитовским или библейским текстам, многозначны, наполнены бесчисленными намеками и подтекстами, в которых злободневное и сиюминутное сочетается с вечным и абсолютным, причем второе вырастает из первого. Вот, например, начало диалога «Федр». Сократ встречается в окрестностях Афин своего приятеля Федра и спрашивает: «Милый Федр, куда и откуда?» Федр отвечает, что он идет поделиться с Сократом только что услышанной им речью известного оратора Лисия. «Что, Лисий уже в городе?» — интересуется Сократ. «Да, он остановился в доме Морриха», — отвечает Федр и добавляет, что он готов поведать Сократу речь Лисия, если тот его выслушает. «Я готов слушать тебя, даже если нам придется идти до самой Мегары», — отвечает Сократ... Что это? Просто живая завязка разговора, приятельская болтовня, украшенная аттическим юмором, обмен приветствиями? Конечно, да. Но не только это. Афиняне, современники Платона, тонко ощущали глубокие символические подтексты и саркастические намеки этого зачина диалога. Так, первая же

фраза Сократа: «Куда и откуда, Федр?» означает, по-видимому, то, что Сократ сразу же требует от Федра, как и от всякого человека, дать отчет в том, кто он и зачем живет. А его намерение обсуждать важные вопросы «хоть до самой Мегары» становится яснее, если мы будем иметь в виду, что вдоль мегарской дороги находилось городское кладбище (и, значит, Сократ изъявляет готовность искать истину до самой смерти). Что же до Мориха, в доме которого остановился оратор Лисий, то афиняне знали, что этот человек — герой многих комедий, славился обжорством и пьянством и даже стал их символом в афинской культуре. Таким образом, еще ничего не зная о Лисии, мы уже все-таки получили о нем какое-то представление, заранее настраивающее нас на иронический лад. Предложенный разбор первых строк диалога «Федр», разумеется, не исчерпывает всех «слоев» и «пластов» этого текста и является лишь одной из многих возможных интерпретаций, но уже он демонстрирует бездонную глубину, богатство и многообразие содержания платоновских диалогов.

Одна из интересных и существенных особенностей платоновского диалога — широкое использование мифов. Миф об Эросе, миф об Атлантиде, миф о сотворении мира, миф о Пещере... — их немало на страницах сочинений Платона. Зачем Платон обращается к мифу? Чтобы понять это, следует вспомнить, что для эллинов миф — вовсе не детская сказка-небылица, а абсолютная, изначальная, сама себя являющая высшая реальность, повествование о «начале вещей», ключ к тайнам мироздания. Платон обращается к мифу не только с тем, чтобы дополнить логические построения ярким художественным образом, будящим фантазию, заставляющим думать и воздействующим на воображение (а не только на рассудок) читателя, справедливо полагая, что не все в мире сводится к рационально доказуемому и выразимому в слове. Философ использует миф, когда он избегает однозначности, желает намекнуть читателю на нечто чрезвычайно высокое, трансцендентное и невыразимое, мистически-загадочное, чтобы оставить читателя один на один с великой тайной бытия. Платон

прибегает к мифу по той же причине, по какой Гераклит Темный использовал мифы, а Христос рассказывал ученикам притчи. Философия Эллады выросла из мифологии, отрицая и разрушая ее своей критикой, но питаясь жизненной энергией и образами мифа, апеллируя к мифологическим сюжетам и темам. И величайший философ Эллады никогда не забывал об этом. (На закате античности последняя великая философская система — неоплатонизм — снова вернет философию к мифологии, замкнув круг, но к мифологии продуманной, отрефлексированной, детально осмысленной).

Говоря о диалогах Платона, необходимо помнить, что за свою долгую жизнь Платон прошел сложную эволюцию. Изменялись и его диалоги. Раннее творчество Платона находится под определяющим влиянием Сократа, более ставит вопросы, чем дает ответы, выдвигает в центр внимания этические проблемы, вопрос о совершенном человеке. Напротив, зрелые и поздние диалоги Платона демонстрируют сильное воздействие пифагореизма, делают акцент на вопросах космологических и политических (совершенный космос и идеальный полис), становятся более обширными по размерам, более «отвечающими» и монологическими по сути. Здесь уже нет виртуозного молниеносного обмена вопросами и возражениями, в итоге заводящими в тупик, а диалогическая сущность во многом утрачивается: герои обмениваются долгими речами на десятки страниц и больше соглашаются, чем спорят друг с другом.

Философская мысль Платона впитала в себя все многообразие проблематики предшествующей эллинской мысли: вопросы досократиков о начале бытия, вопросы софистов о познаваемости мира, вопросы Сократа о подлинной добродетели. Платон сумел соединить в своей философии, казалось бы, несовместимое: учения элеатов и Гераклита, пифагорейцев и Сократа. И это соединение явилось не эклектическим нагромождением мыслей, а неповторимым грандиозным синтезом, оказавшим решающее воздействие на всю последующую философию.

ИЗ МРАКА ПЕЩЕРЫ — К СВЕТУ СОЛНЦА

Пожалуй, самым известным в творчестве Платона является миф о Пещере из диалога «Государство». В этом мифе в сжатом и поэтическом виде можно обнаружить главные мысли и основные проблемы платоновской философии.

Представим себе, говорит Платон, огромную мрачную Пещеру. В ней вечно царит полумрак, и лишь немного света падает издалека — от входа. Спиной к входу сидят прикованные цепями узники. Они вечно смотрят перед собой в темноту — на дальнюю стену Пещеры. Но все дело в том, что, поскольку эти узники прикованы с детства, то они даже и не подозревают о своих оковах и о возможности повернуться в сторону входа и света. За их спиной кто-то проносит различные предметы, утварь, оружие, посуду. Слабые, еле заметные тени от этих предметов, падающие на темную стену пещеры, — это единственное, что в своей жизни видели и знают узники. Они, разумеется, и не догадываются, что это — всего лишь жалкие, бледные и аморфные тени вещей, принимая их за реальность.

Но вот произошло великое чудо. Один из узников каким-то образом сумел избавиться от оков. Он с удивлением озирается по сторонам, оборачивается и вдруг видит подлинные прекрасные вещи, отбрасывающие тени. Он прозрел, и это открытие потрясает его, заставляет устыдиться своей прежней рабской жизни и невежества, принимаемого за знание. Но он жаждет большего и начинает медленно, на ощупь продвигаться к выходу из Пещеры. Ноги с непривычки едва двигаются, а глазам больно от нарастающего света. Наконец освободившийся узник выбирается из Пещеры. В первое время свет мира так слепит ему глаза, что он может смотреть вокруг только зажмурившись и ночью, при слабом мерцании луны и звезд. Однако чем больше его глаза привыкают к этому не пещерному миру, тем больше изумляют и восхищают бывшего узника изумрудная трава, лазурное небо и самое прекрасное, что есть и может быть на свете, — теплое, животворящее, сияющее Солнце! То самое, которое одновременно позволяет всему сущему быть и дарит человеку свет,

позволяющий что-то видеть. Освободившийся из оков узник достиг высшего блаженства, доступного человеку.

Но тут он вспоминает о своих несчастных братьях по неволе, не знающих о своем несчастье и томящихся в пещерном мраке, принимающих тени вещей за сами реальные вещи и даже не подозревающих о солнечном мире. Перед счастливецом встает главный нелегкий вопрос: что ему теперь делать со своим Знанием? То ли ему признать, что пещерный мир во зле лежит, это второй, самостоятельный мир Зла (наряду с миром Добра), он неисправим, и людей не спасти. Тогда ему следует предоставить их злой судьбе, а самому наслаждаться созерцанием сияния Солнца. То ли ему, напротив, следует считать, что пещерный мир — это все же не царство Зла, а лишь несовершенная часть, порождение, продолжение, копия солнечного мира (подобно тому, как тени несут в себе все же что-то от реальных вещей, а не являются совсем ничем). В этом случае надо признать, что подлинно есть только благо, истина, красота, а зла как такового (как самостоятельной активной силы, собственного царства) нет! В таком случае «зло» — лишь пассивное начало, лишенность, отсутствие, не равновеликое добру, не имеющее своей сущности и своего «царства», — и, значит, пещерный мир можно преобразить, исправить, внести в него солнечный свет. А узников можно освободить от их оков, пробудить в них жажду освобождения, внести в их души лад и гармонию, повернуть их глаза к свету, открыть им высшую, хотя и непривычную, противоречащую всему их предыдущему опыту, Истину. И может ли в этом случае освободившийся счастливiec бросить Пещеру и ее обитателей на произвол судьбы? Нет: его долг — помочь им освободиться, прозреть, открыть им Истину! И тогда надо не бежать стремглав из мира Пещеры, а попытаться преобразить его: восстановить нарушенную гармонию, дать людям истинное знание, приучить их глаза к свету. Однако это трудновыполнимая и смертельно рискованная задача: если этот человек отправится назад к узникам и попытается исполнить свой долг, не сочтут ли они его опасным безумцем и смутьяном, не убьют ли, как Сократа?

В названной дилемме — основное внутреннее противоречие философии Платона. Признать зло реальностью и, в таком случае, считать делом философа бегство из злого мира, того мира, в котором погиб Сократ? Или же, следуя по стопам Сократа и разделяя его убеждения, свято верить в бытийность и изначальность Истины и Блага и в нереальность зла, стремиться преобразить пещерный мир, внести в него свет и порядок, открыть людям глаза? Вся философия Платона глубоко пронизана этим противоречием и бьется над разрешением этой проблемы. Порой в его диалогах звучит глубокий пессимизм, неверие в возможность спасения мира и проповедь ухода. У мира Пещеры — Злая Душа, люди — лишь марионетки в руках судьбы, философы никогда не займутся таким грязным и безнадежным делом, как политика, а сама философия есть упражнение в умирании — бегстве из мира, — утверждает Платон в этих случаях. И все же второй ответ преобладает. Весь пафос творчества гениального ученика Сократа исполнен глубочайшей верой в то, что зла вовсе нет, а благо бытийно и первично, все в мире освящено и оправдано, а значит, пещерный мир подлежит исправлению, спасению и преобразению. Душа должна править телом, а философы должны взять на себя управление полисом. Все должно встать на свои места. Только Добро субстанциально (то есть обладает подлинным существованием), тогда как Зло — вторично, пассивно, нереально, призрачно, является лишь или нарушением изначальной гармонии (которую можно и нужно восстановить) или умалением, лишенностью блага. «Прекрасное и истинно сущее»: мир, человек, полис — вот главная тема платоновской мысли. Преображение «пещерного мира» и его восхождение к совершенству — вот главная задача, которая решалась всем творчеством Платона.

Казнь Сократа явилась своеобразным мучительным вызовом Платону (по выражению В.С. Соловьева, «завязкой» в его «жизненной драме»), со всей силой и остротой показав ему несправедливость и несовершенство окружающего мира. Однако вдохновляющая сократовская вера в добро и истину,

засвидетельствованная его добровольной мученической гибелью, привела Платона к убеждению в том, что несовершенный мир не может быть миром подлинным: это лишь пещерный мир тьмы, теней и полузнания. Ответом на вызов стало рождение платоновского идеализма и открытие трансцендентного (сверхприродного) подлинного мира «прекрасного и истинно сущего». Мира вечного, благого и совершенного. Лишь бледной искаженной копией, несовершенным отображением этого мира является «пещерный мир», в полумраке которого обычно бродят люди, пребывающие в духовной спячке. Философия Платона, подобно бетховенской «Оде Радости» или рублевской «Троице», звучит как величественная симфония восхождения несовершенного мира к совершенству, оправданию и внутреннему преображению.

Реальность идеального

Однако что сокрыто за образами платоновского мифа: Пещера, тени, восхождение к свету, оковы узников, предметы, отбрасывающие тени, и Солнце? Этот миф, как всякий миф, многозначен и не сводим к какому-то единственному объяснению. И все же именно в этом мифе с наибольшей силой запечатлены размышления Платона об эйдосах (которые часто именуют также «идеями»). Эти размышления являются наиболее совершенным и завершенным теоретическим выражением присущего эллинам ощущения истины, как чего-то изначального, благого, прекрасного и бытийного. В этих размышлениях Платон дал достойный и впечатляющий ответ на вопросы Сократа, софистов и досократиков.

По Платону эйдосы — это истинное бытие («солнечный мир» в мифе), то, что позволяет всему сущему быть и делает вещи тем, что они есть, а человеку дает возможность что-то знать о вещах. Эйдосы — ни в коем случае не порождение человеческой фантазии, не абстракция. Наоборот, то, что люди-«узники» привыкли ошибочно считать реальностью: видимое, слышимое, становящееся, текучее, изменчивое

и множественное — лишь тени, своеобразная проекция эйдосов. Платон задается вопросом: благодаря чему вещи, изменяясь и разрушаясь, все же сохраняют какую-то устойчивость, смысл и постоянство? Благодаря чему текущая река, изменяясь, все же остается именно рекой, а не горой или деревом? Благодаря чему, вопреки множеству однобоких и ошибочных «мнений», возможно истинное и общезначимое знание о мире? Что делает вещи вещами и позволяет людям их познавать? И он отвечает: эйдосы. Они есть, они должны быть, но мы не находим их в повседневном чувственном опыте. Значит, они сверхчувственны. Лишь огромное духовное усилие, умение освободиться от гнета обыденных представлений, неустанные упражнения в диалектике, а также художественный или религиозно-мистический опыт могут дать человеку «эйдетическое видение».

То, что воспринимается нами в чувственном опыте, не есть ни бытие, ни небытие. Это нечто промежуточное, лишь предмет «мнения» (доксы), а не знания (эпистемы), тень — не реальность, но и не совсем ничто. Будучи образами и отблесками эйдосов, их проекциями на стену нашего чувственного восприятия, эти тени (как и всякие вообще тени) что-то говорят нам о реальности, но говорят в искаженном и неполном виде. Благодаря своей причастности к эйдосам (вносящим в мир бытие и смысл), вещи есть, не исчезают. Но, с другой стороны, они несовершенны, изменчивы, призрачны, смертны. Почему? Потому что они причастны не только вечному бытию (эйдосам), но и небытию. Вопреки Пармениду и подобно Демокриту, Платон не мог не признать, что «небытие есть». Его он назвал «материей». Материя — чистая возможность, пассивность, бесформенность, бессмысленность, «мать и восприимница всего сущего». Эйдосы, проникая в лоно материи, осмысливают, оформляют, ограничивают ее, придают ей упорядоченность, жизнь и движение. Мир Пещеры — не есть ни мир Бытия и Знания (им является «солнечный мир» совершенных и вечных эйдосов), ни темный и непроницаемый для познания, полностью лишенный света и оформленности мир небытия-материи

(«темная стена пещеры»). Это промежуточный и оттого противоречивый и двойственный мир несовершенства, нарушенной гармонии, становления и мнения, мир, причастный одновременно и Бытию (эйдосы), и небытию (материя).

Так Платон разрешает, казалось бы, неразрешимую дилемму, поставленную Гераклитом Эфесским и Парменидом Элейским. Подобно Гераклиту, он полагает, что мир текуч, изменчив и неуловим, — но лишь мир становления и несовершенства. Подобно же Пармениду, Платон утверждает: под и за несовершенным, «пещерным» миром становления и мнения сокрыт другой, умопостигаемый мир подлинного бытия и истины — мир эйдосов. Как скажет Владимир Сергеевич Соловьев:

Милый друг, иль ты не знаешь,
Что все, видимое нами,
Только призрак, только тени
От не зримого очами?

А великий австрийский поэт XX века Рильке о том же напишет:

Пусть наша жизнь — облаков
Тающих тени.
Все же в основе основ
Нет изменений.

Что же такое эйдос? Это нечто объективное (то есть независимое от человека, но лишь созерцаемое его взором души), нечто умопостигаемое, цельное, нерасчленимое, не сводимое к своим частям, «собирающее» весь мир воедино (как буквы и строчки собираются в текст, а стены и крыша — в дом), невещественное, вечное, прекрасное и совершенное. Эйдос есть «вещь», очищенная от всего телесного, случайного, поверхностного и преходящего. Всякая чувственно-постигаемая вещь («тьень») сохраняет постоянство и доступна нашему разумению именно постольку, поскольку она причастна эйдосам (бытию).

А гибнет, разрушается, постигается нами неполно и иллюзорно она постольку, поскольку причастна материи (небытию). Мера идеальности вещи есть мера ее реальности и постижимости. И, напротив, с возрастанием «неподлинности» вещи растет ее несовершенство. Современному человеку, для которого слово «идеал» часто отождествляется с чем-то недостижимым и несуществующим, противостоящим скверной «реальности», трудно понять эту эллинскую убежденность, теоретически выраженную и оформленную Платоном, в том, что мир-космос совершенен, идеален и прекрасен в своей сокровенной сущности, а все несовершенное есть лишь муть на поверхности или случайные и временные отпадения от изначально идеального состояния. При этом эйдосы находятся в двояком отношении к чувственно постигаемым вещам (которые мы, «узники Пещеры», принимаем за реальность). Они выступают одновременно и прообразами («парадигмами») чувственно воспринимаемых вещей, предшествующими им, и их целями, поскольку всякая вещь стремится полностью воплотиться, сбывшись, достичь цельности, единства и совершенства (в этом смысле эйдос можно назвать «идеалом» вещи). Таким образом, все сущее идет по кругу (круг — наиболее совершенная фигура для эллинов), исходя из эйдосов как парадигм и стремясь к ним, как к идеалам.

В диалоге «Тимей» Платон в форме мифа повествует о сотворении мира. Бог-демиург (творец, ремесленник) слепил вещи мира из небытия-материи, вдохнув в них движущее начало — Мировую Душу — и взяв за образцы (парадигмы) вещей вечно пребывающие прекрасные эйдосы. Этой двойственностью — причастностью и совершенному бытию эйдосов, и несовершенной материи-небытию — объясняется двойственность всего сущего, воспринимаемого нашими чувствами. Таков грандиозный ответ Платона на главный мучительный вопрос досократической мысли: как и почему совершенное, единое, вечное, неподвижное бытие вырождается и становится многим, изменчивым, смертным и множественным несовершенством?

Мир платоновских эйдосов — своеобразный «смысловой каркас» чувственно постижимого мира. В нем воедино слиты бытие, благо, истина и красота (это представление о тождестве бытия, истины и блага станет фундаментальным и несомненным для европейской философии на 20 столетий — вплоть до XVIII века). Эйдосы всему придают цельность и осмысленность. Они оформляют, упорядочивают мир, делают возможными какое-либо бытие и познание. Так Платон ответил на вопросы своих предшественников.

— Почему возможно познание? — вопрошали софисты. — Потому что по ту сторону относительных, однобоких и разнообразных мнений и чувственного восприятия есть вечная Истина эйдосов, о которой возможно знание, — отвечает Платон. — Что есть истина, и каким образом она проникает в наши души? — вопрошал Сократ. — Истина есть эйдосы, и наша душа сродни им, связывая своими странствиями «пещерный» мир с миром «солнечным», — отвечает Платон. — Почему что-то есть, и почему существует бытие, а не ничто? — вопрошали философы-досократики. — Потому что есть эйдосы, позволяющие всему сущему быть и быть чем-то определенным, устойчивым и неизменным, — отвечает Платон.

Соотношение бытия и познания, эйдосов и материи хорошо видно на примере человека. По Платону, человек есть странное и противоречивое двуединство тела и души. Душа является эйдосом человека, тем, что движет, оживляет, определяет его, правит им и делает его именно этим вот человеком, придавая смысл его существованию. Напротив, тело — воплощение небытия, материи — связывает душу, стремится поработить ее, омрачает познание неразумными низкими страстями и иллюзиями, привязывает нас к пещерному миру, гасит в человеке память о небесной родине души. Живущий человек — вопиющее противоречие: единство души и тела, вожделений и разума, бытия и небытия, узника и его темницы, совершенства и несовершенства, эйдоса и материи. Когда человек умирает, его эйдос-душа, освободившись, отправляется на свою небесную родину, в мир эйдосов, а тело возвращается к полному небытию: человек

перестает двигаться, жить, быть. Борьба и взаимодействие эйдоса-бытия и материи-небытия характерны для всех вещей — «теней» мира становления, объясняя, как отпущенную им долю совершенства (постоянства, реальности, познаваемости, единства, красоты, определенности), так и их несовершенство и обреченность на гибель и разрушение. Только об эйдосах возможно Знание (эпистема). О промежуточном «пещерном мире теней» возможно лишь мнение (докса), основанное на чувственном опыте. О материи же (небытии) никакое знание и мнение невозможны: она неуловима и не фиксируема.

Платоновские эйдосы — не абстрактная выдумка, но абсолютная реальность, увиденная «эйдетическим зрением» (умозрением), очищенная от лишнего и случайного. Высший из всех эйдосов — эйдос Блага — в мифе о Пещере Платон уподобил Солнцу. Именно в его свете мы можем все видеть, именно оно дает миру жизнь и возможность быть всему, что есть, к нему все стремится и тянется, оно — сокровеннейший исток и наивысшая цель всего сущего. По словам русского философа С.Н. Трубецкого, для Платона «идеал есть истинная цель бытия, его внутреннее основание, которое делает вещи понятными, мыслимыми и в то же время истинно сущими, поскольку они ему приобщаются». Благодаря эйдосам, мы через единое постигаем многое, через вечное постигаем временное, через неподвижное — становящееся, через абсолютное — относительное, и через действительное и идеальное — случайное и несовершенное. Как писал Александр Блок: «Сотри случайные черты, и ты увидишь: мир прекрасен».

В размышлениях Платона об эйдосах нашла свое высшее и концентрированное выражение вся эллинская философия. К их пониманию нас могут подвести скульптуры античных авторов, стремившихся выразить реальность в предельно обнаженном виде, без всего лишнего — чистую сущность, а также геометрия эллинов — наука, имеющая дело с чистыми формами и стоящая посередине между «миром теней» и «миром эйдосов».

Эйдосы — не сухие абстракции и отвлеченности, но, дословно, нечто *видимое* (только не глазами, а разумом),

предельно конкретное и прекрасное. Они постигаются посредством «теории» (созерцания). Однажды заносчивый философ-киник Антисфен, желая обидеть Платона, заявил ему: «Лошадей я видел, а вот эйдос лошадности мне видеть не приходилось». Платон легко парировал: «Это оттого, Антисфен, что у тебя есть глаза, чтобы видеть лошадей, но недостаточно разума, чтобы видеть эйдосы». Эйдосы — отнюдь не «понятия» ученых, а, скорее, образы, являющиеся художнику, мистiku или поэту и сочетающие в себе универсальность и индивидуальность, выразительную конкретность и предельную обобщенность. Посредством них мы только и можем осмысливать мир. Это то, что присутствует изначально, и одновременно то, к чему все сущее стремится, как к цели. Ведь всякая вещь несовершенна и не завершена, а значит — лишь отчасти есть, отчасти же не есть: не собрана, не воплотилась, не реализовалась. Например, мы просим кого-то: «Сидоров, будь человеком!» Означает ли это, что Сидоров — не человек? Да нет, он вроде бы изначально и потенциально человек, но... не до конца, не совсем человек, не всегда и не во всем человек. Ему (как и всем нам, людям) далеко до *полноты* человечности, и своим призывом мы побуждаем его приблизиться к ней, реализовать и воплотить ее. Благодаря своей причастности к эйдосу «человечности» все мы кое-как существуем, но не в полной мере, — вот что, возможно, хотел показать Платон.

Благодаря наличию эйдоса круга и нашему знанию о нем (а знание вообще возможно только об эйдосах, а не о вещах!) мы определяем вещи как более или менее круглые, хотя в мире «теней» ничего абсолютно круглого не найти. Эйдосы оформляют материю, внося в нее смысл и определенность. Эйдосы связаны с ограниченным, оформленным местом — «топосом», тогда как материя — с безграничным, бесформенным пространством, — «хорой». Эйдосы о-предел-яют все, а материя тяготеет к бес-предель-ности. (Поэтому «бесконечное, безграничное» для эллинов означает несуществующее; все реальное (и мир прежде всего) — конечно, определено и оформлено границами).

Конечно, постичь эйдосы нелегко, а рассказать о них почти невозможно. Надо всю жизнь упражняться в сократической диалектике — искусстве восхождения к эйдосам и нисхождения к «теньям», чтобы развить в себе эйдетическое видение. (Например, научиться видеть «прекрасное само по себе», то прекрасное, через причастность к которому прекрасна всякая прекрасная вещь). И неслучайно Платон в своих многочисленных диалогах нигде систематически не излагает ничего похожего на «учение об эйдосах», хотя мысль о них пронизывает и вдохновляет все его философствование. Главной целью написания им диалогов, возможно, и было побуждение учеников к истинному (и самостоятельному!) познанию, вопрошанию, диалектике. Его мысли об эйдосах одновременно явились и теоретической квинтэссенцией важнейших тем эллинской культуры и мирозерцания, и фундаментом всей последующей европейской философии.

Благодаря Платону людям открылся новый, удивительный, сверхчувственный, трансцендентный мир, и задачей философии навеки стало: за неподлинным увидеть подлинное, за кажущимся — действительное, за материальным — идеальное, за несовершенным — «прекрасное и истинно сущее», за неясным контуром — настоящую форму, за фантомом становления — вечное Бытие. Но как это сделать? Как развить в людях «шестое чувство»? Как пробудить в узниках философов? Как внести свет в Пещеру людского невежества и самодовольства? Как открыть людям глаза? Как перебросить мост из «солнечного мира» в полумрак Пещеры? Именно поискам ответов на эти вопросы подчинено все бездонно глубокое и многообразное философское творчество Платона.

Посредствующие звенья

Несмотря на то, что диалоги Платона не содержат в себе определенной философской системы, можно смело сказать, что главное, о чем идет в них речь, — это описание различных «посредствующих звеньев», своего рода мостиков,

связывающих Пещеру с солнечным миром. Это те помощники и посредники, с опорой на которые Платон желал внести лад в дисгармонию «узников», дать им образец и намек на мир эйдосов. Ведь если бы мир Пещеры был царством абсолютного Зла, отгороженным от Бытия непроходимой стеной, то не было бы смысла пытаться спасти и преобразить его. Напротив, утверждал гениальный ученик Сократа всем своим творчеством, в мире теней и узников действуют силы и начала, являющиеся мостами в мир «прекрасного и истинно сущего». К их числу относятся: философия, демоны (например, даймоний Сократа), человеческие души, числа и фигуры, Эрос (любовь) и идеальное государство. Казалось бы, что общего у всего вышеперечисленного? Именно способность быть посредствующими звеньями между пещерным и солнечным мирами!

Одним из таких посредников является философия. Сама ее природа промежуточна между всеведением и мудростью богов и самодовольным невежеством обывателей. Философ, подобно освободившемуся узнику в мифе о Пещере, живя среди незрячих собратьев по несчастью, всецело поглощенных ничтожной мирской суетой, грезит о мире эйдосов и всей душой устремлен к нему. Чтобы в человеке родился философ и открылось «шестое чувство» эйдетического видения, в нем должен умереть обыватель, принимающий поверхностную видимость маловажного и преходящего за подлинную реальность. По мысли Платона, началом философии является удивление перед тайной Бытия, отказ принимать «тени» за истину. Философ является вестником и представителем истинного мира среди узников мира иллюзорного и несовершенного. Его удел нелегок: над ним смеются, его не понимают и жалеют смешные и жалкие люди, но он должен идти своим путем и делать свое дело.

Другим важнейшим посредником является человеческая душа. Платон развил как мысли пифагорейцев о бессмертной, нематериальной, личной переселяющейся душе человека, заточенной в темнице тела и очищаемой посредством «теоретической жизни», так и мысли Сократа о том, что душа в человеке — это главное. Она каким-то образом причастна

к истине, и, значит, познание есть узнавание. По Платону, душа — эйдос тела. С рождением человека она вселяется в человеческую оболочку и забывает истину, которую она созерцала до рождения в мире эйдосов (Гиперурании — Занебесной области, описанной в «Федре»). Тело, подобно тюрьме, держит душу в заточении, порабощает ее, лишает памяти. Однако достаточно произойти какому-то толчку — как при разговоре с Сократом или же при созерцании прекрасного (прекрасное, по Платону, есть воплощение идеального в материальной форме) — и душа припоминает истину. Иначе как бы она могла узнать ее, если бы уже не знала раньше, до рождения, между воплощениями в человеческие тела? Познание есть не только узнавание вовне того, что всегда было внутри нас (как считал Сократ), но припоминание (анамнезис) (как считал Платон). Именно благодаря наличию сверхчувственных эйдосов и причастности души к ним возможны Истина и Знание, общезначимые и непреходящие, — доказывал мыслитель, продолжая сократовскую полемику с релятивизмом и агностицизмом софистов. А с истиной неразрывно связано благо — забота о душе.

Душа бессмертна и должна управлять телом. Платон определял человека как «душу, пользующуюся телом». Но, поскольку душа является посредником, она имеет сложную, трехчастную структуру. В «Федре» Платон уподобляет человеческую душу крылатой летающей колеснице, запряженной двумя конями, один из которых красив и благороден, а другой груб и капризен. В этой метафоре возникший есть высшая, разумная часть души, призванная управлять низшими, белый благородный конь — это волевая, страстная часть души, а дурной, черный конь — аффективная, чувствующая или вожделеющая, низшая часть души, наиболее тесно связанная с телом. Горе человеку, в котором тело возобладало над душой, а низменная часть души поработила высшие части! Томясь в темнице тела, душа философа устремлена ввысь — к своей родине. Смерть для нее (в духе пифагорейцев и орфиков утверждал Платон) — избавление и долгожданное освобождение от оков.

А потому философия есть не что иное, как непрерывное упражнение в искусстве умирания, то есть выхода за пределы пещерного мира.

Душа, то есть начало жизни и движения, есть не только у отдельных людей, но и у всего космоса. Размышления Платона о Мировой Душе, как и многие другие его прозрения, были развиты и приведены в систему в последней, величайшей философской школе античности — неоплатонизме.

Еще один важный посредник между миром Бытия и миром становления — числа и фигуры. Они занимают промежуточное место между «теньями» и «подлинными вещами», а познающая их математика непосредственно предшествует философии, возвышая душу над всем отдельным, случайным и материальным, и устремляя ее к вечному и пребывающему.

Наконец, важнейшим посредником является Эрос. Прекраснейший диалог Платона «Пир» посвящен теме любви. И это понятно. Подобно тому, как Архимед нуждался в рычаге, чтобы перевернуть Землю, Платон для того, чтобы преобразить несовершенный мир, искал ту силу, которая изнутри мира способна совершить это чудо. И он нашел ее. Эта сила, пронизывающая космос снизу доверху и устремляющая его к совершенству, — Эрос, любовь. Что такое любовь? Любовь, по Платону, — это не обладание, но *стремление*. Стремление несовершенного к совершенству, стремление телесного к идеальному, стремление расколотого к единому, стремление смертного к бессмертию, стремление немудрого к мудрости. Но ведь это же самое и есть... философия, *любовь* к мудрости, стремление к совершенству, которая, не имея мудрости и не обладая божественным совершенством, страстно жаждет их. Поэтому Эрос — философ по природе, он промежуточен как посредник, а любовь и философия тождественны.

Мыслитель вкладывает в уста Сократа в «Пире» миф о природе Эроса, будто бы являющегося не богом и не человеком, а именно посредником, неустанно возводящим мосты между мирами — демоном, полубогом и получеловеком. Если верить этому мифу Платона, то место Эроса в мире связующее,

промежуточное, противоречивое и соединяющее. И родители его противоречивые: бог изобилия Порос и нищета Пеня. От матери (нищей, как материя), Эрос унаследовал безобразную внешность и бедность (он не случайно похож на Сократа!), недостаток знаний и совершенства. Но, подобно отцу, он жаждет приобщиться к мудрости и бессмертию.

Платон выделял Афродиту Уранию (Любовь Небесную) и Афродиту Пандемос (Любовь Земную). Однако между первой (духовной) любовью и второй (телесной) нет непроходимой пропасти (как нет ее между Пещерой и солнечным миром). Платон писал об эротической лестнице восхождения, ведущей не только человека, но и все сущее от любви к отдельным красивым телам, через любовь — к тому, что надежнее и постояннее тел — к прекрасным душам, нравам и эйдосам, к высшей любви — к прекрасному самому по себе, невыразимому, нетленному, трансцендентному. Эта любовь спасает мир, преображает его изнутри, вносит в него свет, приобщает к божественному бытию и совершенству. Таким образом, в философии Платона Эрос есть иррациональный путь к истине, тогда как сократическая диалектика и анамнезис (припоминание) является рациональным путем к истине. Один органично дополняется другим.

Идеальный полис

Еще одним важнейшим посредником между миром эйдосов и миром «теней» в творчестве Платона оказывается идеальный полис. Как все эллины, Платон не мыслил человека вне полиса и рассматривал человеческую личность как часть общества. Он хорошо понимал, что индивидуальное спасение и преобразование возможно лишь в здоровом, правильно устроенном обществе. Если же в больном и разлагающемся полисе (разъедаемом релятивизмом, индивидуализмом, конкуренцией, тиранией и софистикой) даже случайно появится благородный праведник, то его может постигнуть участь Сократа. Идеальный полис, подробно описанный в платоновском диалоге

«Государство» (многие черты которого напоминают Спарту и пифагорейский союз) являлся проекцией мира эйдосов на сферу политики и должен был служить образцом и ориентиром для действующих политиков.

Мыслитель начинает свое рассуждение с описания «неправильных» форм полисов и соответствующих им типов личности (эллинская история давала богатый материал для обобщений). Тимократия — власть честолюбцев, при которой волевая часть души возобладала над разумной и движущей силой общества является страсть к почету и славе, — вырождается в олигархию — власть богатей, когда править начинает низшая, вожделеющая часть души, а людьми движет жажда наживы. Олигархия, в свою очередь, деградируя, вырождается в еще худшую форму правления — демократию: «пестрое» и некомпетентное государственное устройство, лишенное внутренних моральных ориентиров, основанное на вседозволенности и неизбежно порождающее демагогов (вождей народа), ловко манипулирующих толпой. После этого безграничная свобода демократии переходит в свою противоположность — тиранию. Из рядов льстящих народу демагогов выходит терроризирующий полис жестокий тиран. Тиранию Платон, не без оснований, считал наихудшей формой власти, а тирана — худшим и потому несчастнейшим из смертных.

По контрасту с «неправильными» формами полисного устройства и ориентируясь на мир эйдосов, Платон описывает полис идеальный. В нем царят соразмерность, неизменность, гармония, а интересы каждого человека всецело подчинены интересам целого. Это аграрный полис (наподобие Спарты), в котором не развиты ремесло и торговля, и который не вступает в контакты с другими обществами, чтобы они не развратили его. Каждый человек является как бы «клеточкой» единого организма, а сословия — его «органами». Подобно трем частям души, в идеальном полисе существуют три категории населения. Те, в ком наиболее развита разумная часть души, — философы. Они и должны управлять полисом, направляя его к благу, подобно тому, как разум должен править колесницей

души. Люди с наиболее развитой аффективной, волевой частью души — воины, а те, у кого сильнее всего развита вожделеющая часть души — производители-демиурги (земледельцы и ремесленники). Каждому сословию соответствует одна главная добродетель: философам-правителям — мудрость, воинам — мужество, производителям — умеренность. Но превыше всего четвертая добродетель — справедливость. Она пронизывает все устройство полиса, внося во все порядок и предоставляя каждому соответствующее ему место.

Осознавая, что частная собственность и связанное с ней неравенство порождают острую социальную борьбу, раскалывая коллектив граждан на враждующие части, Платон предлагал в идеальном полисе уничтожить частную собственность и моногамную семью у двух высших сословий, введя общность имущества, жен и детей (примерами ему служили опять-таки пифагорейский союз-коммуна и спартанское государство, активно вмешивающееся в семейные отношения граждан). Если правители и воины будут совместно жить и питаться, причем дети, получившие общественное воспитание, будут считать всех людей старшего возраста своими родителями, а своих сверстников — братьями и сестрами, то такой полис, устроенный как одна большая семья, будет прочным и устойчивым. При этом Платон выступал за равноправие полов, предлагая обучать девушек вместе с юношами и допускать их на все полисные должности. (Мысль поистине революционная для патриархальной Эллады, в которой женщин не считали вполне людьми!)

Огромное внимание уделял философ в своем проекте системе общественного воспитания и контролю за культурной жизнью. Музыка, танцы, мифы подлежали внимательному отбору и регламентации с тем, чтобы воспитывать в гражданах добрые чувства и подавать им лишь благой пример. Комедии (в которых действовали дурные персонажи), поэмы Гесиода и Гомера, плохо говорящие о богах и нередко подающие людям дурной пример, а также всякая музыка, кроме военных маршей, изгонялись из идеального полиса Платона.

Нам могут показаться чудовищными и «тоталитарными» те регламентация и контроль, которые описывались в «Государстве» Платона. Но не следует забывать, что этот проект явился отчаянным ответом философа на страшное духовное разложение и политический упадок Эллады. Кроме того, современные нам представления о человеческой личности и «правах человека» являются порождением христианской культуры и эпох Просвещения и Романтизма. В Древней Элладе же рассматривали человека прежде всего как «политическое животное», неотделимое от полиса, и широко практиковали вмешательство полиса в семейный быт, частную жизнь и отношения собственности.

Однако описанный в «Государстве» проект не стал последним словом, сказанным великим эллинским философом. По мере того, как провалились его сицилийские попытки повлиять на ситуацию, угасала надежда и росли его разочарование, отчаяние и безысходный пессимизм. В последние годы жизни он создал диалог «Законы», в котором представил новый проект государства — «второго после совершенного». Этот проект назван крупнейшим исследователем творчества Платона, русским философом А.Ф. Лосевым «философским самоубийством Платона». И это не преувеличение. В этом диалоге Платон отрекается от многого из того, что было движущим началом в его многолетнем философствовании, и, прежде всего, от самого главного — мечты об идеальном преображении мира. Поразительна уже сама попытка представить читателю государство, «второе после идеального» (что-то вроде «осетрины второй свежести»). Разве возможен «идеал второго сорта»?! Отказываясь от желания спасти мир и преобразить людей изнутри, Платон в этом жутковатом диалоге, напротив, приспособливает и подстраивает свой идеал к низкой несовершенной действительности и... создает реакционно-полицейскую утопию! Многозначителен факт отсутствия в этом (единственном!) диалоге Платона фигуры Сократа. И в самом деле, вечно ищущему и сомневающемуся Сократу нет места в государстве, скованном жесточайшими регламентациями. Здесь людей не

пытаются переделать изнутри, приведя к совершенству, а лишь ограничивают извне жестокими наказаниями; не преобразуют через одухотворяющий Эрос, а «разводят», как собак или лошадей, через спаривание лучших особей; не надеются прекратить войны, а исходят из их неизбежности; не осуждают тирана, а рассчитывают на него, как на единственный шанс воплощения этого проекта...

Если «завязка жизненной драмы Платона» — это казнь Сократа, то «развязка» — диалог «Законы» — и она намного трагичнее! Платон, величайший из гениев в истории человечества, посягнул на невероятное: преобразование и спасение мира. Полет его мысли был поистине головокружителен. Но катастрофы и падения этого гениального философа на пути поисков спасения мира не менее значимы и поучительны, чем находки и взлеты.

НАСЛЕДИЕ

Отнюдь не случайно афинянин Аристокл вошел в историю под именем Платон (широкий). И в самом деле, широта его мысли, ее богатство, бездонность и утонченность поистине поразительны. «Божественного Платона» нередко называют «царем философов». Его ученик Аристотель, неоплатонизм эпохи заката античности, средневековая патристика Запада, византийская философия, платонизм Возрождения, арабская мистическая философия и русская религиозная философия XIX века (по преимуществу платоническая) продолжили, систематизировали и развили на разные лады начатое им. Литературный диалог как новый жанр, возвышенные и глубокие мысли об Эросе (и о «платонической любви»), идеальный полис (вдохновивший Томаса Мора на его «Утопию» и просветителей XVIII века на мечты о «правителях-философах»), открытие сферы трансцендентного и сверхчувственного — вот только некоторые величайшие прозрения и достижения гениального афинянина — мечтателя, философа, мистика, художника, мифотворца, социального мыслителя. Его творчество

стало недостижимой вершиной античной и мировой философии и главным воодушевляющим ориентиром для последующих тысячелетий.

«Афинская полития»
и ее место
в творчестве
Аристотеля

Небольшое произведение Аристотеля «Афинская политика» очень редко переиздавалось в нашей стране и, как следствие, малоизвестно широкой аудитории. Например, оно не вошло в фундаментальное академическое четырехтомное собрание сочинений¹ великого эллинского философа и ученого, гениального ученика Платона и мудрого наставника Александра Македонского. Однако это сочинение достаточно важно для понимания политических и исторических взглядов Аристотеля и, кроме того, представляет собой бесценный и уникальный источник для всех интересующихся историей и культурой Эллады. Чтобы оценить важность «Афинской политики» и место трактата в наследии мыслителя, вспомним основные вехи его биографии и важнейшие черты его политической философии.

От Стагиры до Халкиды: жизненный путь Аристотеля

Аристотель родился в 384 году до н.э. на севере Эллады в городе Стагира (поэтому его часто именуют Стагиритом)

¹ *Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1975-1984.*

в семье Никомаха, придворного врача македонского царя Аминты II. Хотя Аристотель осиротел и оказался под опекой своего дяди в очень юном возрасте, происхождение повлияло на его судьбу: потомок рода врачей (восходящего к самому богу медицины Асклепию), он на всю жизнь сохранил огромный интерес к естествознанию, особенно к биологии, и сам занимался врачеванием. Важную роль в его биографии сыграли и связи с македонским двором.

В 367 году любознательный юноша оставил родину и отправился в Афины, в философскую школу Платона. Здесь он провел двадцать лет — сначала как выдающийся ученик Платона, а затем как один из преподавателей Академии, систематизирующий и творчески развивающий гениальные мысли своего «божественного» учителя. Однако после смерти Платона, не приняв нового схоларха (главы школы) Академии, Аристотель в 347 году покинул Афины и начал странствие по эллинским полисам Ионии, разрабатывая собственное учение на основе платонизма.

В 343 году по приглашению знаменитого царя Македонии Филиппа II, понемногу прибиравшего к рукам вольные полисы Эллады, Аристотель стал наставником его тринадцатилетнего сына Александра. За четыре года обучения Аристотель не сделал из юного ученика философа (поскольку и не стремился к этому), но приобщил «полуварвара» македонца к эллинской культуре. И впоследствии, став царем и отправившись завоевывать мир, Александр Великий сохранял признательность к своему учителю, говоря, что отец подарил ему лишь жизнь, а Аристотель — то, что делает жизнь ценной и осмысленной. Молодой завоеватель в самых дальних походах, доведших его до Индии, не расставался с «Илиадой» — этой основой эллинской культурной традиции. Он оказывал всевозможную помощь и покровительство Аристотелю, открывшему в 335 году в Афинах собственную школу — Ликей, ставшую важным центром философских и научных исследований.

Впрочем, отношения учителя и ученика были вовсе не простыми. Аристотель всецело поддержал Восточный поход Александра Македонского, поскольку, по его учению, варвары, не способные к гражданской свободе и полисной жизни, предназначены природой быть рабами эллинов, которым, напротив, не следует воевать между собой и поработать друг друга. Но затем, по тем же соображениям, его политику уравнивания в правах и сближения эллинов и варваров резко осудил. Тревожили философа из Ликия и растущие деспотические наклонности Александра, опьяненного невероятной славой и властью и даже объявившего себя сыном бога. Апофеозом разлада между великим учителем и великим учеником стала казнь Александром Каллисфена — историка, воспитанника и племянника Аристотеля, представлявшего своего дядю при дворе победоносного повелителя мира, смело обличавшего его тиранию и обвиненного в заговоре.

В 323 году после скоропостижной и загадочной смерти Александра Македонского в Афинах вспыхнуло очередное антимакедонское восстание. Под предлогом религиозного обвинения² Аристотеля вызвали в суд, видя в нем приспешника македонцев и собираясь расправиться с ним. Не желая повторять мученическую судьбу Сократа, Аристотель, не дожидаясь суда, результат которого был вполне очевиден, бежал из Афин на остров Эвбея и через год умер там в городе Халкида. Возможно, смерть престарелого философа, оказавшегося в безысходном трагическом тупике, была на деле самоубийством — об этом до сих пор спорят исследователи.

Сочинения Стагирита были надолго утрачены. Лишь в римскую эпоху часть из них была обнаружена и переиздана. Впрочем, его исследования продолжили его последователи из Ликия во главе с наиболее значительным учеником Аристотеля Теофрастом.

² В честь своего друга, малоазиатского тирана Гермия, казненного персами, Аристотель сочинил пеан — гимн, подобающий богам, за что и был обвинен в кощунстве.

**«Полития»: оптимальный «средний строй» как
альтернатива крайним и «неправильным» формам полиса**

Вклад Аристотеля в историю мировой мысли невозможно преувеличить. Универсальный энциклопедист, основатель многих наук в различных областях знания (физики, биологии, психологии, этики, метеорологии, эстетики), первый историк науки, великий систематик эллинской учености, отец логики, гений, чьи идеи две тысячи лет определяли образ мироздания в европейской культуре, легли в основу арабской средневековой науки и философии и стали фундаментом европейской схоластики (присвоившей ему гордое официальное звание «предшественника Христа в вопросах природы») — все это Стагирит! Даже то, что из написанного им сохранилась едва ли четверть сочинений (часто в отрывках и черновиках лекций) — в отличие от его учителя Платона, чье несравненное творческое наследие дошло до нас полностью — не очень мешает оценить масштаб совершенного. Аристотель задал на века архетип добросовестного ученого-философа, заботливо занимающегося земным «пещерным» миром и воспринимающего все сущее в «подлунном мире» как свое хозяйство, нуждающееся в последовательном изучении и инвентаризации, тогда как Платон создал архетип вдохновенного художника-философа, стремящегося прорваться к трансцендентному «прекрасному и истинно сущему». Для стиля работы Аристотеля характерны сочетание кропотливого сбора колоссального эмпирического материала в каждой сфере знания с продуманными обобщениями, тщательная работа с категориальным аппаратом и методологическая рефлексия, обзоры «истории вопроса» и того, что сделано предшественниками в каждой области. Разделяя в целом общую направленность философии Платона, Аристотель систематизирует, «приземляет» откровения своего учителя и там, где тот выступает дерзновенным и безоглядным революционером мысли, ученик почтительно следует по его стопам, подрезая крылья полету его вдохновения, реформистски ориентируясь не на «должное» и «бытийное», а на

мир становящегося и возможного и неуклонно провозглашая принцип «золотой середины» во всем в качестве спасительной нити Ариадны. Это наиболее видно в политической философии Аристотеля.

Разделяя с учителем представление о полисе как о высшей ценности и лучшей форме общежития людей, как о гармоничном целом (тогда как отдельные люди есть лишь части его, они изначально определяются как «политические животные», причем вне полиса оказываются либо «еще не люди» — варвары, не доросшие до политики, либо «уже не люди» — самодостаточные и совершенные боги, не нуждающиеся в политике), пронизанном принципом справедливости и устремленном к благу своих частей, Аристотель вместе с тем почтительно критиковал Платона за «перегибы» вроде предложения отменить моногамную семью и частную собственность и ввести общность жен и имуществ, радикализируя спартанские порядки, всецело подчиняющие вопросы хозяйства, деторождения и воспитания интересам полиса. Ликейский мыслитель утверждал, что благо целого есть благо составляющих его частей, и потому опасна любая крайность — как софистический индивидуализм, противопоставляющий индивида полису, так и платоновский тоталитаризм, растворяющий индивида в полисе. Аристотель был согласен с Платоном в том, что, поскольку «необходимо, чтобы целое предшествовало части», «государство, по своей природе, предшествует индивиду», однако, полагал он, идеальный платоновский полис растворяет части в целом и подавляет множество единством. Семья, по Аристотелю, должна все же сохраниться как основа полиса, а, что касается собственности, то «лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим» (как оно и было в полисах Эллады, не знавших ни абсолютной частной собственности (как в буржуазном обществе), ни абсолютной государственной собственности (как в странах азиатского деспотизма)).

Отождествив «человечность» с полисным «гражданством» и вытекающими из него досугом и способностью к теоретической (то есть созерцательной) жизни, Аристотель

автоматически вынес за рамки «человеческого» подавляющую часть людей (всех, кроме свободных взрослых мужчин, управляющих полисом) и подвел теоретический фундамент под «научное» обоснование рабства и того, что сегодня назвали бы патриархатом и расизмом. Варвары, рабы, чужеземцы, женщины — доказывал Аристотель в обобщающем трактате «Политика» — не являются свободными гражданами полиса. А значит, они не являются людьми. И потому варварам, привыкшим к деспотизму и повиновению, следует подчиниться эллинам, рабам надо пребывать в качестве лишенных разума «говорящих орудий», обеспечивая духовную и творческую жизнь своим свободным господам, а женщинам (управляемым эмоциями и описываемым как пассивная бессмысленная «материя», «природа» и «лишенность бытия» в противовес разумным мужчинам, связываемым с активной смыслообразующей «формой», «культурой» и «бытием») следует беспрекословно подчиняться мужчинам и пребывать в своей — приватной, семейной — сфере, связанной с деторождением и ведением хозяйства, и не выходить в человеческую, то есть публичную сферу культуры и политики. Суждения философа по этому поводу существенно отличаются от позиции Платона (не уделявшего внимания вопросу о рабстве в полисе и даже допускавшего в диалоге «Государство» уравнивание в правах обоих полов³) и звучат вполне определенно и категорично: «Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо». «Также и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая — ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении». Как и в большинстве других случаев, Аристотель здесь не столько высказывал

³ Впрочем, в других своих произведениях (диалогах «Тимей», «Законы») Платон отходит от этого экзотического для Эллады тезиса и возвращается к общепринятому у эллинов женоненавистничеству, утверждая, например, что души наиболее трусливых и низких мужчин после смерти вселяются в тела женщин.

оригинальные суждения, сколько поднимал до уровня философского обобщения нормативные установки, общепринятые в Элладе классической эпохи.

Продолжая дело Платона в эпоху начинающегося эллинизма, крушения полисной системы и складывания мировых бюрократических монархий, перемешавших Восток с Западом, Аристотель закладывает основы политической науки (неразрывно связанной у него с теорией права и этикой⁴) и пытается, описав и проанализировав различные формы и тенденции развития полисных устройств, найти оптимальные советы для их сохранения и укрепления. И сужение поля возможного для политических экспериментов, и принципиально «неутопический», «реформистский» стиль мышления Аристотеля, который, в отличие от Платона, всегда ориентировался на «возможное», а не «должное», обусловили особенности его политического учения.

Свои многочисленные наблюдения над различными государственными устройствами эллинов, изложенные в 158 (!) трактатах («политиях»), описывающих эти устройства, их эволюцию и специфику, Аристотель подытожил в обобщающем труде «Политика». Отец логики, положив в основу своей классификации как формальные критерии (число лиц, участвующих в управлении полисом), так и морально-правовые характеристики, предложил знаменитое деление государств на три «правильные» и три «неправильные» формы. Эта классификация потом стала классической и лишь уточнялась политическими мыслителями последующих столетий. Государства управляются либо одним человеком, либо немногими, либо большинством. При этом правители используют свою власть либо в рамках закона и в интересах общей пользы (тогда это

⁴ Аристотель мог бы повторить вслед за Сократом: этика политична, а политика этична. В полисе государство не отделено от общества, мораль не отделена от права. По мнению Аристотеля, и политика и этика относятся к числу низших, «практических» наук, цель которых есть достижение индивидуального и коллективного счастья и блага.

«правильные», этически оправданные и законные формы власти), либо правят незаконно и своекорыстно (и такие формы являются «неправильными»). Монархия — власть одного человека на основе законов и во имя общей пользы; ее «неправильный» двойник — это тирания, то есть незаконное правление одного, преследующего исключительно свою личную выгоду. Аристократия — власть немногих, лучших людей, правящих в интересах общества; ее «неправильный» двойник — олигархия, то есть власть немногих корыстных богачей, попирающих законы и мораль. Наконец, полиция — это умеренная демократия, ограниченная имущественным цензом, действующая по законам в интересах большинства (при этом полноправными гражданскими полномочиями наделены лишь состоятельные воины-гоплиты, тогда как ремесленники, крестьяне и торговцы ограничены в политических правах и участвуют лишь в судопроизводстве); а искажающая политику демократия — безусловная власть всех, приводящая к правлению неимущих, основанная на безграничной свободе, не знающей рамок и законов.

Предложив подобную типологию, многомерно и комплексно описывающую различные политические системы, Аристотель переходит к вопросу об оптимальной форме полисного устройства. Прежде всего, ее главный атрибут — «золотая середина», «срединность» и умеренность во всем. «Средний строй» возможен в полисе не слишком огромном (чтобы гражданам можно было им управлять), но и не слишком маленьком (чтобы его можно было защитить от врагов). Десять тысяч граждан — наилучшая численность. В этом полисе не должно быть крайностей деспотизма и свободы, не должно быть чрезмерного числа нищих и богатых. Он автаркичен (самодостаточен) и равно далек от тиранического единоначалия и охлократии — власти непросвещенной толпы, одержимой страстями. Его основа — «средний класс» состоятельных граждан⁵, разде-

⁵ Характерно, что, столкнувшись с одной и той же проблемой вопиющего социального неравенства, подрывающего единство и солидарность полиса, Платон и Аристотель решали ее по-разному, каждый в своем духе.

ление законодательной, судебной и исполнительной властей (Аристотель, вероятно, первым в истории выдвинул эту идею), приоритет законов, участие в управлении «лучших» людей — своего рода духовной аристократии, то есть граждан не только зажиточных и служащих в войске, но и компетентных, наиболее справедливых, воспитанных и добродетельных. Вероятно, последние идеи — о культе законов и правлении знающих и образованных — являются смягченными версиями аналогичных платоновских предложений из, соответственно, диалогов «Законы» и «Государство». Стагирит настойчиво подчеркивал, что правление законов, как писаных, так и неписаных, но ставших обычаями — правление божественное и разумное, ибо «закон — уравновешенный разум». В общем, настойчиво подчеркивал основатель Ликия в «Политике»: «Те государства имеют хороший строй, где средние представлены в большом количестве, где они в лучшем случае сильнее обеих крайностей или, по крайней мере, каждой из них в отдельности».

Аристотель считал, что наиболее удачной формой полиса является смешанная форма, объединяющая достоинства политии и олигархии, но без их недостатков, то есть сочетающая участие народа в управлении и суде с компетентностью и умеренностью, обеспечиваемыми имущественным цензом и строгим отбором магистратов (должностных лиц). Впоследствии идея о том, что смешанная форма правления оптимальна, наиболее устойчива и эффективна, была развита великим историком II века до н.э. Полибием, именно этими чертами объяснявшего в своей «Всемирной истории», почему весь мир оказался во власти Римской республики.

Наиболее же близка к идеальной для Аристотеля форме правления полития — «средний строй», который «либо никогда

Платон, в свойственной ему радикальной манере — через упразднение семьи и собственности, введение потребительского коммунизма и превращение полиса в одну большую семью, в которой дети не знают индивидуальных родителей и воспитываются государством; Аристотель — через смягчение контрастов и усиление «среднего класса».

не встречается, либо редко и у немногих». Политические идеи Платона и Аристотеля не смогли возродить и обновить уходящую в небытие полисную цивилизацию: как обычно, «сова Минервы вылетела в сумерки». Однако они стали фундаментом всей западной политико-правовой традиции. А многие политические предложения Аристотеля можно рассматривать как своего рода «прото-либерализм» (с поправкой на рабовладельческую и расистскую специфику).

«Афинская полития» и «Политика»

Каково же место в наследии Аристотеля «Афинской политии»? С какой целью писался этот небольшой этюд об истории и устройстве Афинского полиса и законодательства? Что это сочинение может сказать нам о философии Аристотеля, его взглядах на историю и современность? Как оно соотносится с монументальным обобщающим трактатом Стагирита «Политика»?

«Афинская полития» только сравнительно недавно стала доступна читателям. Ее чудесное обнаружение на египетском папирусе и опубликование в 1890-1891 годах стало сенсацией и великим открытием в исследованиях античности, сопоставимым с раскопками Трои Шлиманом.

Этот трактат относится к числу упомянутых выше 158 «политий», игравших роль «строительного материала» для создания «Политики», созданных Аристотелем и его учениками. В них содержалась краткая история и описание различных политических устройств Эллады и, в порядке исключения, такого значимого для античности варварского государства, как финикийская колония Карфаген, ставшая одной из великих держав древнего мира. Другие «политии» не дошли до нас — тем ценнее обнаружение «Афинской политии», приоткрывающей нам творческую лабораторию Аристотеля и являющейся единственной сохранившейся связной историей Афинского полиса от древности до конца классической эпохи. Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Платон, Полибий, Демосфен, Эсхил,

Плутарх и другие авторы лишь дают нам ценные, но отрывочные дополнения к этому лаконичному, но содержательному этюду Аристотеля.

Сочинение состоит из двух частей: в первой дается краткая история Афин VII-V вв. до н.э. (с акцентом на реформы, перевороты и трансформацию институтов, законов и учреждений), во второй предпринят развернутый анализ современной Аристотелю афинской демократии, ее специфических черт и органов, законодательства и судопроизводства. Таким образом, диахронический генетически-динамический подход органично дополняется проблемным синхронически-статическим осмыслением. Чрезвычайно сжато, но информативно автор «Афинской политики» описывает основные вехи становления полиса в Аттике: от легендарного основателя Афин Тесея через кровавую «Килонovu смуту», первые писанные законы (кодекс Драконта), великие реформы Солона, тиранию Писистрата и его сыновей, тираноборческое восстание, реформу Клисфена, греко-персидские войны — к блестящему, но недолгому «веку Перикла» и к сокрушительной Пелопоннесской войне, похоронившей афинскую гегемонию в Элладе. К сожалению, начало «Политии» не сохранилось, и мы можем его лишь домысливать по более чем скудным фрагментам. При всей краткости и сухости описание событий аналитично, часто содержит явные или неявные оценки (выдавая симпатии автора — то к умеренному строю эпохи Солона, то к устройству 411 года, воплотившему в себе ту самую трудно достижимую «политию», основанную на правлении пяти тысяч состоятельных граждан, причем плата неимущим за участие в народных собраниях и магистратурах была отменена) и опирается на вековую традицию эллинской политической мысли — традицию Сократа, софистов и Платона.

Трактат Аристотеля — изящный, но по-своему монументальный памятник великому полису Афин, сотворённый в самом разгаре его окончательной гибели, через десятилетие после роковой битвы при Херонее и завоевания Афин и всей Эллады македонцами. (Аристотель, по-видимому, создал это сочинение в начале 320-х годов до н.э.).

Важно отметить, что афинский полис представлен в развитии, становлении, исторической ретроспективе. Аристотель отнюдь не был историком. Он, вообще говоря, невысоко ставил познавательный статус истории как литературного прозаического жанра. В своей «Поэтике» он доказывал, что трагедия и поэзия стоят бесконечно выше исторических сочинений, поскольку первые говорят о вечных законах бытия, о сущностном и неизбежном (о том, что архетипически выражено в мифах и платоновских эйдосах), тогда как вторые интересуются всего лишь случайным, становящимся, вторичным и поверхностным — всего лишь случившимися фактами, которых могло бы и не быть. Вместе с тем, как доказывает «Афинская полития», и сам Аристотель отнюдь не пренебрегал историческими экскурсами, находя в них нечто поучительное и полезное для политических обобщений. Эти исторические экскурсии (а вся первая часть «Афинской политии» именно таким развернутым экскурсом и является) позволяли ему лучше осмыслить существующие политические и правовые институты и их происхождение. Выступая в не слишком привычном для себя (и тем более для нас!) амплуа историка, Аристотель продемонстрировал достоинства исследователя, писателя и мыслителя, ставящие его в один ряд с Фукидидом, традиционно считающимся вершиной эллинского историописания. Стагирит критичен, лаконичен, подчиняет свое исследование продуманному замыслу, сосредотачивается на причинно-следственных связях и закономерностях социально-политических процессов, привлекает для создания совсем небольшого текста «Афинской политии» многообразные исторические источники и документы: законы, аттические хроники (не дошедшие до нас «Аттиды»), ораторские сочинения Демосфена, Исократы, народные поговорки, литературные произведения (стихи Солона), сочинения историков (Геродота и Фукидида), собственные наблюдения. Он детально раскрывает перед нами во второй части трактата всю «механику» управления Афинским полисом: народное собрание, буле (Совет Пятисот), коллегия архонтов, повествует о системе

выборов и голосований, о порядке судопроизводства, о системе воспитания, об основных магистратурах, об административном делении Афин на филы и демы. Его наблюдения бесценны, а взгляд пронизателен. Хотя автор «Афинской политики» не навязывает читателю своего мнения, он и не скрывает его: Аристотель резко критикует охлократию и демагогов (радикальных вождей народа) и находится всецело на стороне умеренных политиков и режимов. Похоже, его идеалом политика был Солон.

Для современного читателя «Афинская политика» — замечательный источник сведений по истории и устройству Афинского полиса. Для самого же Аристотеля она, как и другие 157 «политий», играла вспомогательную роль при создании его главного политического шедевра — «Политики». Если и в «Политике» мыслитель часто обращается за примерами к различным государственным устройствам (например, к Спарте, Криту или к «варварскому» Карфагену, платоновскому и иным проектам идеального полиса), проводит параллели между различными фактами социально-политической жизни и мысли, но совершает это лишь от случая к случаю, делая основной акцент на обобщении и систематизации своей политической философии, то в «Афинской политике» ситуация зеркально обратная: оценки и обобщающие суждения здесь встречаются нечасто, а главное для него — это систематическое описание конкретного полисного устройства. (Сейчас бы это назвали методом «кейс-стади»). Если в «Политике» Стагирит, по преимуществу, размышляет, рекомендует и немало говорит об «оптимальном»⁶⁶ и желательном политическом устройстве, занимаясь мысленным конструированием наилучшего полиса из возможных (говоря словами Макса Вебера, — «идеального типа» полиса), то в «Афинской политике» он, в основном, описывает

⁶⁶ Аристотель слишком большой «реалист» или, говоря современным языком, оппортунист (от слова «оппортунити» — возможность), чтобы, подобно своему гениальному учителю, рассуждать об идеальном полисе, особенно в ту эпоху, когда полис безнадежно разлагается и гибнет.

существующий Афинский полис и его генезис, воздерживаясь от глобальных пожеланий, предложений и обобщений. Этот текст относится к «Политике», как этюд или эскиз живописца относится к огромному величественному полотну или (учитывая, по преимуществу, научные, а не художественные склонности основателя Ликея), как отдельный эксперимент относится к обобщающей фундаментальной теории, на века задающей парадигму целой сферы научного знания. Однако при всем том и эскиз может быть самостоятельным и прелестным произведением, и эксперимент может иметь для науки самоценное значение. Особенно — в перспективе многих веков, когда художественные произведения и научные опыты начинают открываться потомкам в новых контекстах, неведомых их современникам и даже творцам. Поэтому так важна и ценна для нас «Афинская полития» — сочинение, без которого наши знания об Элладе и наше понимание мысли Аристотеля были бы менее полны и глубоки.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Античная басня. — М., 1991.
- Античная комедия. — Ростов-на-Дону, 1997.
- Античная поэзия. — Ростов-на-Дону, 1997.
- Аристотель*. Собрание сочинений в 4 томах. М., 1976—1983.
- Аристофан*. Комедии: в 2 т. — М., 1983.
- Геродот*. История в девяти томах. — М., 1999.
- Гесиод*. Полное собрание текстов. — М., 2001.
- Гомер*. Илиада. — М., 1982.
- Гомер*. Одиссея. — М., 1981.
- Греческая трагедия. — Ростов-на-Дону, 1997.
- Греческая эпиграмма. — СПб., 1993.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1995.
- Древнегреческая трагедия. Эсхил. Софокл. Еврипид. — Новосибирск, 1993.
- Еврипид*. Трагедии: в 2 т. — М., 1998-1999.
- Ксенофонт*. Греческая история. — СПб., 1993.
- Ксенофонт*. Сократические сочинения. — СПб., 1993.
- Ксенофонт*. Анабасис. — М., 1994.
- Ксенофонт*. Киропедия. — М., 1993.
- Платон*. Собрание сочинений в 4 томах. — М., 1990-1994.
- Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: в 2 т. — М., 1994.
- Софокл*. Драмы. — М., 1990.
- Фрагменты ранних греческих философов: в 2 ч. Ч.1. — М., 1989.
- Фукидид*. История. — М., 1993.
- Эсхил*. Трагедии. — М., 1989.

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С. Глубокие корни общности. // Лики культуры. Том первый. М., 1995.
- Аверинцев С.С. Образ античности. — СПб., 2004.
- Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — М.-СПб., 2005.
- Адо П. Плотин, или Простота взгляда. — М., 1991.
- Адо П. Что такое античная философия? — М., 1999.
- Андреев Ю.В. Спартанский эксперимент: общество и армия Спарты. СПб., 2014.
- Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии: Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. — СПб., 1998.
- Античный полис. Курс лекций. М., 2010.
- Ахутин А.В. Античные начала философии. — СПб., 2007.
- Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987.
- Бовуар С. Второй пол. СПб., 1997.
- Болонь Ж.К. О женской стыдливости. М., 2014.
- Брюле П. Жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху. М., 2005.
- Вардиман Е. Женщина в древнем мире. — М., 1990.
- Гарнцев М.А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин). // Историко-философский ежегодник 1986. М., 1986.
- Гаспаров М.Л. Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре. — М., 2004.
- Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. — М.-СПб., 2000.
- Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. — М., 1993.
- Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. — СПб., 2001.
- Залюбовина Г.Т. Архаическая Греция: особенности мировоззрения и идеологии. — М., 1992.
- Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. 2-е издание. — СПб., 1995.
- Зелинский Ф.Ф. Харита. Идея Благодати в античной религии. // Лики культуры. Том первый. М., 1995.

- Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. — Минск, 2003.
- Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека: в 2 т. — М., 1997–2001.
- Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. — СПб., 1994.
- Кареев Н.И. Общий ход всемирной истории. Очерки главнейших исторических эпох. // Кареев Н.И. Избранные труды. М., 2010.
- Кон И.С. Дружба. СПб., 2005.
- Лосев А.Ф. Гомер. — М., 1996.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа. — М., 2001.
- Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993.
- Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. — М., 1991.
- Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. О Сократе. — М., 1993.
- Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. — М., 1998.
- Мень А. Дионис, Логос, Судьба. Греческая философия и религия от эпохи колонизации до Александра. — М., 2002.
- Миркина З., Померанц Г. Великие религии мира. М., 1995.
- Немировский А.И. История древнего мира. Античность. 2-е издание, переработанное и дополненное. М., 2007.
- Нестерова О.Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности. // Историко-философский ежегодник 1986. М., 1986.
- Никулин Д.В. Основные понятия и проблемы античной философии. // История философии: Запад-Россия-Восток. Книга первая. М., 1996.
- Ницше Ф. Греческое государство. Греческая женщина. Философы в трагическую эпоху Греции. // Ницше Ф. Философская проза. Стихотворения. Минск, 2000.
- Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. — СПб., 2000.
- Образы времени и исторические представления. Россия — Восток — Запад. / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2010.
- Печатнова Л.Г. История Спарты (период архаики и классики). — СПб., 2001.
- Печатнова Л.Г. Спарта. Миф и реальность. — М., 2013.
- Пролев С.В. История античной философии. — М., 2001.
- Сапронов П.А. Феномен героизма. (Издание 2-е, исправленное и дополненное). СПб., 2005.

- Согомонов А.Ю. Феноменология зависти в Древней Греции. // Этическая мысль. М., 1990.
- Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона. // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 томах. Т.2. — М., 1990.
- Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы). // Историко-философский ежегодник 1986. М., 1986.
- Суриков И.Е. Очерки историописания в классической Греции. М., 2011.
- Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. — М., 2012.
- Суриков И.Е. Сократ. — М., 2011.
- Суриков И.Е. Солнце Эллады. История афинской демократии. — СПб., 2008.
- Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. — М., 1989.
- Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2000.
- Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. — М., 1997.
- Туманс Харийс. Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII-V вв. до н.э.). — СПб., 2002.
- Фролов Э.Д. Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. — Л., 1991.
- Хафнер Г. Выдающиеся портреты античности. 337 портретов в слове и образе. — М., 1981.
- Хёйзинга Й. Homo ludens. М., 1992.
- Шаму Ф. Цивилизация Древней Греции. — Екатеринбург-М., 2009.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность. — М., 1993.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т.2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. — М., 2002.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. — М., 1972. — С. 251 — 263.

основные
проблемы
и категории

КУЛЬТУРА ЭЛЛАДЫ

Петр
Рябов

common place

Древняя Греция внесла определяющий вклад в европейскую культурную традицию. Софокл и Эзоп, Фидий и Платон, Гомер и Сафо, Евклид и Гиппократ, Перикл и Геродот – эти имена волнуют нас и по сей день, и именно в Элладе впервые появились театр, философия и большинство наук. Но что о своем мире думали сами эллины? Как они относились к жизни и смерти, труду и любви, свободе и истории? Что такое Логос и Эрос, Агон и Катарсис, Миф и София, Техне и Арете, Архе и Пайдейя? И как вообще стало возможно «эллинское чудо», когда небольшой народ в течение двух-трех веков сумел породить больше гениев и совершить больше открытий, чем все остальное человечество за всю свою историю? Над этими вопросами размышляет историк и философ Петр Рябов. Книга адресована всем, кто интересуется античностью и хочет понять современность, столь многим ей обязанную и так на нее не похожую.



Рекомендуемая цена 455 ₽

