

АНДРЕ БОННАР

ГРЕЧЕСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



ПРЕДИСЛОВИЕ

Выход в свет на русском языке третьего тома «Греческой цивилизации» продолжает знакомство советского читателя с одним из основных трудов видного швейцарского ученого-эллиниста, крупного прогрессивного общественного деятеля профессора Андре Боннара.

Третий том «Греческой цивилизации», вышедший в Лозанне в 1959 году, за несколько дней до смерти ее автора, завершает ту задачу, которую поставил перед собой ученый: дать перспективный обзор становления, развития и причин гибели греческой цивилизации на наиболее ярких примерах, взятых из области истории материальной и духовной культуры, из литературного наследия Греции, ее социальной структуры, науки, философии, медицины, истории развития ремесла и техники, зодчества и многого другого.

Задача нелегкая, если принять во внимание все богатство культурного наследия греческого народа, сумевшего во многом заложить основы культурного развития человечества.

Андре Боннар, человек пытливого ума и горячего сердца, постарался выбрать из этого обилия то, что может интересовать широкие круги читателей, то, что не является темой для сухого, педантичного и кабинетного исследования, но может привлечь рядового, не имеющего специальной подготовки читателя, удовлетворить его желание познакомиться с несравненными шедеврами античной культуры. Этим и объясняется выбор тех узловых пунктов, если можно так выразиться, по которым автор ведет свой разговор с читателем в данном, третьем томе своей работы.

Том этот охватывает довольно большой хронологический период — около пяти веков, поэтому выбор Боннара ограничивается некоторыми вопросами, имеющими, по мнению автора, важнейшее значение: он берет в поле зрения Еврипида, творчество которого всегда было предметом пристального внимания как современников, так и последующих поколений. Далее, он на анализе трудов Фукидида хочет уяснить себе и читателю причины кризиса рабовладельческой демократии, а затем, перейдя к философии Платона и Аристотеля, подчеркнуть различие между идеалистическими воззрениями первого и ценностью естественнонаучных изысканий второго. Эпоха завоеваний Александра Македонского, последующий распад его монархии и эллинизма, наука и литература александрийского периода и, в завершение, философия Эпикура — таков, в основном, круг вопросов, которые автор затронул в данном томе.

Прежде, однако, чем перейти к разбору его труда, уместно сказать несколько слов о творческом диапазоне самого автора, о его научных интересах, связанных, несмотря на кажущуюся удаленность от событий текущего дня, со жгучими проблемами современности, решать которые автор был готов и своим пером и своей общественной деятельностью.

Начав свою преподавательскую деятельность в 1915 году в средней школе, Андре Боннар с 1921 года — профессор Лозаннского университета, специалист по древнегреческой литературе и языку. Его перу принадлежит около 90 печатных работ, среди них, помимо переводов классиков древнегреческой литературы (как, например, «Прометей» Эсхила [1], «Антигона» Софокла [2], «Эдип-царь» Софокла [3], «Агамемнон» Эсхила [4] и многие другие), такие работы, как учебник по древней истории для средней школы [5], выдержавший три издания; «Боги Греции» [6]; «Поэзия Сафо» [7]; «Трагедия и человек» [8] и уже известная русскому читателю трехтомная «Греческая цивилизация». Ряд его работ издавался за

границей — в Чехословакии, Германии, Англии.

Характерно, что некоторые его работы перекликаются с современностью: в 1944 году он подготовил работу, само название которой говорит за себя — «Греция в 341 году до н. э. — Европа в 1938 году»[9]; для этой работы автор специально подобрал тексты речей Демосфена и соответственно теме работы истолковал их. Боннар связал обстановку разложения в Афинах перед македонским нашествием со всеми известными событиями 1938 года в Европе, с мюнхенской политикой невмешательства перед гитлеровской агрессией.

Интерес к современности, стремление понять великие события наших дней, интерес к стране Советов движут Боннаром, когда в 1948 году он читает в Лозаннском университете курс лекций по советской литературе. В это время появляются его статьи «Интеллигенция и Октябрьская революция»[10], «К новому гуманизму. Размышления о советской литературе 1917–1947 годов»[11]; в 1949 году он публикует заметки о повести Валентина Катаева «Белеет парус одинокий», в 1952 году выходит его статья «Ленин в Швейцарии»[12].

Все это ставит автора в первые ряды прогрессивной интеллигенции Швейцарии, приводит его в ряды движения сторонников мира. Андре Боннар не замыкается в рамках «чистой науки», он активно выступает за подлинный гуманизм, гуманизм, свободный от войн и порабощения одних другими. Общественная деятельность профессора была высоко оценена (в предисловии к переводу I тома «Греческой цивилизации» уже говорилось, что Боннар был удостоен международной Ленинской премии мира «За укрепление мира между народами» в 1954 году), хотя вести ее приходилось ему не без трудностей, даже в обстановке травли.

Так, в 1952 году, когда Андре Боннар готовился выехать в Берлин на чрезвычайную сессию Всемирного Совета Мира с докладом об использовании американскими войсками в Корее бактериологического оружия, подтвержденным документальными материалами, он был задержан швейцарской полицией, арестован и пробыл несколько месяцев в тюрьме.

В 1958 году он подвергся травле со стороны руководства Союза швейцарских писателей за отказ принять участие в реакционной антисоветской кампании в связи с венгерскими событиями. Ему угрожали даже исключением из этого союза. Только его мужественная позиция, поддержанная передовой интеллигенцией, его ответ реакции, в котором он расценил эти попытки как «вопиющее проявление маккартизма», помогли ему выстоять.

Таков путь этого ученого, знатока античности, эллинской культуры, которую он понимал широко, глубоко разбираясь в истоках этой культуры, которые он видел прежде всего в ее народности, человечности, в борьбе живого, нового с отжившим, старым, в стремлении человека познать тайны природы, ее силы, овладеть ею и поставить ее на службу человеку.

* * *

Свой третий том Андре Боннар начинает с разбора творчества Еврипида, взяв для этого его «Медю», «Ифигению в Авлиде» и «Вакханок». В этих произведениях он хочет проследить главное — как драматург отразил умонастроения своего времени, как он выразил свое собственное отношение к делам человеческим, к деяниям богов, в каком плане решал насущные, жизненные проблемы своего времени. Тонкий знаток человеческой психологии, Еврипид, следуя традиции, видит свою задачу в определении истины, справедливости, гуманности. И Андре Боннар, шаг за шагом прослеживая мысль драматурга, обращает наше внимание на раскрытие им пороков и недостатков человека, на то, как мысль драматурга

подводит нас к восприятию этических проблем своего времени.

Андре Боннар показывает нам, что Еврипид приблизил своих героев к жизни, они у него живые люди, со своими желаниями, страстями, противоречиями, достоинствами и недостатками. Еврипид «обращен лицом к своей эпохе и ко всему, что ее волнует: к несчастью, слабости, одиночеству человека. Еврипид всегда

наготове, и даже слишком. Он не умеет отвлечься или отойти в сторону, когда какие-нибудь обстоятельства слишком живо затрагивают его» (с. 20–21).

Творчество Еврипида, по мнению автора, отражает кризис рабовладельческой демократии, которая стала изживать себя, Еврипида же «можно считать поэтом упадка лишь постольку, поскольку всякий упадок в равной мере является и возвещением обновления» (с. 21). Андре Боннар совершенно справедливо считает, что Еврипид и обновляет трагедию, продолжает ее, передает грядущим поколениям, и в этом Еврипид достиг величия, признаваемого не только современниками, но и всеми последующими поколениями.

Значимость поэта-драматурга определяется истоками его творчества, корнями, уходящими в самую толщу жизни. На это обращает наше внимание Боннар, исследуя и оценивая творчество поэтов александрийской эпохи, например Феокрита. Восхищаясь его идиллиями, он говорит, что гениальность Феокрита в том, что сельский мим, созданный им, навеян не пасторальной литературой, а самой жизнью, что вдохновение Феокрита основано на поэтических народных сицилийских или италийских обычаях, что он сумел сочетать народные традиции с поэтическими требованиями своей эпохи, и в этом значение его поэзии и секрет его успеха.

Этот акцент, который мы чувствуем в анализе Боннара, раскрывает нам своеобразие подхода ученого к тому, что осталось нам в наследие от греческой цивилизации.

Он выбирает проблемные вопросы, исследует рабство и показывает его тормозящую, застойную роль в развитии прогресса (I и III тома), материального и культурного, он обоснованно считает, что приниженное положение женщины в Греции было также одной из причин, которые способствовали разложению греческой формы государственного строя — города-государства (I том).

Стремясь наиболее ярко осветить нам естественнонаучный цикл в развитии греческой цивилизации и выбирая для этого такие имена, как Гиппократ, Пифагор, Фалес, Демокрит (II том), Аристотель, Архимед, Герон, Эратосфен, Пифей (III том), Андре Боннар, казалось бы, вторгается в область для него далекую, но сколько ярких примеров он приводит в ходе своего изложения! Нельзя без захватывающего интереса читать страницы, посвященные разбору естественнонаучного наследия, например, Аристотеля. Об Аристотеле написано довольно много, его философские взгляды известны каждому образованному человеку. Но вот научные изыскания Аристотеля, его труды в естественной истории, в физике известны только специалистам. И Боннар, желая сделать их достоянием всех, посвящает этой стороне творчества Аристотеля немало блестящих страниц. Автор подчеркивает их строгую научность, систематизацию отбираемого материала, тщательность отбора фактов, легших в основу того или иного вывода натурфилософа, стремившегося познать, проникнуть в ту или иную дотоле неведомую тайну природы. Анализируя труды Аристотеля «О частях животных», «О возникновении животных», Боннар считает, что «именно Аристотель первый выдвинул и разрешил те проблемы, которые ставила многообразная сложность животного мира, поднял их на высокую ступень и как бы осветил их своим изложением» (с. 179). И далее он делает вывод: «По своему невероятному трудолюбию неутомимого наблюдателя, а также по размаху всего комплекса работ, который он организовал в своей школе, — работ, необходимых при всяком широком научном исследовании, — по неукоснительной точности своего метода, провозгласившего, что «не существует другого знания, кроме знания общего», наконец, по

гениальному характеру многих его синтезирующих взглядов Аристотель, бесспорно, основатель биологии — «науки о живых существах». Он дал это знание античному миру, слишком еще юному для того, чтобы оценить его значимость и продвинуть его вперед» (с. 180).

Боннар далее говорит, что открытия, исследования Аристотеля в этой области послужили толчком для взлета научной мысли в более поздние, новые времена, перекидывая таким образом мост между античностью и современностью: «...это новый, а не старый мир получил от Аристотеля его открытие, получил как самый драгоценный залог среди всех других — вместе с молодой математикой и античной астрономией, — залог научного гения древних, точнее, залог этой древней способности, свойственной роду человеческому, познавать мир природы и господствовать над ним» (с. 181).

Мысль, легшая в основу трехтомного труда Боннара — показ достижений греческой цивилизации и причин ее упадка, — последовательно развивается и далее: Андре Боннар останавливает наше внимание на открытиях Архимеда, он дает нам даже чертеж «паровой машины» Герона, ученого александрийской эпохи, впитавшей в себя наследие эллинистической эпохи. Однако он тут же подчеркивает, что отрыв от практики, от жизни, теоретичность исследований ученых-александрийцев привела к бесплодию открытия, и великие открытия остались нереализованными, так как социальные условия, общественные отношения стали тормозом дальнейшего прогресса.

Боннар это подчеркивает, когда говорит, что после изобретения эолипила, этой «паровой машины» Герона, ни сам Герон, ни древние не сделали ничего, чтобы реализовать это открытие. Располагая такой двигательной силой, которая способна была привести в движение современные пароходы, древние продолжали пользоваться руками гребцов для того, чтобы плыть из Афин в Массилию или в Александрию.

Предубеждение против физического труда, презрение к тем, кто занимается «ручным трудом», сковывало самих изобретателей, которые находились под влиянием философии Платона, узаконивавшей систему рабства как естественную, извечную и нерушимую. «Рабство сковывало применение машин еще и по другой причине. Ведь рабочие руки были даровыми. Неисчерпаемый, бездонный резервуар рабства! Из него никогда не переставали черпать, пользоваться этой двигательной мускульной силой тысяч живых существ, которые... строили пирамиды и возводили обелиски. Для чего тратить столько средств на трудное дело изготовления машин сомнительного применения или служащих только для развлечения?... У нас есть рабы: используем их труд. Не будем увеличивать продукцию, которую и так некуда сбывать. Никто не был в состоянии в ту эпоху ответить на такое рассуждение, столь же неопровержимое, как здравый смысл, никто даже не задумывался над положением вещей, настолько существование рабства целиком подавляло научную мысль [подчеркнуто мною. — Л. П.]. Непреодолимый океан» (с. 281–282).

Вывод, который делает автор «Греческой цивилизации», таков: «В конечном счете эта история «паровой машины», оставшейся без применения, чрезвычайно поучительна. Ее мораль в том, что цивилизации не могут преодолеть иных препятствий в своем развитии, если их не сметает воля поднимающихся масс» (стр. 283). Вывод, к которому можно только присоединиться.

Но были ли массы в состоянии подняться, могли ли рабы изменить существующие порядки? Как древние отвечали на этот вопрос? Крупнейший философ-идеалист древней Греции Платон дает нам вполне определенный ответ — он считает рабство известной категорией, а раба лишь говорящим орудием. Не будем останавливаться подробно на всех аспектах его идеалистической философии, его планах создания идеального государства,

увековечивавшего рабский строй и всю античную иерархию добродетельных и высокогуманных правителей, воинов и черни — ремесленников и рабов, удел которых — труд на своих господ. Нас интересуют здесь лишь некоторые моменты, на которые обратил наше внимание Боннар. Это критика философии Платона, философии, которую Боннар считает этапом на пути к христианству, подготовкой к христианству, религии утешения страждущих масс, увода их в сторону от борьбы за свои насущные интересы обещанием блаженства в потустороннем мире. Платон жил в эпоху разложения античной демократии, в эпоху разложения полиса, он чувствовал, что она может окончиться катастрофой, и потому искал решения проблемы в утопическом проекте создания идеального государства, предлагал реформу, которую он излагал в своем «Государстве», но в то же время уводил в сторону от путей решения этой проблемы, переносил ее в потусторонний мир, обнаруживая тем самым всю реакционность своей философии, закрывающей путь действительного освобождения для угнетенных слоев населения.

Андре Боннар весьма едко высмеивает Платона: «Для народа, который, точно дитя, не способен постигнуть истину, изобретаются лживые доводы, рассказываются басни, преподносится ложь, которая в этом случае именуется «царственной ложью». Вот, увы! до чего унизились великий Платон!» (с. 119).

Борьба против демократии, ненавистной Платону, завела его в тупик, и это подчеркивает Боннар, говоря, что «человек не создан для такого недвижимого рая. История увлекает его. История делает человека, а человек делает историю... Спустя много веков после того, как Платон, создав «Государство», думал, что подписал смертный приговор демократии, стремление к демократии вновь вспыхнет в самом сердце незыблемого христианского средневековья вместе с борьбой за коммуны в Италии и во Франции... Затем придет 1789 год... За ним 1848й... А потом эти «Десять дней, которые потрясли мир»...

История человечества только лишь начинается...» (с. 121).

Неуклонность хода исторического развития, не остановившегося на этапе античности, — вот что хочет подчеркнуть Боннар, выражая в то же время и свое отношение к революционному движению народов более поздних поколений и свои надежды на светлое будущее человечества.

Андре Боннару чуждо презрение к человеку, он ненавидит расизм и далек от теории исключительности одной человеческой породы по отношению к другой. Исследуя в этом плане походы Александра Македонского, он особо останавливается на стремлении Александра слить воедино мир греческий и мир варварский, усматривая в этом особую гуманистическую миссию Александра и несколько ее идеализируя. Тут Андре Боннар следует тем греческим биографам Александра, в частности Плутарху, которые явно преувеличивали личные качества Александра. Сам Александр, человек недюжинных способностей, осуществляя свою экспансионистскую политику и пытаясь создать и укрепить такую колоссальную державу, объединившую конгломерат различных племен, народностей и рас, и понимая, как трудно при укреплении такой империи рассчитывать только на военно-административный аппарат, по-видимому, именно для того, чтобы найти поддержку среди местного, туземного населения завоеванных областей, провозгласил идею слияния мира греческого и мира варварского. И в этих же целях было затеяно празднество — брачные торжества, — участниками которого явились и сам Александр и его ближайшее окружение. Как известно, эта затея Александра не принесла желаемого результата, — со смертью Александра его империя тут же распалась.

Андре Боннар считает, что гуманизм Александра греческого происхождения, полагая в данном случае, что хотя учителем Александра и был Аристотель, который разделял точку зрения Платона, будто варвар — по природе враг, что ненависть по отношению к нему естественна, но что тут Александр действовал вопреки советам своего великого учителя,

движимый высокими человеческими чувствами, гуманизмом, который-де питал мысли и действия Александра и в котором коренилась «возложенная им на себя любовь ко всему человечеству...».

Едва ли это было так. Скорее всего, Александр и в Малой Азии и в Египте, где он оказал особые почести и принес жертвы египетским богам, стремился упрочить свою власть, привлекая к себе симпатии местного населения. Гораздо важнее было столкновение двух миров — мира греческого, эллинского, с миром индийским, его культурой, но оно было столь кратковременным, что в тот момент сколько-нибудь значительного влияния не имело. Результаты этого соприкосновения сказались в более позднюю, эллинистическую эпоху.

Андре Боннар — убежденный поборник мира и противник войны, и это красной нитью проходит через весь его труд. Невозможно перечислить все его высказывания по этому вопросу, он пользуется малейшим поводом для того, чтобы подчеркнуть «нелепость, безумие войны»; он делает это, характеризуя судьбу того или иного лица, например Ифигении; он останавливается на этом и исследуя историю тех или иных периодов в жизни греческого народа, связанных с войнами и завоеваниями. Целая глава, посвященная борьбе афинян за гегемонию в Греции, озаглавлена «Фукидид и война городов-государств». Всюду Боннар подчеркивает ужасы войны, разорение, бедствия, которые обрушиваются на простых людей во все времена и эпохи.

В заключение Боннар подробно останавливается на философии Эпикура, труды которого в большей своей части до нас не дошли. Боннар строит свое изложение, основываясь главным образом на Лукреции. Ценно в этом изложении то, что автор старается донести до нас истинное содержание философии Эпикура, очистить его от вульгарного толкования эпикурейства, к сожалению распространенного, а также то, что в философии этой он усматривает значительный отход назад греческой мысли и греческой цивилизации.

Труд Андре Боннара, его «Греческая цивилизация», написанная пером блестящего стилиста, — несомненный вклад в исследование античной истории и античной литературы. Пусть этот труд не охватывает всего, что было создано, пусть не все оказалось в поле нашего зрения (автор, например, совершенно не коснулся восстаний рабов, движений масс), да автор и не ставил перед собой такой задачи, — «Греческая цивилизация» отвечает на многие наши вопросы. Этот труд поможет читателю, интересующемуся античностью, познакомиться со всем тем лучшим, что создало человечество до нас.

* * *

При издании данного, завершающего тома «Греческой цивилизации» редакция при переводе отрывков из древнегреческих источников, произведений античной литературы воспользовалась уже имеющимися на русском языке переводами и цитирует их с соответствующими ссылками на издание и автора перевода. В некоторых случаях, где это было необходимо, пересказ автора заменен самим текстом источника.

Л. Полякова

ГЛАВА I

Цивилизации в своем развитии проходят путь созданий природы, например растений. Они зарождаются, развиваются, укрепляются; достигая эпохи своего классицизма, они расцветают, затем увядают, старятся, клонятся к упадку, гибнут. Возможно, однако, что они совсем не гибнут. Они сохраняются для людей будущего, как тоска по родине, как шелест воспоминаний об их прошлом, и потомкам иногда случается согласовывать с ними свои замыслы, свои новые творения. Даже потерпев неудачу, они являют собой надежды не сбывшиеся, но и не превратившиеся в ничто, а живые и действенные в памяти человечества.

Мне кажется, что периоды упадка цивилизаций всегда очень интересны. Прежде всего потому, что эти периоды ясно показывают — яснее, чем периоды их возникновения, всегда окутанные мраком, — в результате каких причин и при наличии каких условий человеческие общества создают культурные ценности и что они утрачивают при исчезновении этих ценностей.

С другой стороны, эти периоды упадка, эти «наклонные плоскости» цивилизаций не всегда целиком отрицательны и бесплодны: они еще создают новое; они ставят перед человечеством новые, иногда более сложные проблемы. Кажется, что в дряхлеющие общества вдруг снова вдохнули жизнь, они начинают действовать, вновь существовать. По мере же того как распадается цивилизация, которая была их естественной атмосферой, их кислородом, по мере того как расшатываются верования, которые составили их ежедневную пищу, эти общества — ибо они не хотят умирать — стараются найти новые методы мышления, создают новые миры поэзии или мудрости, придумывают — чем более они дряхлеют — все новые доводы для надежды и уверенности. Периоды упадка — это также и периоды открытий; цивилизации скорее изменяются, чем умирают, их существование — непрерывное возрождение.

Впрочем, не является ли солнце, заходящее на Юре, тем солнцем, которое в этот же самый момент восходит по ту сторону океана, принося людям обещание нового дня?

* * *

Настоящая работа охватывает два века, весьма мрачные для эллинского мира, — IV и III века до н. э. Это века, которые были свидетелями падения городов-государств. Это Демосфен, обреченный поборник этих городов, давший классической эпохе социальные рамки, узкие и суровые. Гениальный Александр, а до него его отец Филипп наносят смертельный удар этим политическим сообществам. Но Александр не ограничивается разрушением города-государства, он создает новую форму современного государства. После его удивительных походов на Востоке возникают обширные монархии, управляемые царями, такими династиями, как династия Птолемеев в Египте и Селевкидов в Азии.

Однако в эти же века два великих философа еще стремятся восстановить и укрепить на новых основах старый город-государство. Это прежде всего Платон, а затем Аристотель, а также и другие вслед за ними. Но эти попытки были бесперспективны. Самого Платона манили более широкие планы. Ему хотелось сменить земное государство, разложившуюся демократию граждан, божественным, потусторонним миром, где все души встретятся после смерти и который предвосхитит царство небесное. Таким образом, греческая цивилизация, деградируя и в то же самое время производя глубокий переворот в обществе и в мышлении, подготавливает пути к христианству. Таково одно из главнейших направлений развития IV и III веков до н. э.

Тем не менее это лишь один из аспектов, который представлен в данной работе. Но древняя греческая цивилизация, добрая первобытная цивилизация V века до н. э., «языческая» цивилизация греческого народа, в изобилии создававшая между 450 и 400 годами до н. э. классические творения, эта цивилизация еще не прекратила своего существования. Чтобы разобраться в политическом контексте ее упадка, достаточно будет обратиться к произведениям историка, представляющего прежде всего греческий ум, здравый и пронизательный, а именно к произведениям Фукидида, мыслителя и художника, который блестяще показал, как начиная с последней трети V века до н. э. войны между греками разрушили мир городов-государств еще вернее, чем это сделали Филипп и Александр.

Мы покажем в этой работе также древнее стремление греческого народа, существовавшее с незапамятных времен (обратимся к Улиссу), объяснить мир, познать его законы, с тем чтобы использовать их и подчинить их себе. Эта наука о физических законах вселенной была прославлена в классическую эпоху великим именем Гиппократ, подлинного отца (несмотря на шуточки Мольера) современной медицины. В эпоху упадка греческой цивилизации наука явилась почти единственным видом человеческой деятельности, которая еще прогрессировала. Наука сформулировала — в астрономии, биологии, механике, например, — гипотезы, которые (поскольку в римскую эпоху и в средние века научная мысль была скована) вновь будут поставлены учеными Возрождения и будут основаны на опыте и разуме и наконец будут блестяще разрешены в век науки, причем ученые достигнут небывалых успехов во всех отношениях в этот век науки, современниками которого мы являемся.

Наконец, мы не должны забывать и о поэтах. Поэты александрийской эпохи, более далекие от народа, чем поэты классического века, чтобы уйти от современной им деятельности, нередко слишком суровой, создают поэтические миры, своего рода восхитительные убежища, некое подобие отдохновения, дарованного людям после тяжелых трудов, это рай (большой сад в греческом значении этого слова), но рай на земле, весьма далекий от рая душ Платона. Далекий, но, быть может, равно химерический.

Такова мысль, которую я хочу здесь раскрыть. Но чтобы уточнить это понятие «упадка», которое я попытаюсь определить и которое будет доминировать во всей работе, я поставлю первые главы моего изложения под знак одного из поэтов золотого века Афин — второй половины V века до н. э., — автора трагедий, Еврипида. Я поясню это. Сначала я отмечу, что трагедии Еврипида столько же порицались, сколько и восхвалялись; порицались они современниками поэта, а также критиками XIX века, например Ницше, восхвалялись же поколениями, жившими в конце античности, любившими этого поэта гораздо больше, чем Эсхила и Софокла, произведения которых на огромной территории Востока, завоеванной Александром, повсюду игрались на сцене. Да и в настоящее время Еврипид имеет еще пылких друзей, которые, признавая слабости и промахи его некоторых неудачных произведений, чтят в нем автора ряда шедевров трагедийного театра, поэта, которому мы обязаны «Федрой» Расина, с детства любившего Еврипида, продолжившего и завершившего его.

Это различие суждений о Еврипиде свидетельствует о двойственном характере его гения, о его амбивалентности, как говорят в наши дни. Да, в известном смысле Еврипид разрушает трагедию, как это утверждает Ницше. Еврипид ее интеллектуализирует, схематизирует, то вводя в нее несколько искусственные приемы в прологе и в развязке, то включая в трагедию дебаты, наподобие софистических, своего рода идеологические дебаты, часто неуместные, касающиеся современных ему проблем, которые, впрочем, являются также и проблемами наших дней. Возможно, что Еврипид отдает здесь дань своей глубокой человечности. Он слишком чувствителен ко всяким невзгодам человека и к человеческим исканиям, чтобы не затеять спор, когда к тому представляется случай, он спорит относительно рабства, говорит о положении женщины, неравенстве полов и в особенности о роли богов в нашей жизни, о природе богов или самой судьбы. Еврипид открыт для каждой человеческой заботы. Он обращен лицом к своей эпохе и ко всему, что ее волнует: к несчастью, слабости, одиночеству

человека. Еврипид всегда наготове, и даже слишком. Он не умеет отвлечься или отойти в сторону, когда какие-нибудь обстоятельства слишком живо затрагивают его. Отсюда сцены, которые иногда плохо вяжутся с действием трагедии и портят произведение.

Эти сцены и неудачные пьесы, в которые они включены, и составляют отрицательный элемент, свидетельствуют об упадке.

Но у поэта имеется и положительная сторона, творческий элемент. Это та самая любовь творца, которая иногда побуждает Еврипида открывать дискуссии по поводу поступков человека, дискуссии, замедляющие драматическое действие; эта же самая любовь побуждает поэта исследовать области трагического, неизвестные его предшественникам, показывать действия, где человек, не отрицая участия богов в нашей жизни, ярче проявляет себя в игре владеющих им страстей, которые вследствие жалкой слабости его воли разрушают и уничтожают его. Иными словами, Еврипид открывает область трагического в человеческом сердце, трагизм страстей, ведущих нас и нередко губящих нас.

Об этом открытии, которое в будущем составит содержание лирической поэзии, а затем романа конца античности и, наконец, современной трагедии начиная с Возрождения, — об этом открытии, одном из важнейших в истории литературы, Эсхил и Софокл едва подозревали.

Еврипида, таким образом, можно считать поэтов упадка лишь постольку, поскольку всякий упадок в равной мере является и возвещением обновления. И он не только разрушил античную трагедию (если только он вообще ее разрушил), он ее продолжил, он ее обновил, он передал ее нашему времени — эпохе Возрождения, он ее смягчил самим биением нашего столь сложного сердца.

Трагическое у Эсхила и Софокла угрожало герою извне, боги обрушивались на него. Бомбы падали с неба. Еврипид отводит место трагическому всегда в самой непосредственной близости от нас (да и есть ли у нас что-либо более близкое, чем наше собственное сердце?), в глубинах нашего сердца, неведомых нам самим. Отныне бомбы падают не только с неба — само человеческое сердце производит взрыв.

В качестве примера этого трагического начала, которое, пользуясь нашими страстями, поражает нас (какое открытие может быть более удивительным?), я приведу «Медю» Еврипида, изложив ее вкратце.

* * *

Медя — женщина, покинутая своим мужем. Открывающая действие кормилица своей болтовней осведомляет нас о происшедшем, сообщая все обстоятельства разрыва. Медя полюбила Ясона в далекой стране, в Колхиде, где они встретились впервые; он стал ее мужем, но оставляет ее теперь с двумя детьми. Медя была дочерью царя Колхиды, куда Ясон прибыл, разыскивая золотое руно. Она помогла Ясону добыть золотое руно, предав тем своего отца, бежала с Ясоном и последовала за ним в Грецию, в Коринф, где и разворачивается действие. Но теперь Ясон собирается жениться на дочери коринфского царя. Это союз более выгодный, чем тот, который он заключил с чужеземкой. Он хладнокровно жертвует Медеей. Кормилица говорит нам о ней:

...Ее не любят,

И нежное глубоко страждет сердце.

Ясон детей с супругою в обмен

На новое отдать решился ложе,

Он на царевне женится — увы!

Оскорблена Медея...

Еврипид, Пьесы, перевод с древнегреческого.

«Искусство», М., 1960, «Медея», с. 20—25

Как отвечает Медея на эту измену? Сначала целые дни, проведенные в рыданиях, немое отчаяние, жалобные стоны об отце и о покинутой родине. Затем кормилица добавляет еще пару штрихов, более мрачных:

...Даже дети

Ей стали ненавистны, и на них

Глядеть не может мать. Мне страшно, как бы

Шальная мысль какая не пришла

Ей в голову...

(Там же, с. 46—50)

Собственные дети внушают ей ужас. И далее:

...Обид не переносит

Тяжелый нрав, и такова Медея.

Да, грозен гнев Медеи: нелегко

Ее врагу достанется победа.

(Там же, с. 50 и 58—59)

И вот в наше сострадание к Медее уже вкрадывается тревога. Царица предстала перед нами загадкой. Мы знаем все обстоятельства, при которых она была покинута, но ничего не знаем о ней самой, нам известна только дикая необузданность ее души. Рок, который сразит ее, — в ней самой, в глубинах, еще неведомых ни ей, ни нам.

Поэт продолжает это вступление в сцене диалога между кормилицей и старым дядькой-рабом, который приводит детей Медеи с гимнастики. Трагическое не вторгается в драму внезапно, оно незаметно проскальзывает в нее. Мы присутствуем при самой обычной болтовне двух слуг, преданных своей госпоже. Один передает другой пересуды, которые он слышал у фонтана. Это — течение повседневной жизни. Присутствие детей доставило бы нам радость, если бы несколько слов, вырвавшихся у кормилицы и относящихся к детям, не внесли смутной тревоги в эту совсем обыденную жизнь. Кормилица говорит старику рабу:

...А ты, старик, подальше

Держи детей от матери — она

Расстроена. Запечатлелась ярость

В ее чертах, и как бы на детей

Не излилась она. Увы! Не стихнет

Без жертвы гнев ее, я знаю.

(Там же, с. 114–119)

Вдруг из дворца доносится крик: Медея призывает смерть. Кормилица говорит:

...Подальше

Затаитесь, милые. Глаз

Не надо тревожить ее...

Ни на шаг к ней ближе, о дети!

Вы души ее гордой и дикой

И охваченной гневом бегите!

(Там же, с. 127–132)

Чуть позже она говорит себе самой.

...Где предел для тебя,

О сердце великих дерзаний,

Неутешное сердце, коль мука

Тебя ужалила, сердце?

(Там же, с. 135–138)

Итак, тревога становится определенной: надвигающийся рок вызван скрытым волнением сердца Медеи. Там пружина драматического действия.

Совсем просто выходит на сцену хор трагедии. Он состоит из женщин, которые идут мимо и останавливаются, слыша странные крики, несущиеся из дворца. Женщины встревожены, они спрашивают, они сочувствуют. Хор трагедии — это улица, которая соприкасается с действием, улица с ее любопытством, с ее добрым сердцем, с ее легко возникающим состраданием. Это славные женщины, но не ждите, что они поступят опрометчиво. Они сочувствуют Медее, она ведь женщина, как и они. Но она чужеземка, и к тому же она женщина царского происхождения. Они опасаются вмешиваться в эту ссору великих мира сего. Они возмущаются поведением той и другой стороны. Они молят богов о предотвращении угрозы нарушения мира в их собственных семьях. Но они не бросаются в схватку. Еврипид посредством этих женщин, немного сентиментальных и морализирующих, дает почувствовать силу Медеи, охваченной страстью. Он любит показывать наряду с трагизмом великих судеб течение жизни совсем обычной и простой — эффект, построенный на контрасте, но также и на тождестве, ведь Медея тоже только женщина. Мы здесь касаемся того, что можно счесть близостью наших будней к еврипидовскому трагическому началу.

Медея наконец выходит из дворца и появляется перед заинтересованным и растроганным хором. Совсем другая, чем мы ожидали. Какая странная женщина! Во дворце она жаловалась и проклинала. Перед этими женщинами из народа, на улице, при свете дня, она берет себя в руки, она овладевает собой. Нет более жалоб, лишь горечь соответствует ее достоинству.

Горько быть чужеземкой в этом городе, где ее собственный муж обходится с ней действительно как с чужеземкой. В особенности горько быть женщиной и терпеть унижительное обращение, обычное для униженного положения женщины вообще, в то время как никто не обладает душой более мужественной, чем у нее. О эти прославленные мужчины, столь гордящиеся своей храбростью в битвах и столь презирающие спокойствие жизни женщины в ее доме.

Медея, обращаясь к хору, восклицает:

Какая ложь! Три раза под щитом

Охотней бы стояла, чем хоть раз

Родить...

(Там же, с. 319–321)

У женщины есть своя святыня, за которую она сражается, — это ее ложе. Она имеет право по крайней мере защищать его.

...Робки мы,

И вид один борьбы или железа

Жену страшит. Но если брачных уз

Коснулась обида, кровожадной

Не сыщете вы сердца на земле.

(Там же, с. 324–328)

Блестяще сыграв таким образом на женской гордости хора женщин, она требует у всех женщин поддержки в борьбе, которую она начинает против мужчины. Она легко добивается у хора обещания хранить сочувственное молчание.

Эта сцена дает нам первое доказательство могущества Медеи. Медея страдает, но Медея сильна. Ее самообладание равно ее влиянию на других.

Но вот она теперь лицом к лицу с мужчиной, явным врагом, с Креонтом — коринфским царем, который только что объявил ей о ее изгнании. Это и есть тот приговор, против которого Медея будет бороться. Тут мы познаем ее странную власть, ее очарование, столь воздействующее на мужчин. Основа и сила этого очарования — в очень редкостном соединении необычайной страстности с исключительным умом. В Медее страсть не только не туманит рассудка, но очищает его, делает его более ясным. Тут перед нами весьма точное положение Еврипида: страсть вовсе не ослепляет его действующих лиц (как утверждает ходячая мудрость), она придает ясность уму. Ум Медеи становится острее даже во время страстного волнения. Медея никогда не упускает из виду намеченную цель. Имея в виду эту цель, она даже может хладнокровно использовать страстный порыв. В этой сцене с царем у нее почти нет нужды играть роль. Она всего только страдает перед ним, но держит себя в определенных рамках, в которых страдание способно растрогать Креонта, не потревожив его. Это то, что можно назвать разумным использованием своей страсти. Иногда она позволяет себе несколько иронических слов:

...Женитесь

И наслаждайтесь жизнью...

(Там же, с. 394–395)

В целом сцена представляет подлинную страсть, но страсть контролируемую. В то же время за действительным страданием чувствуется, как от реплики к реплике в Медее растет необычайная радость быть более сильной: радость бороться и побеждать... Медея обрела в этой сцене то, что ей было нужно для ее мести: один-единственный день отсрочки. Она госпожа своих поступков. Что она сделает? Все зависит от того, что она представляет собою. Однако мы еще не знаем этого. Загадка ее существа еще не разгадана.

Одно несомненно: Медея совершит убийство. Она еще не представляет себе ясно никакой другой мести, кроме убийства своих врагов. Она кричит хору:

...О слепец!..

В руках держать решенье — и оставить

Нам целый день... Довольно за глаза,

Чтобы отца, и дочь, и мужа с нею

Мы в трупы обратили... ненавистных.

(Там же, с. 457–461)

Ее воображение разгорячено: она видит себя то поджигательницей, то входящей неслышными шагами в супружеский покой с мечом в руке. Она ликует.

Ну, я убила их... А дальше что ж?

(Там же, с. 474)

Она заранее предвкушает сладострастие убийства. Этот смертоносный бред, эта исступленность обладают какой-то такой торжественностью, что хор, вместо того чтобы в ужасе отступить, чего здесь можно было бы ожидать, как бы увлечен этим шумным изъяснением чувств. Он восклицает:

Реки священные вспять потекли,

Правда осталась, но та ли?

...

Верно, и наша худая молва

Тоже хвалой обратится,

И полетят золотые слова

Женам в усладу, что птицы.

(Там же, с. 505–506 и 510–513)

Вдруг входит Ясон, сдержанный и холодный. Сцена до сих пор шла замедленно, к нашему величайшему удовольствию. Нужно было, чтобы мы прониклись сознанием силы Медеи, прежде чем она вступит в столкновение с другой, равной ей, силой — с Ясоном. Медея охвачена жаром, Ясон холоден как лед.

Ясон ничего не любит. Он представлен нам совершенным эгоистом. Ясон циник, прошедший

школу софистов и говорящий ее языком. Его умозаключения безукоризненны до парадокса. Медея оказала ему ряд услуг; он это признает и говорит об этом сам:

...Да,

Я признаю твои услуги.

(Там же, с. 648–649)

Но, в конце концов, Медее было дано любить его. Это любви, самой Киприде он обязан некоторой признательностью, если только любовь вообще требует благодарности. Но любовь не требует платы — иначе это не любовь. Кроме того, Медея получила столько же, сколько дала, и даже более, и, что особенно важно, она получила привилегию жить «не меж варваров», где господствует грубая сила, а в стране греков, где царит справедливость¹. Итак, слово «справедливость» слетает с уст Ясона. Ясон пользуется словами самыми священными с беспредельным бесстыдством. Что касается своего нового брака, то Ясон оправдывает его любовью, которую-де он питает к своим детям. Он это говорит, и он это доказывает: его дети извлекут пользу из такого выгодного брака, который он заключает как ради денег, так и ради их хорошего воспитания, следовательно, они получают выгоду и материальную и моральную.

1 Во-первых, ты в Элладе

И больше не меж варваров, закон

Узнала ты и правду вместо силы,

Которая царит у вас.

(Там же, с. 631–634)

Здесь и далее примечания даны от редакции

Медея сама это признает, если только она подумает о чем-нибудь другом, кроме своего супружеского ложа. Наконец, Ясон собирается вести себя как порядочный человек: он порывает с женой, но он предлагает ей деньги и содействие за пределами страны¹.

1 На этом мы и кончим. Если вам —

Тебе иль детям нашим — деньги нужны

На дальний путь, прошу сказать теперь:

Отказа вам не будет. Я и знаки

Могу послать друзьям в чужой стране,

Помогут вам...

(Там же, с.739–744)

Говоря о знаках, Ясон имеет в виду древний обычай пользоваться в случае необходимости так называемыми «гостевыми знаками», то есть половинками кости, которыми друзья обменивались на прощанье. Одна из половинок, будучи посланной другу, обладателю другой половинки, находящемуся на чужбине, давала право на содействие и помощь пришельцу, удостоверяя его принадлежность к семье друга.

Бывают случаи, когда вполне порядочный человек оказывается совершенным хамом.

Вскрывая эгоизм Ясона, Еврипид достигает неслыханной степени остроты. Еврипиду здесь приятно, так же как и в других местах своего представления, обнажить этот корень большинства наших поступков.

Такой персонаж, как Ясон, не только интересуется нас: он нас волнует, потому что мы находим в нем очевидной не признаваемую нами часть нас самих. В этом один из секретов искусства Еврипида — изображать то, от чего мы хотим отказаться.

В продолжение этой сцены страдающая Медея смогла лишь слегка задеть Ясона. Ясон, который ничего не любит, неуязвим. Одна любовь делает человека уязвимым, и Медея слишком хорошо знает это. Но действительно ли Ясон ничего не любит? У него вырвалось одно слово, относящееся к детям, слово циничное, как и все, что он изрекает.

...Я считаю,

Что их у нас довольно, и тебя

Мне упрекать тут не за что...

(Там же, с. 677–679)

Но это слово раскрывает его, и это слово запоминает Медея. Таким образом, и в этой сцене, в ходе которой она испытала столько унижений и действительно была придавлена глыбой эгоизма Ясона, Медея, всегда достаточно сильная для того, чтобы поддержать свое превосходство, также обретает оружие: Ясон дорожит своими детьми. Этого достаточно. Из временного торжества Ясона логически вытекает торжество Медеи.

Я перехожу теперь к сцене с Эгеем, царем Афин, старым другом Медеи. Медея дает Эгею убедить себя принять изгнание и соглашается воспользоваться убежищем, которое царь предлагает ей, если в том будет необходимость. В театре такие сцены вызывают у действующих лиц и у зрителя слишком тяжелые мысли. В данном случае возникает мысль об убийстве детей. Кроме того, здесь, в этой сцене, в известном смысле действуют заодно судьба — иначе говоря, обстоятельства — и наши страсти. Жизнь предлагает такие возможности; главное — чтобы Медея смогла уловить это. Она не боится умереть после своего преступления, но она хочет насладиться своею мстостью. Вот почему она принимает гостеприимное предложение Эгея.

После этого разговора, дающего ей возможность обезопасить себя от врагов, Медея вдруг ясно видит: она сначала воспользуется детьми, чтобы расставить сети новой супруге Ясона. Дети преподнесут ей отравленные подарки, которые и вызовут ее смерть. После этого Медея убьет своих детей. Это единственный удар, который она может нанести Ясону. Не важно, что этот удар поразит также и ее самое. Только таким образом сможет она открыто продемонстрировать свою силу... Все это она объявляет хору, смешивая ликование с ужасом, перемежая слезы с торжествующими возгласами. Пролог уже подготовил нас к тому, что страсть Медеи может обратиться против ее же детей, и все-таки мы не допускаем мысли, чтобы это предчувствие обратилось в реальность. Нам еще не кажется, что необходимость убийства детей ясно осознана Медеей. Мы говорим вместе с хором:

Нет, никогда

Ты не дерзнешь

В гневе безбожном

Свою омочить

Руку в крови

Детей молящих!..

(Там же, с. 1024–1029)

Тем не менее планы Медеи начинают осуществляться с устрашающей точностью. Ей легко удастся заманить Ясона в ловушку примирения. В этой сцене, где она испытывает отцовское сердце Ясона, в котором обнаруживается чувствительность, скрытая под корой эгоизма, она, притворно сияя, ощутила радостный трепет от того, что наконец-то нашла в непроницаемой броне Ясона щель, куда можно вонзить нож. Дрожь радости и ужас: ибо любовь Ясона к сыновьям — это в то же время приговор, который обрекает детей на гибель и тем самым вырывает их у него для нее.

Когда Медея остается одна с детьми, в ее душе начинается величайшая борьба. Они перед ней, с их милыми глазами, с их последней улыбкой:

Увы! зачем

Вы на меня глядите и смеетесь

Последним вашим смехом?

(Там же, с. 1230–1232)

Она — полная владычица их жизни и смерти. Она сжимает их в своих объятиях, покрывает их поцелуями.

...дети, дайте руки,

Я их к губам прижать хочу... Рука

Любимая, вы, волосы, вы, губы,

И ты, лицо, какое у царей

Бывает только... Вы найдете счастье

Не здесь, увы! Украдено отцом

Оно у нас... О сладкие объятья,

Щека такая нежная и уст

Отрадное дыханье!.. Уходите,

Скорее уходите...

(Там же, с. 1262–1271)

Она их отстраняет и делает им знак идти домой.

Впервые в театре драматический конфликт оказался ограничен пределами человеческого сердца. Шесть раз, подобно бушующим волнам, материнская любовь и демон мщения сталкиваются в глубинах этого сердца, которое как будто сотворено одновременно из живой ткани и из железа. В один какой-то момент чудится, будто любовь побеждает.

Оставь детей, несчастная, в изгнание

Они усладой будут...

(Там же, с. 1253–1254)

Но демон нападает, действуя новым оружием, убеждая Медею, что уже слишком поздно, что она более не свободна, нашептывая ей, что «все сделано... возврата больше нет...» (с. 188). И это одна из обычных уловок демона: внушать нам, что мы более не свободны, для того чтобы мы именно и перестали быть свободными. Еще одно потрясающее ее душевное волнение — и она сдается на призыв к убийству. Внутреннее действие развязано.

Что же касается его внешнего проявления, то оно следует с быстротой молнии. Медея завершает его стихом, ставшим теперь весьма известным:

...Только гнев

Сильней меня, и нет для рода смертных

Свирепей и усердней палача...

(Там же, с. 1274–1276)

Fumos — это страсть, это ярость, демон, который обитает в Медее, это смертельная ненависть.

Медея овладевает собой. Она спокойно ждет сообщения о смерти соперницы. Когда приходит вестник, чтобы рассказать ей об этом, она его слушает с наводящей ужас радостью. Этот рассказ ярок и почти непереносим. Образ маленькой царевны, этой кукольной фигурки, которую Ясон предпочел величю Медеи, излучает сияние жемчужины, — жемчужины, которая вот-вот будет раздавлена каблуком. Царевна вначале отворачивается, увидев детей своей соперницы, но, привлеченная подарками, она не может удержаться, чтобы не примерить диадему и пеплос. Сцена перед зеркалом чарующе прелестна в своем изяществе. Вдруг ее поражает боль. Служанки на какое-то мгновение думали, что это припадок падучей. Затем появляется это пламя, которое брызжет от ее лба. И этот ужас...

Медея слушает этот рассказ, испытывая сладострастие. Она наслаждается жестокостью, вбирает ее в себя капля за каплей. Затем вдруг резкое движение: пора действовать! Ее ждет действие. Она стремится туда. Какие-то порывы сердца к горячо любимым детям витают в ней. Она делает усилие над собой. Спор окончен.

Она стучит в дверь в тот момент, когда хор призывает сияние солнца. Поэт воздерживается от рассказа о смерти детей. Возможно, рассказ ослабил бы наше впечатление на какие-то мгновения. Крики убиваемых детей прорываются сквозь пение хора, этого достаточно для того, чтобы наше нервное напряжение достигло предела... Действие разворачивается с максимальной быстротой. Ясон уже здесь, перед закрытыми дверями. Он ломает себе пальцы, стараясь открыть двери. Он хочет отомстить за свою молодую жену, он хочет спасти сыновей от народного возмездия, но хор кричит ему, что дети его уже мертвы. Сколько трагедий заканчивается словами — «уж поздно!». Судьба опережает людей в быстроте.

Но здесь судьба — это Медея. Она появляется в небе на крылатой колеснице, подле нее трупы детей, которых любили и она и Ясон и которых убила взаимная ненависть родителей. Медея теперь достигла предельного величия. Она заплатила за свою победу ценой более дорогой, чем сама жизнь. Ясон шлет ей проклятия, и он же обращается к ней с мольбами. Но слова Ясона, умеющего так искусно жонглировать ими, падают на землю, они не имеют более ни силы, ни смысла.

В своем ужасном триумфе Медея как бы застыла. В ней нет ничего живого, ничего, кроме железа. Бесстрастие, сотрясаемое только жестоким смехом, который она кидает в лицо Ясону. И теперь мы знаем, кто она.

* * *

Кто же она? Ясно, она — чудовище. Но оно так близко нам, что, пожалуй, каждый может стать таким чудовищем. Постараемся понять.

Медея — это прежде всего сердце, объятые страстью. Она любила Ясона. Это несомненно. Она его любила в силу сердечной страсти, но любила также ради славы. Он был одним из ее завоеваний, и это льстило ее тщеславию. Теперь она его ненавидит. Кажется, что ненависть в ней взяла верх над всем. Она ненавидит в Ясоне не того, кого она еще любит, как это случается. Ее ненависть вызвана и утраченной любовью и оскорбленной гордостью: она ненавидит в Ясоне того, кто ее унизил, того, кто олицетворяет отрицание ее собственной силы. И чтобы вновь утвердить в глазах других и в особенности в своих собственных глазах эту отвергнутую силу, она убивает своих детей, смертельно ранив тем же ударом их отца, мстя ему тем самым за свое унижение.

Она любит своих детей. Они ее

«любимые». Она любит эту светлую улыбку, от которой замирает ее сердце.

...упало

И сердце у меня, когда их лиц

Я светлую улыбку вижу...

(Там же, с. 1233–1235)

Она любит их всегда: и тогда, когда нежно ласкает, но также и тогда, когда убивает их. Она их убивает затем, чтобы ее враги не смеялись над ней. Она их убивает потому, что ее наводящая ужас жажда господства превратилась в ней в «демона» (слово это много раз встречается в тексте), над которым она уже не властна. И «демон» этот не есть ли сила, пришедшая извне? Или это преступная ярость, обитающая в неосознанных глубинах ее существа? Возможно и то и другое. Медея этого не знает, она знает только то, что эта сила сильнее ее воли, и она говорит это.

Все это не только реальная психология силы, и силы чрезвычайной. Ясная воля Медеи уступает ее страсти. Эта страсть живет в ней и владеет ею. Это элемент демонического, обитающий в ее нежном сердце матери. Это психология, но — иначе говоря — это также

одержимость. Силы психологические неотличимы от сил, которые управляют вселенной. А мы сами, отделимы ли мы от вселенной? И вот вопрос: куда ведет психологический реализм, открытый Еврипидом? Еврипид подчеркивает в демонической страсти Медеи нашу принадлежность к миру в целом, нашу зависимость от «космоса». Но осознать это — значит в некотором роде освободиться от этой зависимости. Правда трагедии — это сила, которая освобождает.

Еврипид не высказывается определенно о природе этой демонической силы. Но что он показывает с полной ясностью, так это ужасающую сложность нашего сердца, неведомого нам самим. Он показывает также, что эта сила, живущая в нас, трагична потому, что мы

бессильны в борьбе против нее и что она нас губит.

Медея безвозвратно погибла в самый момент торжества. Препятствия, которые до сих пор всегда восстанавливали ее могущество, эти препятствия больше не существуют. Даже сама материнская любовь преодолена. Но теперь, в своей победе, она разобьется о пустоту.

И смерть Медеи, выражаясь образно, воспринимается нами не как возмездие, но как исполнение предназначения, выявление ее природы, которое, как и всякое осуществление, наполняет нас радостью.

ГЛАВА II

ТРАГИЧЕСКОЕ В «ИФИГЕНИИ В АВЛИДЕ»

Трагическое начало человеческого сердца, открытое Еврипидом и отмеченное здесь в связи с разбором «Медеи», не является единственной причиной гибели героя. Чаще всего драма построена таким образом, чтобы показать, что весьма различные элементы — воля божества, внезапное стечение непредвиденных обстоятельств, чувства действующих лиц, чувства самого героя трагедии — все стремится, или как будто стремится, к одной цели — к смерти героя, пугающей зрителя. Но в то же время, так как действующие лица весьма неустойчивы, а судьба и божественная воля не менее шатки, другое движение пьесы — обратное развитие — влечет нас в каждый данный момент не к смерти, но к спасению героя. Отсюда очень сложное действие с непрерывными потрясениями, многочисленными перипетиями, которые если и повергают нас в бездну ужаса и отчаяния, то для того лишь, чтобы заставить нас снова подняться к небесам надежды и радости. Эсхил и Софокл никогда не создавали действий столь сложных, «интриг», способных держать нас в таком напряжении, что у нас захватывает дух, для того чтобы в следующий момент мы уже могли вздохнуть полной грудью. Так еще раз Еврипид, уже на закате трагедии, утверждает сверкающую новизну своего искусства.

Я хочу попытаться показать это, коснувшись некоторых действующих лиц из «Ифигении в Авлиде», не излагая, впрочем, содержания всего действия.

Я покажу, как судьба Ифигении, ее смерть, которую ждут вначале и которой требует жрец Артемиды за ниспослание благоприятного ветра для отплытия греческого флота в Трою, покажу, что эта судьба, составляющая самую сердцевину, жестокое содержание трагедии, определяется большей частью неустойчивостью характеров действующих лиц, окружающих Ифигению. Эти действующие лица, то желающие, то не желающие смерти героини, — «составные элементы» трагического события, которое доминирует в драме и в конце концов все стягивает к себе, события, которое, помимо того, в силу последнего удара судьбы не совершается в тот момент, когда оно должно было бы свершиться, и которое есть смерть Ифигении.

* * *

Агамемнон, отец и царь, тот самый, кому жрец повелел ради обеспечения победы греческого народа над Троей принести в жертву свою дочь, Агамемнон — одно из действующих лиц,

внутренне раздвоенных, одна из тех сложных, я сказал бы, путаных натур, какие Еврипид любил изображать в своих произведениях.

Агамемнон — слабый человек, это душа, полная стремлений что-то совершить, но лишенная воли. Это не плохой человек, он и не без сердца, далеко нет. Он чувствителен, и даже очень чувствителен. Он полон благих намерений, может легко растрогаться, склонен к приятным мечтаниям о близких, любит строить прекрасные планы для своей страны и для самого себя. Он любит свою дочь. Он желал бы ей счастья, удачного замужества, большой любви, столь же прекрасной, как и сама ее красота.

Он любит свою Грецию и хотел бы видеть ее независимой и гордой. Он любит почести и славу: своему потомству он хотел бы оставить прославленное имя, но всегда только — «он хотел бы». Его воля может быть выражена только в условном наклонении, она не переходит в действие, она не знает, как материализоваться. Напротив, расплывчатость его натуры приводит к тому, что люди и обстоятельства формируют ее. Воля других заставляет его сразу же сомневаться в собственной воле. Он плывет по зыбким волнам своих собственных чувств. И сколь одни его проекты, одни его привязанности противоречат другим! Ведь каждое из свойственных ему качеств, которые едва намечаются в нем, — добрый отец, великая личность, неисправимый мечтатель — угрожает преградить путь другому. И вот он уже растерян, неспособен выбрать себе дорогу и придерживаться ее. Он пишет письмо, чтобы Ифигения явилась в греческий стан, тут же его уничтожает и вновь его пишет. Он говорит «нет» Менелая, который требует отвратительного убийства, но, когда Менелай, растроганный слезами брата, в свою очередь говорит «нет», это он, Агамемнон, говорит «да» тому, что он счел удобным назвать «предопределением». Ибо каждое противодействие его колеблющейся воле становится роком в его неустойчивом представлении. В конечном счете, предоставив другим решать вместо него, он яростно цепляется — как это случается со слабыми — за решение, которое, как он воображает, предписано ему долгом. Он больше ничего не слышит, он заглушает в себе голос сердца и здравого смысла, он грубо отталкивает от себя дочь, которую нежно любит. Он воображает, таким образом, в своем постыдном упрямстве, которое заменяет ему мужество, что он дает своему народу и, как он полагает, дает также себе самому урок и образец твердости.

В своей суровой любви к правде Еврипид всегда находит необычайное удовольствие в развенчивании ложных доблестей. Этот Агамемнон, военачальник и царь царей, который, вместо того чтобы заставить войско, политиков, жрецов, ненавидимых им, признать самое заветное желание своего сердца (спасение любимой дочери), желание, соответствующее — он это знает — закону совести и естественным доводам рассудка (вопреки требованию богини), этот великий царь, который позволяет всем управлять собою и, идя от поражения к капитуляции, позволяет загнать в тупик страха еще оставшееся у него мужество, этот жалкий Агамемнон, которому мы, однако, не отказываем в нашем расположении, — персонаж, который поэт, умеющий читать в наших душах, наиболее убийственно изображает.

Для Агамемнона, этого чувствительного и безвольного человека, нет иного выхода, как — справедливо лишь на один момент — служить року, судьбе, которая, как он представляет ее себе, могуча и неумолима. Он, который не умеет противостоять ни обстоятельствам, ни своим подчиненным, ни бессмысленному предсказанию, наберется мужества, почерпнутого в глубинах своего отчаяния, отвергнуть мольбы двух женщин, противостоять душераздирающим воплям Ифигении, простертым к нему рукам маленького Ореста... В тяжкую минуту он отступает с ложью на устах о необходимости воевать, этот побитый герой, который всего-навсего лишь преступник.

Уже не первый раз в своем театре Еврипид хочет проанализировать трагичность человеческого поведения в таком аспекте, когда наши инстинкты (все равно — хорошие или дурные), наши наиболее естественные чувства — семейные привязанности, любовь к родине, стремление к славе — не контролируются, не сдерживаются и не направляются ясным

разумом, твердой волей, общепризнанными принципами и когда в силу этого мы оказываемся во власти различных случайностей, что, без сомнения, приводит к катастрофе. Не философствуя и не морализируя, Еврипид испытывает при этом острое наслаждение, лишь констатируя истину. Он констатирует, что Агамемнон любит свою дочь и что дочь любит его, что их связывает удивительная нежность, но что счастье Ифигении, которое как будто бы предопределено этими нежными отношениями, строится, помимо вмешательства богов, только на зыбком песке души ее отца. И это там, в глубине этой души, в малодушной нежности отца вернее, чем в коварной западне оракула, найдет свою гибель Ифигения. Существует ли более трагический образ судьбы?

Теперь о других действующих лицах. Клитемнестра любит свою дочь. Кто осмелился бы сказать противное? Для ее спасения она бурно проявляет, выставляет напоказ свою материнскую любовь. Однако тайная язва подтачивает это беспредельно нежное чувство и лишает его силы воздействия.

Эта экспансивная мать — энергичная женщина. В ее семье, где все мужчины слишком чувствительны и нервны, она — сама воля. Можно ожидать, что ее энергия легко возьмет верх над ее нерешительным мужем, которого не щадит ее язык. Она горда собой, и она имеет на это право. Клитемнестра хорошо прожила свою жизнь: она превосходная жена своего мужа, с которым вступила в брак без любви. Она, как и положено, имеет детей, их она воспитала по правилам, у нее все добродетели, какие надлежит иметь женщине: она верная жена, хорошая мать, отличная хозяйка. Это достойная гражданка.

Ее появление производит впечатление: она выезжает на колеснице со своей старшей дочерью, которую просили привезти, и со своим младшим сыном, которого она взяла с собой по собственному побуждению; кроме того, она взяла с собой массу вещей. Все высаживаются из колесницы весьма чинно, с помощью слуг и зевак из хора, сопровождаемые их советами. Вслед за тем Клитемнестра велит дочери встать рядом с ней и приглашает присутствующих полюбоваться этой картиной.

Своего мужа она просит сообщить подробности о семье и предках жениха и о свадебной церемонии. Союз прекрасен. Она заявляет, что удовлетворена, сожалея лишь, что свадьба, ввиду обстоятельств, не может быть отпразднована с подобающим блеском. Когда Агамемнон просит ее не присутствовать при брачной церемонии, она отказывается сделать это и бурно протестует. Свадьба дочери без матери — это превосходно! Предоставить отцу вместо матери держать свадебный факел — какая непристойность! В этой ссоре последнее слово остается за ней.

Да, это сильная женщина, которая, кажется, в состоянии вырвать у судьбы ее жертву, заставить своего жалкого супруга признать ее волю. Но это ей не удастся, несмотря на все ее отчаянные старания. Почему? В плоде имеется червь. В этом сердце матери есть изъян, и потому-то мольба матери о дочери звучит фальшиво. Эту дочь, которую она как будто любит, Клитемнестра защищает только из самолюбия. У нее взяли то, что принадлежит ей, и это скорее возмущает ее, чем приводит в отчаяние. Как осмелились нанести ей такое оскорбление! Она выставляет свои достоинства, свое неудовольствие. Мольба переходит в оскорбления, в угрозу. В этой борьбе, которую она ведет против извечного противника — мужа, кажется, что она забывает о предмете борьбы — жизни ее дочери. Зато она никогда не забывает о себе самой и о своих неоспоримых правах. В самом деле, она более не умоляет, она ведет тяжбу. Однако ее аргументация не мешает зрителю поставить такой странный вопрос: «Кто же из двух больше любит свою дочь? Отец, который хочет убить ее, или мать, которая хочет ее спасти?» Ответ не вызывает сомнения. По правде говоря, они оба любят ее, но в то время как слабый отец привязан к ней всеми фибрами своей страждущей души, мать прежде всего любит в ней то «благо» (если можно так выразиться), которое у нее несправедливо отняли, часть своего благополучия, тот капитал, который она накапливала в течение всей своей хорошо направляемой жизни... Нужно ли еще говорить о любви?

Вот почему изливания материнских чувств Клитемнестры не оказывают своего действия. Она не может тронуть своего мужа потому, что сама в глубинах своего сердца вовсе не растрогана. Печаль этой матери не без примеси, она соединена с вульгарным самодовольством, которым полна Клитемнестра.

С этого момента демон трагического завладевает этой матерью с ее притворными материнскими чувствами, затем чтобы довести до крайности безнадежность участи Ифигении. Наиболее мучительны те сцены драмы, где бедное дитя, покинутое своим отцом, не зная, на что опереться в своей последней борьбе, выслушивает тяжеловесные соболезнования своей матери. Мы чувствуем, что возле Клитемнестры гораздо больше, чем возле отца, Ифигения обречена на самое горькое одиночество. Ифигения идет на смерть опустошенная, лишенная всего... Трагедийный поэт — демон трагедии — поставил подле Ифигении грубую личность — Клитемнестру — не для того, чтобы утешать ее перед смертью, но как некую ироническую маску, олицетворяющую непонимание живыми состояния тех, кого уводит ангел смерти.

Клитемнестра, как и Агамемнон, — один из выразительных образов, определяющих судьбу Ифигении...

Не стоит долго останавливаться на двух других вестниках судьбы. Грубоватое мягкосердечие Менелая, человека неглубокого, которого от проявления чувств сдерживает уязвленное самолюбие мужа, может только ускорить гибель той, о ком Менелай думает, весьма некстати разражаясь слезами, однако не проявляя и особой настойчивости в желании спасти ее. Еще более экспансивный, чем его брат Агамемнон, он в силу своей эмоциональности кидается из одной крайности в другую; это сумасбродный муж, потрясающий небо и землю, чтобы возвратить себе супругу, которую он осуждает и презирает. Как брат, он то готов оскорблять Агамемнона, то преисполнен к нему сострадания. Эта неустойчивая натура — лучшее орудие слепой судьбы, которая вернее строит человеческое несчастье в хаосе человеческого сердца.

Наконец, Ахилл, этот чистый юноша, великодушный и целомудренный, в минуту озарения почувствовавший свою общность с Ифигенией, этой благородной, самоотверженной девушкой, которую без его ведома для вида предназначили ему в жены, — что может он сделать для этой родственной ему души? Твердо уверенный в своих достоинствах, наивно убежденный, что тысячи молодых девушек желают брака с ним, он предлагает свою жизнь и принимает как должное, что она отвергнута. На скорбном горизонте молодой девушки он появляется как напоминание о счастье, как призрак любви, промелькнувший в тот момент, когда для девушки уже открылся лишь путь одиночества, избранный ею и ведущий к смерти.

Итак, в сердцах всех тех, кто любит Ифигению, трагическое поставило свою западню.

Мало того, эта западня лишь следствие злого рока, выходящего из ряда вон несчастного случая, который, возможно, и есть истинный бог трагедии, этот рок в некоторых драмах Еврипида как будто наслан отсутствующими богами. Пусть еще раз перелистают «Ифигению», пусть займется изучением композиции действия!

И тогда обнаружатся все чувства действующих лиц, станут ясны все обстоятельства, переплетающиеся друг с другом, то отталкивающие, то направляющие друг друга, описанные с безукоризненной точностью. Ни одной погрешности в ходе драмы! Всякий раз, как только одно из действующих лиц выполнило свое назначение, одновременно с его поступком и внушенной им нашей эмоцией — надеждой или страхом, — всякий раз, вторгаясь в наше восприятие, появляется другое действующее лицо, всегда воодушевленное вполне естественным и вполне обоснованным чувством, причем это лицо дает действию и нашей эмоции обратное направление. Следуя зигзагообразной линии, где каждая вершина угла отмечает перипетию, действие, не замедляясь ни на минуту, движется вперед, к смерти

Ифигении, — смерти, все притягивающей к себе. Что ни делают действующие лица, замыслили ли они эту смерть или ищут возможности избавиться от нее, выигрывает только она, и всегда она, выигрывает со все возрастающей быстротой и при полном соответствии с разворачиванием страстей, вовлеченных в игру. Но чей же это замысел виден здесь, если это не рок, который вообще бездумен?

И здесь напрашивается ссылка на «Эдипа-царя». Драма Софокла построена не менее совершенно, чем «Ифигения в Авлиде». Но адская машина, которая губит Эдипа, не действует сама собой. Софокл заставляет нас познать и признать ее божественного творца. По крайней мере он заставляет нас признать наличие таинственного действия (грозного божества), стоящего за событиями, которое и определяет нашу судьбу. А в более сложном и так хорошо построенном механизме, разрушающем жизнь Ифигении, не действует ли на этот раз искусная рука автора (то есть литератора)?

Нет. Тут действует Нечто, играющее нами и носящее страшное имя — Рок.

И это следует утвердить. Среди пяти персонажей, от которых зависит жизнь и смерть Ифигении, — Агамемнон, Клитемнестра, Менелай, Ахилл и, конечно, сама Ифигения, — среди них нет таких, которые в какой-то момент драмы ради спасения Ифигении стали бы действовать один вслед за другим или двое-трое вместе. Несчастный случай (что за Несчастный Случай?) не желает, чтобы они брались за это все сразу. Между тем, чтобы предотвратить трагическое, чтобы отнять у него власть над этой жизнью, находящейся под угрозой, достаточно было бы только совпадения доброй воли нескольких человек, их совместного решения. И тогда война с Троей не состоялась бы. А Ифигения (у нее не было бы нужды в чуде) была бы жива.

Внушает ли нам поэт мысль о том, что это боги захотели ввергнуть греков и троянцев в убийственную десятилетнюю войну? Вовсе нет. Жрец вещает грекам:

...Если, — молвил, —

Заколете девицу, будет вам

И плаванье счастливое, и город

Вы вражеский разрушите, а нет —

Так ничего не сбудется...

(

Еврипид, Пьесы, перевод с древнегреческого, «Ифигения в Авлиде», М., «Искусство», 1960, с. 108–112)

В указанной драме эта война не представлена нам как предопределение свыше, исходящее от богов. Она не показана как явная государственная и национальная необходимость. Да и по существу следует заметить, что, как нам кажется, угроза существованию и свободе Греции имела только в словесных хитросплетениях, слетающих с уст вождей, заинтересованных в таких излияниях. Если в этом дельце речь шла о том, чтобы один из вождей сохранил свое командное положение и не упустил возможности добиться блестящей славы, то о другом можно сказать:

Жаждешь ты чего? Подруги для утех сладострастной?

(Там же, с. 433)

И можно ли в таком случае говорить о необходимости в законности войны? Разве это война

за освобождение? Мы сомневаемся в этом уже тогда, когда убеждаемся, что устами невинной Ифигении повторяются лишь ходячие формулы: «спасти Грецию» и «обуздать варваров». И не относился ли ненавидящий войну Еврипид иронически и к жертве, в которую наивное дитя обратило свою жизнь ради того, что поэт считает иллюзорным? И не изобразил ли он Ифигению оказавшейся в сетях софизмов, распространяемых относительно служения родине? Я не решаю этого вопроса, самого деликатного из всех.

Несомненно одно. Эта война более бессмысленна, чем какая-нибудь другая война, и отвратительна, как и все другие войны; и совершенно ясно, что ее можно было избежать. Для того чтобы действительно ее избежать, было бы достаточно, — построенное поэтом действие, с его движением взад и вперед, с его противоречивыми решениями, с его внезапными толчками, показывает это со всей ясностью, — было бы достаточно такого мгновения, которое объединило бы все стремления спасти Ифигению, хаотично «разбросанные» в драме, или собрало бы в единую твердыню все сокровища нежности, благородства, жалости, бездумно развеянные по ветру. Но именно по какой-то случайности, которой никто не управляет, эта минута — самая решающая из всех в драме — не наступает. Препятствия, которые управляют действием, расстраивают все усилия. Когда Агамемнон хочет спасти дочь, Менелай противодействует ему. Когда же Менелай хотел ему помочь, Агамемнон объявляет, что теперь это уже стало невозможно. Когда Клитемнестра и Ифигения с мольбами и слезами осаждают чувствительного Агамемнона, эта неустойчивая личность делается твердой, как скала. Наконец, когда Ахилл предлагает акт насилия, Ифигения, которая только что цеплялась за жизнь, теперь, охваченная слабостью, стремится к смерти. Каждый раз здесь присутствует Судьба — Рок. И даже не как действующий с дурными намерениями персонаж, но как зараза, готовая проникнуть в поры человеческой души, отравить ее, пролезть в любую скважину свершающегося, дабы превратить счастье в несчастье, сделать свое дело смерти. Письмо, пришедшее слишком поздно, с ошибкой в адресе — и ничего больше не нужно, чтобы изменить направление Судьбы.

Однако нам кажется, что крайний трагизм судьбы Ифигении заключается в отсутствии согласованности общих усилий, необходимых для достижения успеха. Это переплетение желаний, вечная растерянность действующих лиц, их несостоятельность, проявляющаяся в критический момент, и определяет удельный вес трагического. Нет даже необходимости в том, чтобы злые силы, вовлеченные в игру, были очень значительны — таковы сомнительная амбиция Агамемнона, жалкие супружеские претензии Менелая. В тот момент, когда Судьба колеблется, достаточно, чтобы силы спасения ступевались или перешли в другой лагерь. Достаточно одного прорыва в общей цепи воли, которые, объединившись, могли бы все спасти. Сквозь это именно малодушие, при таких странных, неблагоприятных обстоятельствах шло развитие судьбы Ифигении.

Этот трагизм неустроенности мира, анархии чувств, неустойчивости воли характерен для всего театра Еврипида. «Ифигения в Авлиде» показывает это наиболее выразительно. Но к изображению трагического в плане человеческих отношений это произведение добавляет еще нечто такое, что нигде не отмечено с такой силой: отсутствие единства между людьми в момент, когда общее согласие столь необходимо для предотвращения несчастья. К тому же здесь еще и анархия. Каждый тянет в свою сторону. Руки разъединяются. Ифигения отталкивает последнюю руку, протянутую ей.

Но всякую человеческую удачу подстерегает катастрофа. Это — недоброжелательство мира по отношению к нашему счастью. Хор в «Ифигении в Авлиде», пользуясь древним выражением, принятым в религии, именуется «гневом богов». Этот ревнивый гнев для Еврипида не означает как будто ничего другого — если непосредственно обратиться к действию пьесы, не принимая во внимание величественного слова «бог», — кроме смутной угрозы, нависшей над каждой счастливой жизнью, в особенности такой, которая сулит большие возможности.

И вот в этом же самом месте пьесы мысль поэта обращается к такому общественному строю, забытому, но не утраченному безвозвратно, когда люди, отказавшись от анархии, объединяют свои усилия в «общей борьбе», чтобы предотвратить удар смертельного гнева, который их предостерегает. Но в том мире, о котором идет здесь речь, который предстал перед поэтом в легенде об Ифигении, люди оказываются неспособными создать этот «общий фронт» для спасения одного из них, им это не удастся, и поэтому на Ифигению — она сама перебежница — обрушивается «ненависть богов».

Но каким же образом люди могли бы устоять в общей борьбе против ярости демонического? Ведь этот ужас сущего не только наименование, которым они наделяют грозный лик вселенной, этот ужас созвучен страху, наполняющему их сердца, присущ им, неспособным овладеть своим счастьем.

Все неуловимо вокруг человека, все в нем неустойчиво. При той неуверенности, с какой он отбивается вслепую, ему хотелось бы опереться на своих собратьев по несчастью, на ту машину, которую он именует обществом. Намек на это имеется в тех нескольких выражениях, где поднимается вопрос об «общей борьбе». Разве эта машина не могла бы защитить человека от скрытого удара судьбы? И разве не для этого изобретено само общество?

Но не следует ли предположить, что в этом славном изобретении было что-то недодумано, раз для «общего спасения» Ифигения должна умереть?.. Рассеянность богов, заблуждение сердца, предательство Случая — из этого сгущения тени слагается участь Ифигении... И в то же время поэзия в ночной тьме трагедии несет свет, рождает радость и исторгает слезы.

* * *

Драма «Ифигения в Авлиде», в которой мы до сих пор отмечали те или иные элементы трагического, — это не только

трагедия, но и

поэзия.

Я хочу этим сказать следующее: в то самое время, когда и в драме и над нами самими властвуют трагические силы, избравшие своей жертвой Ифигению, в это самое время в пении хора, заглушая отчаяние Ифигении, слышится иной голос. Поэт пробудил в нас изначальные силы вселенной,

космоса (это прекрасное греческое слово означает одновременно — мир, порядок и красота). Чем дальше следуем мы вперед за этой бесчеловечной драмой, за этой трагедией, тем яснее мы чувствуем, что по ту сторону трагедии есть нечто, пытающееся говорить с нами, звучит глухой голос

космоса, мира, с которым мы тесно связаны, голос поэзии — ее образы, звуки, ритмы, — вся многообразная жизнь вселенной, краски окружающих предметов, музыка бытия, смена света и тени, биение наших артерий — и все это зовет нас. Это поэтическое слово обретает форму и, целиком смешиваясь с ужасом трагического, помогает нам переносить этот ужас, более того — любить его; оно доставляет нам то, что в силу ее двойственности называют «сладостной болью» (это определение относится и к самому наслаждению поэзией, по крайней мере трагедийной поэзией).

Мир требует слова. Мы внезапно переносимся в иную атмосферу, но не впадаем в смешную идеализацию. Это в недрах реальности, более несомненной и более легкой для дыхания, образы, в которых заключены все уже перечисленные элементы поэтического очарования

(музыка слов, танец ритмов), — расцветают для нас в поэтические образы, принося радость в тот самый момент, когда ужас трагического заглядывает нам прямо в глаза.

И вот тут-то, в греческой трагедии, возникает особая необходимость в хоровых партиях, в поэзии и музыке хора, а также необходимость в исполнении партий героями и героинями в тот момент, когда к ним приближается смерть.

Это не значит, что должны быть забыты те жесткие требования, которые грубо и непосредственно делают трагедию одним из главнейших средств нашего познания человека. Через трагедию, через страдания, которые она раскрывает перед нами и для нас сохраняет, мы познаем, что значит жизнь человека, как она трудна, как полна бесчисленных препятствий, которые исходят от богов и гнездятся в них самих, в нашем слабом человеческом сердце, и что представляем собою мы сами. И, наконец, это судьба, всегда находящаяся под воздействием всяких превратностей, неизбежно упирающаяся для каждого из нас в непостижимую для человека смерть. Но трагедия «Ифигения в Авлиде» приносит нам и нечто другое, вселяет в нас некую надежду. Она постоянно восхищает нас еще чем-то иным. Она преподносит нам откровения даже в моменты самых острых ситуаций, в моменты ожесточенных споров и жестоких ударов судьбы, которые нас сражают и повергают в отчаяние. Она дарит нам в звуках пения молодых девушек необъятные просторы поэзии неизъяснимой прелести.

Самые идеи о нашем трагическом предназначении включены поэтом в его хоры и вокальные партии действующих лиц трагедии. И всегда жестокость любви, нелепость, безумие войны, это отвратительное приношение в жертву Ифигении, — все эти жестокие темы вновь и вновь возникают и терзают нас, но они повторяются уже в ином, поэтическом звучании. Любовь и смерть предстают перед нами в своего рода поэтической «ауре»[13], и эта «аура» дана любви и смерти в образе предметов, которые их сопровождают и с которыми поэт их тесно связывает. Эти изображения происходят из мира природы, из красоты мира чувственного. Любовь и смерть кажутся теперь уже причастными к этой красоте мира. Они пронизываются и обрекаются красотой лугов, деревьев, пасущихся животных, птиц, богинь, рек, неба, золота, слоновой кости... Они смешиваются с призывами пастухов, напевами свирели, их можно уловить в мелькании ног женщин, затевающих хороводы на блестящем песке... И стрела Эрота именуется стрелой-близнецом, двойной стрелой граций — потому, что она наполняет радостью даже те жизни, которые она губит. И Елена не только худшая из жен, она сестра божественных Близнецов... И когда фригийцы видят приближающуюся к ним смерть, она является к ним в образе ужасного и великолепного бога Ареса, поднимающегося из моря в медном одеянии... И когда Пергам оказался поверженным, то, дабы оплакать тела его павших сыновей, вдруг появляются образы юных девушек.

И так все время. Красота космоса, вселенной постоянно переплетается с ужасом нашего существования.

Вместо того чтобы и далее комментировать это приобщение трагедии к поэзии космоса, мне хочется привести два примера.

Вот хор, который выступает после крикливых распрей между Менелаем и Агамемноном.

О Парис, о, зачем твоя

Склоны Иды покинуть душа рвалась?

Любо было стадам серебристым там

Пастись под музыку флейты,

Там под звуки мелодий Олимпа
Наливалось их вымя млеком...
О, зачем, сияя победой,
Наслала наваждение богиня
Снаряжать корабли в Элладу?
О, зачем перед царицыны очи
В чертог, изукрашенный костью,
Привела тебя страсть и, в сердце
Ей вливая нежное пламя.
Сам зажег ты зачем себе сердце?
Не на то ли, чтоб пламя вражды теперь
На твердыни Пергама
Гнало весла и копья Эллады?

(Там же, с. 668–684)

Наконец, в самый мрачный момент драмы, в тот момент, когда Агамемнон отклоняет мольбы Ифигении, вот жалобы, которые льются из уст молодой девушки:

О родная, и ты, песня муки,
Для обеих одна,
Этот луч в небесах — он уж больше не мой,
Это солнце погаснет...
О, увы мне, увы!
Ты, о Иды венец снеговой,
Вы, о склоны, где плод свой нежный,
Отняв от груди материнской,
Зверям на съеденье оставил Приам;
Иль затем вы, о склоны, тогда
Сберегли Париса Иде,
Чтоб он Иду прославил в Трое?
О, увы мне, зачем возрос
И средь паствы пастырем стал он
В тех зеленых углах, где нимфы

У ключей кристальных резвятся
И для кос золотых срывают
Гиацинты и розы?..
Кто привел вас, бессмертных, туда,
Палладу с Кипридой лукавой,
И Геру, и вестника Зевса?
О, зачем ты зажглась, вражда
Меж Кипридой, царицей чар,
И Палладой, царицей копья,
И Герою, Зевса супругой?
Не красу там венчали, а смерть,
Смерть мою изрекали уста —
Слава эллинов — имя одно
Знайте, гости... Богиня крови,
Крови жаждет моей, и Трои
Без нее не видать ахейцам.
А отец, что меня породил, —
О мать моя, мать, —
Нет его: изменил, покинул!
О мой жребий, о горечь мук,
О сиянье красы проклятой.
И у горла неприступный нож,
Нож отца, что забыл про бога...
О, зачем, Авлида, скажи,
Кораблям медноклювым
Ты приют зачем открывала?
Корабли в заснувших водах,
О, зачем, скажи, ты сковала?
О царь Зевс! Не все ли тебе
Покорны ветры, не ты ли

Смертным путь показал на восток,
На закат, и на юг, и на полночь?..
Не по воле ль твоей к нам идут
И нужда, и горе, и радость?
Не зовешь ли иного «вперед»?
Не велишь ли другому — «медли»?
Царь, зачем же сковал ты Эврип нам?
Люди, род, отцветающий за день,
Как успеете вы пережить
Все тяжкое горе и муки,
Что несет Тиндарида?..
(Там же, с. 1460–1520)

Таким образом, на протяжении всей драмы слышится этот голос вселенной, созвучный с лирикой, голос который мы именуем поэзией. Эти чары, наполняющие нас блаженством, пение, внушающее нам любовь к самой жестокости трагедии.

Греческая трагедия переполняет нас одновременно и ужасом и восхищением.

И наше сердце трепещет в груди в порыве дикого восторга.

ГЛАВА III

ДРАМА «ВАКХАНКИ»

Еврипид умер в 406 году до н. э. в Македонии, где он гостил у царя Архелая. Ему было 75 лет. «Ифигения в Авлиде» и «Вакханки» — последние написанные им трагедии, которые дошли до нас. Они были поставлены на сцене в Афинах в 405 году, после смерти поэта. Обе пьесы снискали поэту первую премию — честь, которой Еврипид редко удостоивался при жизни.

Драма «Вакханки» — очень странная, она приводит нас в замешательство. По крайней мере она весьма определенно подводит нас к той тайне, которая мучила нашего поэта в течение всей его жизни и пытаясь проникнуть в которую он давал самые противоречивые ответы — о тайне бога, его существовании, его справедливости и несправедливости, его роли в мироздании и в жизни людей.

Тайна бога, потребность в боге терзали Еврипида на всем его жизненном пути. Он то верил в бога, то богохульствовал. В своих «Вакханках», выведя на сцену действующих лиц, смело

наступающих на силы, мучившие его, Еврипид наконец развязывает эти силы, — это и превратило его в трагедийного поэта.

«Вакханки» — это ключ к

трагедийному поэту Еврипиду. Интерпретации этой драмы прямо противоположны: то это свидетельство обращения Еврипида к богу, то это самый явный отказ от бога, — так говорят о «Вакханках». Я еще вернусь к этому, но, чтобы лучше разобраться во всем, я хочу сначала проанализировать эту великолепную поэму.

Мы в Фивах, месте рождения бога. Перед нами бог Дионис, сын Зевса. Он возвращается в этот город, где молния отца исторгла его из чрева матери Семелы. Он возвращается в Фивы, место своего рождения, дабы возвестить свою божественность фиванцам, которые его не признают.

Его сопровождают неистовые вакханки Азии. Они помогали Дионису распространить его культ на далеком Востоке, теперь они хотят добиться торжества этого культа в родном городе Диониса — Фивах.

Дионис уже покарал сестер своей матери. Они смеялись над его божественным происхождением. Теперь они искупают свой грех в горах. Они также превращены в вакханок и утверждают теперь божественность Диониса.

Но у Диониса появляется противник более опасный. Это Пенфей — молодой фиванский царь, который в дионисийском культе видит лишь обман и анархию. Дионис хочет доказать Пенфею, что он, Дионис, — бог. Чтобы осуществить свое намерение, Дионис принимает внешность и внушающую доверие и в то же время волнующую, он принимает облик одного из своих жрецов — молодого лидийца со сладким голосом и нежным лицом. Под такой маской он пытается соблазнить царя Пенфея. Если Пенфей устоит против его соблазнов, Дионис убьет его. Таково построение трагического конфликта.

Мистическая атмосфера трагедии накаляется с появлением хора азиатских вакханок. Они приближаются под звуки флейты и тимпана, провозглашают счастье верующего, отдающего своему богу на лоне природы. Путь, который ведет к Дионису, уводит от искусственности городов, этот путь вьется в горы, ближе к волшебству деревьев и животных. Облаченный в шкуру оленя, опьяненный звуками музыки, человек вступает в мир природы. Он кружится в пляске, и земля пляшет вместе с ним. Он приходит в экстаз, падает на землю в созерцании бога, которого он призывает. Приведем отрывок одной из песен:

О, как ты счастлив, смертный,

Если в мире с богами

Таинства их познаешь ты,

Если, на высях ликуя,

Вакха восторгов чистых

Душу исполнишь робкую...

....

О, как мне любо в полянах.

Когда я в неистовом беге,

От легкой дружины отставши,
В истоме на землю паду,
Священной небридой [14] одета.
Стремясь ко фригийским горам,
Я хищника жаждала снеди:
За свежей козлиной кровью
Гонялась по склонам холма.
Но чу! Прозвучало: «О Вакх, эвое!»
Млеко струится земля, и вином, и нектаром пчелиным,
Смол благовонных дымом курится.
Прянет тогда Дионис...
И вот уже носится вихрем:
Он нежные кудри
По ветру распушит.
Вот факел горящий в горах замелькал
На тирсе священном.
И с вакхической песнью слились
Призывные клики.

(

Еврипид. Драмы, т. I, М., 1916, «Вакханки», перевод И. Ф. Анненского, с. 222–224)

Не одни вакханки слышат зов Вакха. Вот приходят два старца — прорицатель Тиресий и Кадм, основатель Фив. С тех пор как дыхание бога веет над городом, сердца обоих стариков бьются быстрее. Они взяли священный жезл, они идут в горы славить бога. Их старые ноги совершат и это чудо: они будут танцевать в честь бога... Сцена трогает нас простотой веры двух старцев; кроме того, она возвещает о могуществе бога, способного сделать то, что старость уже не будет более старостью. Но, однако, мы еще не завоеваны. Немного обольщены. Непокойны. Наш мир рассудочной мудрости начинает колебаться.

И вдруг — царь Пенфей. Это трагический герой пьесы. Мы знаем, что ему грозит беда! Он нас привлекает. Он нравится нам также своей прямоотой, своей откровенностью, своим мужеством. Он царь, он отвечает за порядок в городе. Мы признаем разумным его желание оказать противодействие поветрию, распространившемуся в результате двусмысленных намеков лидийца. Конечно, мы знаем, что он ошибается, рассматривая неистовства нового культа как грубый разгул, облеченный в форму экстаза. Но он искренен. Однако достаточно ли искренности для того, чтобы умиловать богов?

Зрелище двух старцев, которых он считает безумными, повергает Пенфея в сильный гнев. Его негодование, его плохо обоснованные обвинения, направленные против культа, которого он не знает, говорят о поспешности суждений, что едва ли разумно для ревнителя религии рассудочной. Когда Пенфей, предварительно повелевший бросить в темницу тех фиванских вакханок, которых удастся схватить, отдает приказ своим воинам задержать лжепророка, этого прекрасного лидийца, то есть самого бога, мы понимаем, что он губит себя. Его судьба свершается. Нужно ли восхищаться им? Следует ли сожалеть о нем?

В это время хор снова поет о блаженстве, которое снизойдет на того, кто отдастся новому богу. Дионис — податель радости. С ним нет больше страданий, с ним — веселье и наслаждение, Музы и Амуры. Горе тому, кто помимо него считает себя мудрым. Человеческая мудрость не что иное, как гордыня и безумие. Человек находит для себя успокоение только в самой бесхитростной вере. Горе мудрым и разумным. Этот ликующий хор, столь языческий в своем прославлении страсти, странным образом поет слова, созвучные евангельским. Кажется, что слышишь «Господь утаил от мудрых и разумных», а также «Блаженны нищие духом». Дивный Еврипид! Его восприимчивость к мистическому опережает века.

Стража приводит Диониса, закованного в цепи. Мы приближаемся к самому сердцу драмы. Отныне царь и бог смело будут выступать друг против друга во время решающих сцен, прерываемых по ходу действия проявлениями чудес. С каждым разом эти столкновения лицом к лицу становятся все более трагическими, несмотря на то, что течение их спора продолжает оставаться самым естественным. Эта беседа, все время прерываемая и непрерывно возобновляемая, — своего рода зубчатая передача с замедленным стопором. Поэт прерывает движение часового механизма этой беседы лишь для того, чтобы подчеркнуть — то отвлекающим небольшим музыкальным отступлением, то прекрасным пением, то поразительными чудесными явлениями, — как постепенно божество вовлекает человека в свой круг.

Пенфей не обратил большого внимания на первое чудо. В темнице цепи вакханок упали к их ногам, засовы открылись сами собой — это позволило пленницам бежать.

Он теперь внимательно относится к чужеземцу, которого к нему приводят. Какая удивительная красота! Сколь велика чарующая мягкость этого лица! Царь спрашивает; ответы юноши так же мягки, как и черты его лица. Но царь раздражается, он угрожает; лидиец отвечает со спокойствием, более грозным, чем гнев. Пенфей на минуту смущен. Душа, более восприимчивая к святости божественного, угадала бы в этом достоинстве, столь спокойном, бога. Это бессмертная сцена, в которой пророк предстает перед царем. Неудивительно, что в одной из «Страстей Христовых» византийской эпохи использованы некоторые из еврипидовских реплик. Можно сказать, что Пенфей и Дионис — это Христос перед Пилатом.

Пенфей. Потом в тюрьму тебя мы заключим.

Дионис. Раз захочу — сам бог освободит.

Пенфей. Ну, бога что-то подле не видать.

Дионис. Он здесь, но нечестив ты — и не видишь.

Пенфей. Взять дерзкого, — он оскорбил царя!

Дионис. Оставьте! Зрячий — говорю слепцам.

Пенфей. Вяжите же! Я царь, а он в плену.

Дионис. Ты сам не знаешь, что желает сердце.

Ты сам не знаешь, что творит рука,

Ты сам не знаешь, что ты есть и будешь.

(Там же, с. 241–242)

Таким образом, горячность Пенфея растворяется в спокойствии бога. Человек скользит, человек погружается в коварную и глубокую бездну божественной тайны. Мы уже знаем, что человек погиб. Но мы еще не знаем, заслуживает ли бог того, чтобы одержать верх.

Снова раздается пение хора... Музыка волнует, тревожит, поэзия изливается в страстных призывах. Вера требует появления плененного бога... «Приди... приди... появись...».

Она утверждает его возвращение: «Он придет...»

Вдруг бог отвечает. Чудо совершается на наших глазах. Из глубины своей темницы бог говорит своим служительницам: (О Вахх!)

Хор узнает своего владыку: («? господи, о господи!»). Земля колеблется, камни архитрава рассыпаются, Дионис разбил свои узы, он во дворце. Пламя вздымается: бог явился. Ваханки хора падают к ногам своего господина и поклоняются ему.

Царь присутствует при этом чуде, охваченный ужасом и негодованием. Он вновь встречается с лидийцем, который довольствуется лишь тем, что на взрыв его ярости отвечает:

Я говорил тебе... меня развяжут.

(Там же, с. 249)

Чудесные явления продолжают. С Киферона приходит погонщик волов и с удивлением рассказывает о жизни вакханок как лоне природы. Киферон — это та самая гора, на которой скоро свершится ужасная судьба Пенфея; там для погонщика волов открылось одно из самых волшебных зрелищ. Там рай для человека безгрешного, живущего в содружестве с миром животных. Ваханки играют со змеями. Они кормят своей грудью козлят и волчат. Природа предлагает там людям все изобилие своих даров. Там мед стекает с тирсов, источник брызжет из скалы и вино бьет из земли. Под нажимом пальцев земля, подобно женской груди, выделяет из себя молоко. Но в то же время эта ласковость природы сменяется неистовством против осквернителей, которые приходят нарушать покой Эдема. Пастух рассказывает, как он с товарищами пробовал захватить Агаву, чтобы отвести ее к ее сыну Пенфею. И тогда это сообщество холмов, животных и женщин стало защищаться. Гору охватило исступление. Весь этот рай превратился в место ожесточенного избиения нечестивцев. Дикая резня, творимая руками вакханок, знаменовала всемогущество бога — того бога, который и есть сама природа — зарождающая или губящая, когда ей вздумается, и нерушимая.

Этот рассказ не трогает Пенфея. Чудо его раздражает. Он становится все жестче в своем противодействии вере, которая оскорбляет его приверженность к порядку. У него есть войско. Он пойдет против горы, он приведет сверхъестественное к разумному.

Бог сильнее человека. Но в тот самый момент, когда Еврипид убедил нас во всемогуществе Диониса, Дионис как будто вдруг хочет отказаться от проявления своей силы и хочет показать, что он способствует спасению человека. В сцене, где судьба Пенфея колеблется, Дионис протягивает руку своему противнику: он предлагает царю отказаться от своего плана, он разговаривает с ним милостиво. Но как раз в этот единственный момент, когда божество приоткрывает дверь своего милосердия, человек, Пенфей, воспринимает его предложение как ловушку, тот самый Пенфей, который вслед за тем примет настоящую ловушку бога за дружеское предложение. Вечное недоразумение между человеком и богом. Пенфей

упорствует...

Тогда внезапно отношение бога меняется. На мгновение он почувствовал жалость, но человек показал себя неподатливым. Теперь Дионис будет думать только о том, как бы обмануть Пенфея. Его мягкость, которая переходила в доброту, с этого момента будет только вероломством.

Дионис предлагает теперь Пенфею переодеться вакханкой, чтобы понаблюдать женщин, верных богу, в горах. Царь соблазнен: это предприятие соответствует его решительному характеру. Дионис без труда убеждает его. Пенфей охотно уступает, потому что ему уже давно хочется познакомиться с этой религией, с которой он ведет борьбу... Он возвращается во дворец, чтобы переодеться. Между тем Дионис торжествует. Он говорит хору:

Победа наша, женщины, он в мрежу [15]

Уж сам идет. Увидит он вакханок,

Чтоб от вакханок тотчас смерть принять.

(Там же, с. 260–262)

Хор отвечает новым пением, оно вновь свидетельствует о радости вакханок отдаваться богу, о наслаждении резвиться среди деревьев и животных на лоне природы.

Сцена, которая следует за этим прекрасным пением, — одна из наиболее тяжелых сцен, написанных Еврипидом. Обреченный царь выходит из дворца, преисполненный наводящей ужас радости. Он в полубредовом состоянии, он уже одержим Вакхом. Ему мерещатся два солнца и два города Фивы. Он видит на голове своего провожатого рога дионисийского быка. Он в восторге от своего женского одеяния, он заставляет других любоваться собой, он потерял всякое уважение к самому себе. Дионис довершает его причудливый и нелепый наряд. Он поправляет один из его локонов, сбившийся во время танца. В руках иронически настроенного бога Пенфей только игрушка, лишённая души, смешная и жалкая. Сцена заканчивается мрачным предсказанием, которое Пенфей воспринимает со смехом:

Дионис. Обратишься ты несом...

Пенфей. Блаженство!

Дионис. На матери руках...

Пенфей. Нет, слишком пышно!

(Там же, с. 267)

Весело отвечает ему Пенфей, он не ведает... чем закончится его встреча с матерью. Весь конец драмы — сплошной ужас. Никогда Еврипид, то мягкий, то жестокий, не заходил так далеко в область патетики. Это своего рода кровожадное сладострастие, бушующее в трагедии, это сцена смерти, преднамеренно затягиваемая и как бы доставляющая наслаждение самым своим физическим ужасом, смерть со всем ее отчаянием.

Сначала ведется рассказ о том, как вакханки разрывали Пенфея. В этом ужасном тексте нет ни малейшего преувеличения. Тон рассказа объективен, с точными подробностями, ужасными в их точности. Хор вакханок принимает этот рассказ об убийстве сына матерью с исступлением, переходящим в восторг.

Следующая сцена — это новый шаг в царство ужаса. Ликующая Агава входит, предлагая своему богу то, что она считает головой львенка, убитого ею в горах, между тем как на острие ее тирса сочащаяся кровью голова ее сына. Мягким движением она поглаживает лицо, которое она не узнает.

Еврипид хочет, чтобы она узнала его. Ее старый отец Кадм возвращается с Киферона с изуродованными останками своего внука. Оказавшись свидетелем кровавого игрища и безумия Агавы, он — как это сделал бы психиатр — задает ей точные вопросы, которые должны довести ее до сознания того, что она сделала. Сухость вопроса, ведущегося почти научно, усиливает патетизм момента и доводит его до предела.

Этот предел, возможно, был превзойден в следующей сцене, но следующая сцена утрачена для нас в рукописи, мы зависим от уникального манускрипта, который оказался разорванным. Можно представить, что в том отрывке Агава берет одну за другой части тела своего сына, укладывает их одну подле другой, целуя их и причитая. Несколько стихов из этой ужасной сцены нам переданы драмой «Страстей Христовых», о которой я упоминал. Эти стихи вложены в уста Марии, плачущей над телом Христа. Как сделал Еврипид эту сцену, мы не знаем.

Наконец, в финале трагедии Дионис появляется в небе. Он сбросил маску, которую избрал себе, чтобы повергнуть противника. Теперь он является, чтобы воспользоваться своей победой. Что он может нам сказать, этот бог-победитель?

Мы ожидаем его во всем его величии. Оно ослепляюще. Мы ждем его, веруя в его справедливость. Она ужасна. Мы надеемся на него в его милосердии. Примет ли он раскаяние Агавы? Он его отбрасывает. Еще менее думает он о том, чтобы утешать. Агава признает свою вину, она умоляет. Она наталкивается на «слишком поздно», которое божество выдвигает против человека в заключение трагического конфликта.

Нет; к богу вы идете слишком поздно, —

(Там же, с. 288)

говорит Дионис. Человек еще умоляет. Бог дает один ответ — и это:

«Я — Бог».

* * *

Как же следует толковать драму «Вакханки»? Это произведение, само по себе полное внутренних противоречий, всегда вызывало разногласия среди его интерпретаторов.

Некоторые склонны считать эту трагедию страстным выпадом Еврипида, направленным против религии. Свое суждение они основывают главным образом на том толковании, которое они дают театру Еврипида вообще, представляя его как дело борьбы поборника просвещения и рационализма (в их понимании этого слова).

Другие критики, напротив, видят в этой трагедии апологию веры, противопоставляя к тому же это произведение театру Еврипида — такому, каким они его себе представляют, — и находят в «Вакханках» свидетельство обращения стареющего поэта к религии.

Возможно, что оба эти мнения, которые кажутся столь противоречивыми, ошибочны лишь при условии, если одно из них воспринять как исключение другого.

Я хочу сказать следующее. Вся трагедия представляет собой, с одной стороны, бунт против

мира, такого, какой он есть или каким он кажется. Но, с другой стороны, вся трагедия — это свидетельство веры по отношению к миру, такому, каким он должен быть, или, вернее, такому, какой он есть, в его внутренней сущности, и каким его раскрывает пред нами поэзия.

Это — противоречие, подобное тому, которое Еврипид изображает в «Вакханках». Напрасно было бы искать личность самого поэта в одном из его персонажей, не принимая во внимание других действующих лиц. Еврипид — это не тот, кто отвергает Диониса и стоит в стороне от тех, кто исповедует бога, однако и не наоборот. Он, если можно так сказать, — это все действующие лица сразу. Конфликт между действующими лицами — это тоже он. Он — сама трагедия... «Вакханки» — это сверкающий удар мечом, который рассекает его самого, обнажение той язвы, которая внутри него, — страстного и никогда не утоляемого желания бога.

Еврипид — не только один Пенфей. Он и Пенфей тоже, однако не весь Пенфей целиком. Отождествлять поэта с кем-либо из его действующих лиц, хотя бы и с героем трагедии, значит неправильно судить о природе поэтического творчества. Великий поэт никогда не срисовывает с себя. Если он и изображает себя в одном из своих персонажей, то это одновременно и он сам и кто-то еще другой, кого поэт нам показывает в данном произведении. Так и в созидательной работе плоти: можно найти в сыне некоторые черты отца, но одновременно с чертами схожими здесь будут и новые черты. Так и персонаж трагедии есть новое творение, и на его лице позволительно искать лишь некоторое отражение черт автора, его создавшего.

Отпечаток черт Еврипида в образе Пенфея — это прежде всего отражение требования порядка и здравого смысла, которые царь предъявляет богу. Пенфей признал бы подлинного бога, но он уверен, что бог, который проявляется в беспорядке, в душевном волнении, который выражает себя в бессмысленных чудесах, может быть только обманом. Пенфей не нечестивец. Еврипид не вложил в его уста ни одного скептического слова по отношению к божеству. Ничто не напоминает языка философии той эпохи. Пенфей верит в богов, но исступление и чудеса кажутся ему человеческой глупостью, а не божественной мудростью, не проявлением божества. В общем, он верит в таких богов, которые могли бы управлять миром так же разумно, как, по его искреннему убеждению, сам он управляет городом. Его позитивный ум, так же как и его обязанности главы государства, заставляют его с подозрением относиться к мистицизму дионисийского культа. Сталкиваясь с этим внушающим ему сомнение лидийцем и с экстатическими вакханками, Пенфей — подлинное воплощение государственного ума и принципа порядка, то есть просто разума и обыкновенного здравого смысла в самом обычном его значении. Пенфей требует, чтобы и у богов был здравый смысл. Он требует, чтобы боги были такими, как он. Могут сказать, что довольно опасно требовать так мало от божества. Однако эта мерка честного человека осудила бы многих богов.

В то же время в Пенфее есть и нечто другое. Религия, против которой он борется, обладает для него притягательной силой. Притягательной силой, против которой он защищается со свойственным ему благоразумием. Но что означает эта манера все время находиться подле приверженцев Вакха? Он засыпает их вопросами, он решает захватить их врасплох в горах. Не для того ли, чтобы лучше обосновать свое суждение об этом новом культе? Вернее, он движим чувством, что в этой религии, которую он преследует, есть смутная правда, и притом правда, затрагивающая его. Минутами кажется, что Пенфей, хотя он как будто невосприимчив ко всякому религиозному чувству (не бываем ли и мы иногда так же невосприимчивы к тому, что уже веет в воздухе?), уже одержим и движется в направлении к тайне. Он упорно старается понять. Он хочет преодолеть сокровенное. Эта страстность отчасти объясняется тем, что рассудок его стремится подавить это неясное религиозное чувство. Кроме того, Пенфей имеет несчастье придавать вопросам, предлагаемым богу, позитивное направление, которое определяет его образ мыслей. Это то, что вызывает у бога уклончивый ответ или резкий отказ давать объяснения.

«Какова польза этой религии?» — спрашивает Пенфей, на что бог отвечает: «Тебе не позволено это узнать». — «Каков он, твой бог?» — спрашивает царь еще. Ответ: «Таков, каким он захотел быть сам».

Эти ответы причудливо освещают драму Пенфея. Что это? Человек замыкается от божественной тайны? Или это бог преграждает человеку доступ к этой тайне? Чудеса все нарастают. Что же, Пенфей отказывается их видеть? Или это бог препятствует Пенфею соприкоснуться с ними? Лидиец уверенно говорит о таинственном присутствии Диониса:

...Бог тут, он видит, что терплю я.

(Там же, с. 241)

Что может ответить Пенфей, кроме этого:

Ну, бога что-то подле не видать.

Да и как он увидит его, если бог скрывается от его взоров? Но вот еще чудесные знамения: запоры раскрываются, бог принимает внешность быка, дворец царя рушится, объятый пламенем. Зрение и слух царя отмечают эти факты, но до его сознания не доходит божественность действия...

Что еще сказать? Почему бог прибегает к своему могуществу для того, чтобы затуманить, а не открыть духовный взор?

Мы коснулись здесь трагического начала божественного благоволения. Пенфей, говоря языком христианства, не удостоен благодати. Бог в один из моментов, казалось, предлагал Пенфею эту благодать (в сцене, о которой я упоминал): «Еще возможно все уладить... Я хочу спасти тебя». Благодать предложена, но не дана. И, не правда ли, можно сказать, что бог отказал в ней Пенфею, если эта благодать действительно есть дар? В этот момент через Пенфея мы, без сомнения, наиболее приблизились к Еврипиду. Ему тоже хотелось бы понять. Трагическое произведение поэта свидетельствует о его желании внести в жизнь религиозный смысл, постичь жизнь в ее божественной реальности. Как и Пенфей, Еврипид нередко со все сметающей, неистовой силой рвется вперед, навстречу божественному. Без сомнения, его натура так же чужда мистическому чувству, так же суха, как и натура Пенфея. В то же время у Еврипида, как и у Пенфея, в его поисках бога могло возникнуть чувство, что это не он стал черствым, но что это Другой, это бог отгородился от него.

Но я уже сказал, что поэт отражен не только в Пенфее. Хор вакханок и даже те два старца не в меньшей степени представляют собой другой полюс его духовной жизни. О двух старцах скажем только, что твердость или искренность их веры могла возбудить зависть у беспокойного, рассудочного человека, каким был Еврипид, могла привести его к соблазну установить и для себя душевное равновесие. Тиресий — это педант, он запрещает себе обсуждать свои верования и этой ценой покупает себе внутренний мир. Старый Кадм — ребенок душой, но он настолько формалист, что для него достаточно выполнения ритуала, чтобы обрести спокойствие. Мир этих двух стариков, их вторая молодость, которую им принесло принятие раскрытых истин, — старик Еврипид мог забыться в таких мечтах в минуту усталости... Но поэт останавливается на этих персонажах лишь на один момент: прибежище для престарелых — это не для него. Если он и мог позавидовать Тиресию и Кадму, что они таковы, каковы они есть, все же он знает, что он — другой. Их покорность не удовлетворяет его чувство человеческого достоинства. Он всегда бежал от рая с его иммобильностью, и он вступает в полемику с хором вакханок.

Хоровая поэзия «Вакханок» уникальна в творениях Еврипида. Этот хор вакханок представляется нам чистой лирикой, но ведь хор также и действующее лицо. Эта поэзия не витает над действием, не парит в области безмятежной красоты: хор вакханок вводит нас в

объятое пламенем сердце трагедии и также в сердце самого Еврипида. Голос хора заставляет нас прислушаться к самому могучему зову, который когда-либо из мира божественного доносился до поэта.

Бог раскрывается здесь с несравненной силой. Без сомнения, не как бог познания, но как бог природы, существующего мира. Бог в горах. Он проявляет себя там чудесными знаменами своей свободной созидательной деятельности. Он в сверкании струи источника, в прыжках животных, в сокровенной жизни лесов и гор. Он — это многообразие жизни, которое включает в себя жизнь человека и в то же время выходит далеко за ее пределы. Он — это поток жизни вселенной, который увлекает человека в своем стремительном беге. И всякая жизнь, развивающаяся в недрах природы, божественна. Молодой олень, резвящийся на сверкающих красками лугах, ветви, как бы окутанные сумраком в тиши лесной, — вот с чем в упоении неистового танца сливается вакханка. Бог — это и есть слияние воедино всех творений. Гора, принимающая участие в общей пляске, полна тем же божественным дыханием, что и существа, которые она несет в себе. Несущаяся в пляске земля и дикие звери, охваченные неистовством, неотделимы от бога. Один и тот же поток увлекает их и, если нужно, направляет против тех, кто пытается нарушить это единство.

Лишь человек живет, отделившись от природы, и в этом все его несчастье. Человек — это действительно созданный за пределами великого целого изолированный мир, и этот мир человек называет своей мудростью. Мудростью, которая не что иное, как безумие, ибо это — отделение от бога. Еврипид не раз в своих произведениях касается тайны безумия, он всегда определяет его как обособленность. Здесь ему представляется безумием вся жизнь человека, целиком отделившаяся от того бога, который раскрывается в природе.

Пусть человек откажется от своей мудрости! Потому что, как говорит удивительный стих: «Мудрость — не есть мудрость». Небесполезно заметить, что первая из этих мудростей, так называемая мудрость человека — обозначена словом среднего рода, очень умным словом, которое придает этой мудрости характер искусственности, в то время как *sofos* обозначает мудрость, которую человек находит, отбросив свой критический разум, это доброе старое слово современного языка, слово женского рода, по существу, обозначающее живую и плодотворную мудрость.

Пусть человек перестанет пребывать в одиночестве со своей мыслью! Пусть он, говорит поэт, ведет свою душу в шествие! Священные оргии Вакха в горах уносят человека от него самого, возвращая его в круг жизни вселенной, даруют ему экстаз: он видит бога. Только закружившись в пляске на земле, которая сама несетя в танце, надев шкуру животного, увенчавшись листвою, включившись в ритм земли и всего рожденного землею, человек достигнет единственно истинной мудрости — безумия безумствующих. Сам сделавшись безумным, то есть вдохновенным, он познает в себе присутствие бога. Тогда природа предоставит ему в избытке чудесные дары. Она даст ему вино, молоко, мед. Но присущая ей щедрость скажется особенно в появлении радости.

Познание Вакха есть радость. В трагедии именно это — основная тема хоров. Радость танца и пения, радость звучания флейты и веселья виноградных гроздьев, веселье Афродиты и радость Муз — такова жизнь, которая открывается для тех, кто, отказавшись от мудрости разумных, отдается Дионису в простоте сердца. Эта религия, обретающая радость в общении с природой, которая, согласно античному пониманию, не есть создание бога, но сама в целом божественна, эта религия для нас имеет определенное название: это язычество. Но это название мало значит, если он не представляет подлинный религиозный опыт. Как нам кажется, Еврипид, вне всякого сомнения, разделяет это чувство божественного, этот «энтузиазм» в полном смысле слова, который означает «бог в нас», и силой очарования своей поэзии хочет заставить и нас разделить это чувство, выраженное в хорах «Вакханок». Все то упорство, с каким его разумное существо противится божественному, уносится в потоке этих хоров. Не думаю, что я ошибаюсь, услышав здесь голос души, на какое-то

мгновение целиком заполненной присутствием божества.

Таков другой полюс и трагедии, и самого Еврипида.

Но не является ли эта вера поэта только порывом, краткой вспышкой в момент порыва? Чтобы это знать, надо обратиться к личности Диониса, уточнить его действия в драме и выяснить чувства, какие он возбуждает в нас.

Бог, который одушевляет природу, действует также в мире людей. Этот мир существует. Еврипид слишком привязан ко всему человеческому, его сердце слишком изранено невзгодами нашего существования, чтобы он мог оспаривать, что мир людей существует и что он как таковой имеет право на внимание божества. Если ему случается отрицать законность этого мира, построенного человеком на свой лад, то это в конечном счете он делает лишь во время кратких приливов натуралистического мистицизма, о которых я говорил. И, наконец, только по своим действиям в мире людей Дионис будет принят или отброшен.

Итак, в Фивах жила человеческая семья: дед, мать и сын, соединенные узами взаимной нежности.

В этой семье появляется бог; члены семьи не признали его. Агава смеялась. Пенфей преследовал его. Отдался ему один лишь Кадм. Тогда бог решил принудить членов семьи признать его божественную личность и наказать неверие.

Он умножил знаки своей божественности и своего всемогущества. Но какие же он дал знаки своей справедливости, своей милости, своей человечности? Их с трудом обнаруживаешь: это признаки ненадежные и мимолетные. Нет милостей более непонятных, чем его милости. Конечно, Дионис не принимал с самого начала решения умертвить Пенфея. Он явился к Пенфею как бог, скрывшийся под маской. Он предупреждал, он угрожал. Он был терпелив. Брошенный в тюрьму, он еще не действовал резко, он являл новые знамения. Пусть человек откроет глаза на их очевидность — и бог спасет его. Но Пенфей остается слеп к этим знамениям: бог наносит ему удар. Ибо слепота есть лишь другое название отказа от бога, и это непростительное преступление. Но это вовсе не отказ от божественного, каким бы оно ни было, не ожесточенность невосприимчивых душ. Пенфей благочестив, он повержен отнюдь не как атеист. Однако это отказ от Диониса, отказ от этого бога — и рожденного, и явленного. В какой религии отказ от бога, раз он рожден и явлен, не заслужил бы растерзания Пенфея? Имеются также кары вечные. Возможно, что это и есть божественная Справедливость. Но это такого рода справедливость, которая заставляет колебаться веру Еврипида.

А Агава? А Кадм? Агава согрешила тем, что несколько поспешила и судила бога. За это Дионис приговорил ее к тому, что она впадает в безумие и в безумии станет чтить его, а затем к убийству своего сына и к этой ужасной муке — в своих руках узнать голову сына, которого сама она убила. Что касается благочестивого Кадма, то и он подвергся каре нечестивых. Всемогущество бога проявляется в этой неограниченной свободе. Нужно, чтобы Еврипид раз и навсегда сделал свой выбор.

На протяжении всего своего жизненного пути Еврипид нередко оказывался на этом перепутье. Если бог всемогущ и если этого всемогущества достаточно, чтобы оправдать себя, то Дионис оправдан. Что бы он ни делал. Ибо, как говорит Софокл, «что бы ни делали боги, это никогда не бывает плохо». Вера в таком случае превращается в своего рода священный ужас, и чувство подчинения этой безграничной силе может приносить отраду. Бог — это та стихийная сила, которая побуждает нас танцевать и петь, та сила, подчиняясь которой мы умираем, а вместе с нами и весь мир. Все это взятое вместе — наслаждения и горести жизни — и есть та ослепительная тайна, которая повергает нас. Итак, отказавшись от мира, где все должно представлять порядок, разум, очевидную справедливость, Еврипид

включается в вакхическое шествие, где принимаются во внимание лишь божество исступления и животная радость растворения во всепоглощающем потоке.

Но если бог в своих поступках должен руководствоваться законами, которые суть законы нашего разума, тем законом Разума, каким он представляется нашему сознанию, если бог сам есть нравственное сознание, если он может быть только совершенным выражением нашей несовершенной человеческой природы, не клокочущей бездной, разверзающейся под нашими ногами, но чистым светом в нас, высшей степенью справедливости и любви, то что же сказать о Дионисе?

В «Вакханках» встречаются как будто моменты, и чем дальше, тем чаще, когда Еврипид, терзаемый этой двойственностью, уже не считает более, что бог должен выражать полноту жизни и представлять самый высокий образец сознания. Итак, достаточно того, чтобы Дионис не удовлетворил одного из условий, которые драматург поставил для признания бога, достаточно того, что бог появился в небе трагедии, торжествуя в своей бесчеловечной божественности, чтобы Еврипид, увлеченный своей любовью к страдающему человеку и нравственными требованиями, выдвинутыми разумом, вдруг отвернулся: он отказывается от этого бога.

Действительно, начиная с той сцены, когда входит Агава, несущая, не ведая того, голову своего сына, мы уже понимаем, что Еврипид скажет «нет». Потом наступает момент, когда, узнав своего сына, Агава испускает крик: человечность поэта восстает против божественной бесчеловечности. Что же, боги ниже человека? Теперь появляется Дионис, чтобы объявить свое решение: Агаве также вынесен приговор. Лицом к лицу с тем, кто ее осуждает, она заявляет:

Но разве смертный гнев пристал богам?

(Там же, с. 288)

Этим стихом, несомненно, злоупотребляли. Конечно, злоупотреблять — значит пользоваться им для того, чтобы определить смысл трагедии в целом, еще более злоупотреблять, если пользоваться им, чтобы сделать из Еврипида неверующего, а из драмы — орудие против веры. Этот стих, который точно выражает чувство Агавы в определенный момент, есть также не более чем один момент, выражающий мысль Еврипида. Правда, это решающий момент. Трагедия дала явный крен. Еврипид выбрал.

Еврипид страстно жаждал веры. Его произведения свидетельствуют об этом. И он обрел веру: он уловил в «Вакханках» величие бога, раскрывающееся в его всемогуществе. В то же время человечность Еврипида, его сочувствие страданию, его нравственное сознание (и почему бы не сказать — его вера в человека) не позволили ему укрепиться в этой другой вере, в которой он утратил бы себя в боге. «Вакханки» — это наиболее страстный порыв, какой когда-либо устремлял Еврипида к божеству; эта трагедия также и самое горестное падение драматурга. Но следует ли действительно называть падением это свойство открыто держаться перед лицом бога? Ведь на самом деле Еврипид не отрицает, что этот бог, которого он подверг испытанию, существует. Еврипид знает, что он ужасен. Но Еврипид заявляет только, что этот бог не имеет более к нему отношения. Ждет ли он другого бога?

Или вернее: не имеет ли он другого бога? Что же значит тогда этот внутренний пламень, который озаряет все его произведение истинной любовью к человеку?

Ни одна трагедия Еврипида не является более значительной, чем эта трагедия его гения, открытого всем зовам жизни. Ни одна не показывает с большей ясностью, что Еврипид — «поэт с цельной душой» (этого Платон хотел для себя как философа). В созданных им действующих лицах Еврипид дает выход бунтующим силам своей природы. Сколь бы ни были буйно противоречивы требования его существа, он отвечает за все. И потому, что он не

отрицает ни одного из этих требований, потому, что он принимает жизнь со всем ее жестоким напряжением, он и является поэтом трагедийным.

ГЛАВА IV

ФУКИДИД И ВОЙНА ГОРОДОВ-ГОСУДАРСТВ

Итак, он здесь, дабы сыграть свою роль в драме Греции, клонящейся к упадку, — судья трезвый и неподкупный, величайший историк античного мира, Фукидид, один из величайших историков всех времен.

Эпоха Возрождения его почти забыла. Шестнадцатому веку больше нравилось обилие сведений живописующего Геродота, поверхностно касающегося всех земных путей. Этот век не оценил высокомерной суровости великого судьи своего и нашего времени — Фукидида. Монтень и Рабле не знали его имени. А позднее понятие исторического закона, утвержденное Фукидидом, разве могли использовать Боссюэ во «Всеобщей истории» или Вольтер в «Веке Людовика XIV»? Для Боссюэ история человечества — это предначертание бога, для Вольтера же — воля правителя. Разве что Монтескье...

Ученый XIX века со знанием дела вытащил на свет Фукидида. Он усмотрел в нем одно из своих собственных творений, открытие научной истории, объективной науки в прошлом. Фукидид стал для нас сыном XIX века, абсолютным историком, историком чистой Объективности (конечно, с большой буквы).

И это верно, за исключением некоторых нюансов и кое-чего, преданного забвению. Прежде всего сама история, которую мы делаем, научила нас, что абсолютная объективность, в особенности для историка, пишущего историю своего времени и историю великой войны, есть обманчивый мираж. Скажем проще: Фукидид — историк весьма беспристрастный, беспристрастный, насколько позволяло его время, его характер и его образование.

В то же время Фукидид не только выдающийся историк, он также — и, вероятно, прежде всего — выдающийся художник. Он написал «Историю Пелопоннесской войны» наподобие драмы в трех актах, чем она, впрочем, и была и что постепенно открывал историк по мере того, как война развертывалась. В этой драме на первом плане — четыре или пять действующих лиц, не более. К войне городов-государств нельзя подходить как к шекспировской драме, насыщенной сложными противоречиями многочисленных действующих лиц. К ней следует подходить — на что можно рассчитывать в данной работе — в соответствии со скудным техническим оснащением классической трагедии. Это значит, что четыре или пять индивидуальностей (четверо в Афинах) полностью раскрывают смысл драмы, не говоря уже о ярких образах из народа, наделенных неизгладимыми чертами.

* * *

Вот в качестве примеров, а также для того, чтобы сделать более осязательным портретное искусство Фукидида, двое из этих афинских действующих лиц, чьи образы наиболее тщательно очерчены (эти образы заставляют нас отодвигать на второй план или оставлять без внимания тех авторов, кто стал бы их напрасно дублировать). Принцип отбора,

придерживаться которого обязан каждый историк, чтобы избежать загромождения, используется Фукидидом бесконечно шире, чем историками нашего времени. Эти избранные персонажи — они даны контурно, но отчетливо — в упомянутой классической истории войны городов-государств являются в то же время символическими изображениями политических деятелей всех демократий или псевдодемократий.

Никий — глава афинской консервативной партии; Никий — честный человек, или по крайней мере он считает для себя очень важным заручиться такой репутацией. Он человек недалекого ума, ограниченного практикой, чтобы не сказать рутинной, его военной профессии. Но «война, — с силой заявляет Фукидид, — это господство непредвиденного». Политический деятель должен предотвращать случайности. Что касается Никия, то он, как кажется, не считается с непредвиденными случайностями, он рассчитывает на случайность, дабы принять решение, перед чем он всегда отступает. Но это в действительности не только недостаток ума, это недостаток энергии, это замедленное биение жизни в его усталом теле. Отчасти это в самом деле возраст и болезнь (Никий в письме к афинянам, где он просит, чтобы его отозвали, ссылается на свое заболевание нефритом, объясняя им причины поражения, до которого он довел возглавляемую им экспедицию в Сицилию). Но его несчастье больше врожденное: Никий трус, когда нужно действовать. Это человек, который лишь ради почестей взвалил на себя тяжелую ответственность главы партии и военачальника, но который постоянно в своей деятельности парализован страхом перед афинянами, главой которых он является. В своей вечной нерешительности он как будто всегда выбирает пути самые медленные, точно он больше всего боится достичь цели. Если он и действует, то всегда невпопад. Когда нужно было бы оставаться под Сиракузами и энергично продолжать осаду, Никий просит у афинян, чтобы его отозвали. Когда положение, ставшее очень опасным для афинской армии, требует отступления без промедления и почти без размышлений, Никий считает, что нужно оставаться. При всем том он полон патриотизма (даже если он несколько смешивает благо отечества со своим собственным престижем). Он благочестив, как и подобает блюдущему древние заветы афинянину (даже суеверен). Но эти добродетели честного человека не спасают его от его слабостей, он сбит с толку жаждой известности на политическом поприще. Фукидид набрасывает его портрет, который в иные моменты мог бы возбудить восхищение (у Никия есть стойкость солдата, он мужественно умирает бесславной смертью), если бы похвалы, воздаваемые автором, не умерялись целой серией маленьких оговорок. Так, в предваряющей фразе сказано довольно пренебрежительно:

«...Никий, придававший слишком большое значение предзнаменованиям и всему тому подобному...»[16]. Это «слишком» очень саркастично под пером Фукидида, который не скрывает, что сам он вовсе не таков.

Чтобы покончить с этим, наш историк выдает Никию своего рода свидетельство о добропорядочности и подчеркивает иронию судьбы, которая приберегла для этого человека, одержимого благонамеренностью, бесславную казнь попавшего в плен полководца, допустившего сдачу своей армии врагу, с таким подтекстом: чтобы быть великим вождем, возможно, недостаточно быть порядочным человеком.

Антипод Никия — Клеон (да и Алкивиад). Клеон очень умен, беспощадно логичен. Фукидид не любит Клеона, однако делает ему честь, приписав ему в одной из его речей свою собственную философию истории (как он сделал это и в одной из речей Перикла). Клеон знает и указывает, что великая держава создается и держится только несправедливостью. Он заявляет, что государства, которые осуществляют власть, не могут без риска признать правыми подчиненные государства, с полным основанием восстающие против властителей, что державы не могут позволить себе такую роскошь, как вдруг показать себя справедливыми, человечными, великодушными. Действительно, Афины, когда подчиненная

им Митилена поднимает восстание, могут выбирать только между справедливостью и господством, между Митиленой и собственным существованием. Клеон предлагает сокрушить Митилену кровавыми репрессиями, которые вселят во весь эллинский мир ужас перед одним именем Афин.

Однако речи Клеона при всей ее строгой логичности не хватает кое-каких нюансов. Красноречие и мысль оратора несут в себе нечто вызывающее по отношению к реальности, хотя Клеон и много говорит о необходимости быть реалистом. Клеон — доктринер, «якобинец», у которого в голове имеется готовая система, и данные опыта не могут уже в нее вместиться. Этот человек, который непрестанно дает уроки другим, не желая получать уроков ни от кого и ни от чего, имеет нечто от надзирателя. Уже упоминалось о его обвинительной речи против Митилены: «Это речь тщеславного педагога». Таково свойство его ума: жесткость и узость.

Но Клеон обладает и кое-чем другим, кроме ума. У него невероятная энергия, безграничная смелость. Бьющая через край жизненная сила прорывается сквозь его жестокости, привлекая и отталкивая одновременно. Клеон не боится насилия, он его культивирует. Он «наиболее жестокий», говорит Фукидид, среди популярных ораторов: он всегда требует все новых казней, массовых избиений гражданских лиц, безжалостных репрессий. Действительно, этот буйный, неисправимый человек ничего не боится, даже бесчестия, в противоположность Никию, который боится бесчестия более, чем чего-либо другого. Никий не боится даже смерти, восстанавливающей его драгоценную репутацию. Клеон же, если можно так выразиться, не боится даже прослыть подлецом. В битве при Амфиполе Фукидид представляет его как решившего «с самого начала» выпутаться из этого дела, спасти свою шкуру, чего бы это ни стоило. Действительно, Клеон бежит с главными силами армии. Ему нет дела до насмешек, которые может вызвать такое поведение: он достаточно силен, чтобы заставить замолчать насмешников.

В одной из сцен, представленной в саркастическом тоне, Фукидид противопоставляет Никию и Клеона во время народного собрания. Никию вот уже давно не удастся, несмотря на значительные войско и флот, которые он мобилизовал, принудить к капитуляции горсть спартанцев, занявших остров Сфакторию. Клеон хвастается: «Если бы стратеги (жест, адресованный Никию) были мужами», это уже было бы сделано. Вот если бы он был стратегом... Никий ловит его на слове, он слагает с себя командование и предлагает его своему противнику. Клеон на одно мгновение смущен. Народ подшучивает над ним. Никий возобновляет свое предложение. Тогда Клеон, уже овладевший собой, всходит на трибуну. Он берется с незначительным вспомогательным отрядом, о котором он просит, привести в Афины через 20 дней взятых в плен лакедемонян (зрелище, которое никогда не состоялось) или перебить их на острове. Народ смеется над этой дерзостью, но Клеон держит слово. Презрительной манере аристократа Никия противопоставляются в течение всей этой сцены «лихой» размах Клеона, могучее здоровье человека из народа.

Эти свои данные, свою неоспоримую силу Клеон не предоставляет для служения государственным интересам бескорыстно. Конечно, Клеон не изменник, подобно блестящему Алкивиаду, Алкивиаду-игроку. Клеон, как он ни силен, не чувствует себя достаточно сильным, чтобы изменить. Это «патриот», и он весьма болезненно относится к этому. Он хотел бы убедить народ, что он, Клеон, имеет монополию на «патриотизм». Но отметим по крайней мере, что его патриотизм небыстречен: Клеон любит власть (Фукидид не говорит «деньги», как говорит Аристофан о том же самом Клеоне) столько же и даже больше, чем свое государство. Если он вовлекает Афины в авантюру, то это потому, что состояние войны, волнения и беспорядки, связанные с ней, позволяют ему свалить своих политических противников и укрепляют его личную власть. Скажем еще более резко, что темперамент Клеона соответствует жестокости войны, насилию, являющемуся основой войны. Можно даже спросить себя: не стремится ли бессознательно разум Клеона усложнить политическую обстановку слишком жесткими «мерами» с единственным намерением вызвать

противодействие и беспорядки, которые на руку его потребности в насилии?

Таким образом, персонажи Фукидида, созданные крупным романистом, не перестают задавать нам вопросы, требовать объяснений, попросту выступать, подобно живым людям.

* * *

Можно было бы без конца говорить об искусстве Фукидида. Скажем еще только, что своеобразный и блестящий стиль, являющийся его творением, точно соответствует образу его мышления. Фукидид мыслит и пишет в двойном ритме. Все выражено у него в симметрических конструкциях, в которые он между прочим вводит, чтобы поддерживать наше внимание и разнообразить собственные приемы, элементы «асимметрии», оживляющие то, что в этих противопоставлениях могло бы носить слишком словесный характер. Это значит, что Фукидид думает и пишет диалектически: чтобы постичь истину, он непрестанно ведет с самим собой диалог, который длится в процессе развития предложений, на первый взгляд неясных в силу их сжатости, насыщенности и кажущихся противоречий, но вдруг становящихся понятными читателю, который вникает в них, входит в этот лабиринт света и тени. Лишь немногие персонажи, немногие ситуации представляются Фукидиду простыми и однозначными. Каждое существо двойственно по натуре... И в заключение: разве Фукидид рассказывает нам только историю войны афинян и их противников? Отнюдь нет. Обладание или утрата благ, наиболее нам необходимых, — хлеба, свободы, славы — вот что обсуждается в ходе этого сурового диалога, в который вовлекает нас слово Фукидида. В иные моменты напряженность дебатов разрешается словами, которые обладают весом и блеском мрамора. Вот одно предложение среди ста, простое и прямолинейное как мера, обращенное Периклом к гражданам Афин: «...Считайте счастьем свободу, а свободой мужество, и потому не озирайтесь перед военными опасностями»[17].

* * *

Но есть и другая черта, характерная для истории Фукидида, которая должна привлечь внимание. Эта история хочет быть полезной, и ее автор говорит об этом. Одна знаменитая фраза его предисловия разъясняет это: «Мой труд рассчитан не столько на то, чтобы послужить предметом словесного состязания в данный момент, сколько на то, чтобы быть достоянием навеки»[18].

Его труд и представляет собою достояние вечности, ценность, вручаемую грядущим поколениям. Каким образом? Фукидид убежден, что существуют законы истории и что эти законы могут быть поняты нами. Познать их — значит приобрести возможность воздействовать на историю так же, как, познавая законы физики, можно воздействовать на физический мир, на природу. Фукидид пишет для афинских граждан, для суверенного народа Афин, чтобы преподать политическим деятелям знание законов, заставляющих как отдельных лиц, так и народы действовать сообразно с развитием истории. В этом и состоит достояние вечности, «благо», «сокровище», которое он и отдает в распоряжение людей будущего, дабы они воспользовались этим благом по своему разумению и как нельзя лучше в интересах государства.

Следствием этой исторической концепции, которую автор хочет сверх того рационализировать, является отсутствие чего бы то ни было чудесного в произведениях Фукидида. Можно отметить огромную разницу, существующую между историей, излагаемой Фукидидом, и историей Геродота, о которой говорилось выше[19]. И не случайно, что прелестные «Исследования» Геродота полны до краев чудесными сведениями. Благочестие автора допускает вмешательство божества в ход событий, вмешательство по произволу

божества, действующего сообразно с его своенравной природой. Божественное вмешательство У Геродота приостанавливает действие законов истории.

Для Фукидида в таком случае наука больше невозможна. Говорят, что Фукидид был атеистом. Всецело занятый наукой, он, как ученый, поневоле атеист в том смысле, что ему некогда заниматься богом. И так, в основу его полезной истории положена рабочая гипотеза, которая является рационалистической гипотезой: законы истории в принципе соответствуют законам нашего разума.

Этим стремлением говорить со своим народом о разумном Фукидид вписывает свое имя рядом с именами своих великих современников — Анаксагора, Левкиппа, Демокрита, Гиппократ, задавшихся благородной целью создать на рациональной основе науку, полезную человеку. К тому же Фукидид испытал на себе глубокое влияние этих ученых, этих мыслителей. Он в полной мере сын и представитель века просвещения. Он размышлял над словами Левкиппа: «Ничто не является случайным, все события возникают вследствие разумной причины и в силу необходимости». Еще большее влияние на него оказали Гиппократ и врачеватели. Наглядное доказательство этого — употребление медицинской терминологии, которую он использует при описании так называемой чумы в Афинах и в других местах. Самое понятие исторического закона у Фукидида скорее родственно понятиям, развиваемым школой Гиппократ, чем более несовершенным по структуре понятиям школы Левкиппа и Демокрита. В своих поисках исторических законов Фукидид, как и Гиппократ, приходит к понятию законов относительных. Перечитаем этот абзац в его предисловии к своему труду: «Быть может, изложение мое, чуждое басен, покажется менее приятным для слуха; зато его сочтут достаточно полезным все те, которые пожелают иметь ясное представление о минувшем, могущем, по свойству человеческой природы, повториться когда-либо в будущем в том же самом или подобном виде»[20].

Оригинальность Фукидида, быть может, преимущественно в том, что он перенес методы и дух науки в собственном смысле — науки физики и медицины — в область истории, где еще царили чудеса. Как Сократ пытался сделать из морали науку, так и Фукидид пытается сделать из истории точную науку или почти науку. И это грандиозно. Может быть, и слишком честолюбиво.

Всякое объяснение истории приводит главным образом к познанию человеческой природы, к познанию человека, живущего в обществе. Естественно, человек может находиться в сфере самых различных верований, потребностей, установлений — важно изучать все эти различия. Фукидид это делает с большой тщательностью. Но в конечном счете человек есть всегда человек, со всеми его особенностями, определяемыми пространством и временем, и только он может дать ключ к истории. Только относительная стабильность природы человека позволяет обосновать законы исторического становления. Вот один из этих законов, который Фукидид формулирует со знаменательной осторожностью: «...пока человеческая природа останется тою же»[21]. Осторожность, которая лучше, чем что-нибудь другое, свидетельствует о благоразумии, с каким историк применяет свою рабочую гипотезу.

Я не знаю, начинают ли теперь понимать характер замысла Фукидида, — замысла грандиозного и в то же время совершенно определенного и отнюдь не химерического. Создавать историю как полезную науку — это значит утверждать, что в самой природе человека заключены главные причины его исторических успехов и поражений. Историк, который поучает общественных деятелей (кажется, будто Фукидид пишет для Демосфенов

будущего), историк, который учит правителей Афин, как разбираться в игре человеческих страстей, дает им в руки оружие, более того, дает лучшее оружие. Сможет ли разум, не позволив себя обмануть народной верой в божественное вмешательство, — вмешательство, возмещаемое оракулами или затмениями солнца, — сможет ли он обнаружить в запутанной игре истории закономерности, законы? И даже более того: сможет ли разум благодаря этому знанию исторических законов, которое есть знание человеческих страстей, человеческих потребностей, человеческих установлений, изменить ход совершающихся событий, исправить промахи истории? Стремление Фукидида сделать историю полезной содержит в себе это предвидение, это оздоровление будущего.

* * *

Однако следует принять во внимание и отметить здесь одно обстоятельство, притом очень важное. Какова тема исследования Фукидида? Это история возникновения, формирования и роста могущества Афин. Автор видел в зарождении и возрастании этого могущества как бы начало успехов эллинского мира. Станут ли Афины главою, разумным руководителем сообщества греческих народов? Создадут ли они в своем стремительном беге, который определил их победу над персами в греко-персидских войнах, союз греков, не слишком задевая гордость независимых городов-государств? Увлекут ли, убедят ли они греков следовать за ними или заставят полисы подчиниться их власти? Такие вопросы могли встать перед Фукидидом, когда он собирал свои материалы, а также тогда, когда он начал излагать свою историю. Пришел момент, когда у Афин либо от собственного величия закружилась голова, либо, плохо рассчитав свои возможности, они пожелали распространить на Сицилию свое господство, которым они уже обладали в восточной части Средиземного моря. Афины бросили в борьбу все свои силы — все свои корабли, а вскоре и все свои армии. Но они потерпели полное поражение. Их постоянные противники — Пелопоннес, Беотия, Коринф, да и другие бросились на добычу. Подвластные и союзники Афин покинули их и восстали. Аттика подверглась вторжению. Афины взяты. Теперь история повернулась. Факты вопиют слишком громко. То, что свершается на глазах Фукидида и что он описывает, это уже не только формирование и величие державы, это — ее крушение. Фукидид не предвидел этого, когда начал собирать материалы для своей истории в 431 году до н. э., когда война только что разразилась. Он знает это в 404 году до н. э., теперь, когда Афины повержены. Эти двадцать семь лет войны, вся эта Пелопоннесская война — это, в конце концов, крушение единства греков под главенством Афин, крушение афинского империализма, одним словом, это крушение Греции, городов-государств. Фукидид исправляет в этом смысле некоторые высказывания в первой, уже написанной, части своей работы. Он добавляет к изложению причин войны такие слова: «Истиннейший повод, хотя на словах и наиболее скрытый, состоит, по моему мнению, в том, что афиняне своим усилением стали внушать опасения лакедемонянам и тем вынудили их начать войну»[22]. Итак, Фукидид усугубляет ответственность афинян, приписывая им империализм, несоразмерный с соотношением сил внутри Греции. Кроме того, в дальнейшем он склонен все в более и более мрачном свете читать этот язык человеческих страстей, в которых заложены законы истории.

* * *

Что же такое в конечном счете, по его мнению, эта природа человека? Что такое человек, творящий историю? Человек, как и все живые существа, вызван к жизни изначальной силой, которую он воспринимает как неиссякаемую потребность своего бытия и которая есть желание жить. Жить — это прежде всего

сохранять себя, укреплять безопасность своего существования. Человек, замечает Фукидид,

подвергается опасности смерти только затем, чтобы избежать смерти. Жить, продолжает он, значит обеспечить свое благополучие. Другими словами, это —

иметь, владеть.

Иметь и сохранять себя — вот главные направления жизненного инстинкта. Их объединяет одно и то же слово:

интерес, выгода. Интерес — вот двигатель, который притягивает к себе всю деятельность человека. Все другие побудители заложены в нем. У Фукидида нет деятеля, который, воздействуя на массы, приводя в движение тайные пружины сердца, не произнес бы таких слов, как интерес или его синонимы: польза, выигрыш, выгода и т. д. Эти слова — лейтмотив всего труда Фукидида в целом.

То, что Фукидид утверждает относительно отдельных лиц, он с еще большей силой утверждает относительно коллективов, политических объединений, которые, собственно, и являются объектами истории.

Что такое город, нация, государство? Объединение интересов, сумма индивидуальных интересов. Для Фукидида государство отнюдь не является — как это с легкостью утверждают об античном городе-государстве — новым образованием, которое будто бы имеет свои собственные интересы. Государство не есть особая сущность, это лишь платформа для соглашения: соглашения между индивидуальными интересами, которые в рамках города-государства будут соблюдаться лучше, чем в любых других рамках. Диалектика ораторов Фукидида во время грозящей городу-государству опасности стремится показать, что интерес государства совпадает с интересами отдельных лиц, что благополучие и сама жизнь индивидуума рушатся вместе с гибелью города, в то время как процветание города им благоприятствует.

При таком аспекте остается только констатировать, что город, то есть сумма индивидуальных интересов, движим теми же побуждениями, что и отдельные лица: город также хочет иметь и продолжать жить.

Само собой разумеется, что Фукидид и не думает возмущаться этой потребностью, которую он обнаруживает в самой основе политической деятельности. Естественный закон не может быть поводом для возмущения ученого. В результате предпринятых им взысканий Фукидид оказывается стоящим лицом к лицу с истиной биологического порядка. Он открывает, что человеческие общества хотят жить: он рассматривает их под этим углом, ибо считает, что эта точка зрения освещает всю деятельность городов-государств во время войны. Все остальное — я подразумеваю мораль и т. п. — ему безразлично с того момента, как этот закон, применяемый им в качестве гипотезы, объясняющей историю, действительно начинает объяснять подавляющее большинство фактов.

Кроме того, Фукидид очень старается, чтобы этот открытый им закон был подтвержден значительным числом действующих лиц его истории — государственными людьми, весьма отличными друг от друга, ведущими борьбу по различным поводам, людьми с различными характерами и лично не всегда внушающими симпатию самому автору. Всеобщим признанием такого рода Фукидид обеспечивает себе видимую объективность и придает историческому закону всеобъемлющий характер.

Возьмем высказывания Перикла. Вот речь второго года войны, которую он произносит в защиту империалистической политики. Эта политика раздражает народ потому, что она, как кажется, ведет — уже — к катастрофе. Перикл говорит в основном следующее: наши отцы основали государство — чтобы жить. Мы обязаны сохранять и даже расширять это государство. Наша власть, без сомнения, основана на несправедливости. Мы не обращаем внимания на постоянную ненависть подвластных нам народов. Если мы станем справедливы

всего на один момент, то в результате не только погибнет наше государство, но и мы потеряем свободу, и даже самую жизнь. В настоящее время перед нами только один выбор: продолжать тиранию или исчезнуть. Здесь — оправдание империализма, разумеется, не в плане морали, но в плане самого существования.

Эти высказывания Перикла целиком перекроены в речи Клеона, которой я уже касался. Они использованы также в речи смертельного врага Афин, великого сиракузского патриота Гермократа. Можно было бы ожидать раздражения Гермократа вследствие амбиции Афин и их необоснованных притязаний на завоевание Сицилии. Но ничего подобного. Гермократ говорит сиракузянам: «Если афиняне так посягают на чужое и заранее обдумывают свои планы, то это вполне извинительно, и я укоряю не тех, которые жаждут владычества, но тех, которые слишком склонны к покорности. Человеку по природе всегда свойственно желание владычествовать над уступчивым, а от нападающего оберегаться» [23].

Вот оправдание права завоевания природным инстинктом. Ясно, если позволительно так сказать, что Гермократ читал Фукидида.

Это не случайность, что Фукидид избрал предметом своей истории судьбу государства. Возникновение, рост и крушение державы представляют в его глазах политическое явление — государство в чистом виде, явление, полное величия. Это величие — повторим еще раз — не относится к величию нравственного порядка, но порядка жизненного. Рост города с его империализмом, кажется, поразил Фукидида как прекрасное зрелище, достойное созерцания; так с удовольствием глядят на юношу, поглощающего пищу: его аппетит вполне оправдан. Каждый живущий город стремится к власти. Бессмысленно останавливать его в развитии его бытия. Да и во имя чего? Фукидид не знает этого. Остановить его — нам по вторяли это двадцать раз — значит приговорить его к смерти.

Алкивиад еще раз повторяет это в речи, в которой он побуждает афинян к походу на Сицилию. «Мы не должны точно высчитывать размеры желательной для нас власти. На той высоте могущества, какой мы достигли, необходимо предпринимать меры против одних и не давать воли другим, потому что нам самим угрожает опасность подчинения противнику, если мы сами не будем властвовать над ним»[24].

Итак, жить для государства — значит каждый момент подвергать свои силы новым испытаниям. Алкивиад продолжает: «...оставаясь в бездействии, государство, как и всякий организм, истощится само по себе...»[25]. Итак, жизнь — это динамика. Взять верх над другими — это единственный способ для народа утвердить свое превосходство. Одно и то же греческое слово, которое нередко встречается у нашего автора, означает: «взять верх над кем-нибудь», «выиграть» и «превосходить».

Я полагаю, что уже можно ясно представить себе, насколько все это не имеет ничего общего с международным правом, со справедливостью. История — это возрастание воли к жизни, это борьба желаний жить.

* * *

Но нет ли в мире Фукидида, до сей поры анархическом, нет ли в нем силы, способной как-то организовать хаос антагонистических желаний жизни? Силы, которая ввела бы в русло порядка жизненный инстинкт, естественно стремящийся расшириться?

Эта сила существует, бесспорно. Она зависит от деятельности нескольких выдающихся людей, способных заставить народы принимать решения, соответствующие обстоятельствам.

Эта сила, которая есть

разум, существовала в недавнем прошлом в лице Фемикстокла. Она ярче всего выражена у Перикла. Эта сила Перикла, действуя заодно с любовью к отечеству при полном его бескорыстии, дала бы возможность Афинам одержать победу в войне, если бы Перикл не умер слишком рано. Ум Перикла, зная страсти, волнующие город, и управляя ими, обращался и к случайностям, и, то устраняя их посредством верного предвидения, то давая им отпор смелым ударом, этот

разум Перикла, по Фукидиду, по всей вероятности, гарантировал бы успешное движение истории Афин. Но имеются ли действительно такие «вероятности» в истории народов? И можно ли допустить, что развитие истории шло бы благоприятно в результате деятельности отдельного лица?

Как бы там ни было, выигранная война была бы победой лишь афинского империализма. И тут нам ясно, что Фукидид оказался неспособным выйти за рамки понятия «город-государство», он запутался в нем точно так же, как оказалась запутанной вся история Греции его времени.

* * *

Заключение этой «Истории Пелопоннесской войны», которую автор не успел закончить (Фукидида унесла также непредвиденная случайность — смерть), как бы намечено в двух важных отрывках оставленного нам труда. Первый дописан после окончания войны к первой части истории. Это тот отрывок, где автор, делая выводы о деятельности Перикла, сравнивает ее с деятельностью его преемников: «...и когда [он] умер, предвидение его относительно войны обнаружилось еще в большей степени. В самом деле, Перикл утверждал, что афиняне выйдут из войны победителями, если будут держаться спокойно, заботиться о флоте, не стремиться в войне к расширению своего владычества, не подвергать город опасности. Афиняне, однако, во всем этом поступили как раз наоборот... Происходило это оттого, что Перикл, опираясь на свой престиж и ум, будучи, очевидно, неподкупнейшим из граждан, свободно сдерживал народную массу, и не столько она руководила им, сколько он ею. Благодаря тому, что Перикл приобрел влияние не какими-нибудь неблагоприятными средствами, он никогда не говорил в угоду массе, но мог, опираясь на свой престиж, даже кое в чем с гневом возражать ей... По имени это была демократия, на деле власть принадлежала первому гражданину» [26].

Это панегирик Периклу. Но это похвальное слово связано с признанием того, что внутренний строй Афин — демократия в период своего апогея — помешал бы Афинам выиграть войну, в которую город был вовлечен его вождем, если бы эта демократия не была в некотором роде «дополнена» тем обстоятельством, что во главе государства находился ум, который автор на протяжении всего своего повествования характеризует как исключительный. Не является ли это признание само собой разумеющимся осуждением демократии, преступившей пределы высшей точки своего совершенства и вступившей уже в период упадка? А вот второй отрывок, на который я хочу обратить внимание. Это описание междоусобий в Керкире. Тут можно обнаружить проницательность анализа Фукидида: она такова, что описание междоусобиц, вызванных войной, воздействующей на состояние умов городского населения, в конце V века до н. э. отразит и настроения городов-государств следующего века, подойдет к эпохе Демосфена так же, как оно подходит даже и к нашему времени. В особенности это относится к язвительным замечаниям Фукидида относительно искажения смысла слов (и ценности, которая в них заключена), искажения, представляющего характерное явление для

всякого политического декаданса: «...и вследствие междоусобиц множество тяжких бед обрушилось на государства, бед, какие бывают и будут всегда, пока человеческая природа останется тою же. Беды эти бывают то сильнее, то слабее, и различаются они в своих проявлениях в зависимости от того, при каких обстоятельствах наступает превратность судьбы в каждом отдельном случае... Война, лишив людей житейских удобств в повседневной жизни, оказывается насильственной наставницей и настраивает страсти большинства людей сообразно с обстоятельствами... Извращено было общепринятое значение слов в применении их к поступкам. Безрассудная отвага считалась храбростью и готовностью к самопожертвованию за друзей, предусмотрительная нерешительность — трусостью... безумное рвение признавалось уделом мужа, а осмотнительное осуждение — благовидным предлогом к уклончивости... Совесть та и другая партия[27] ставили ни во что... Беспартийные граждане истреблялись обеими сторонами...» [28].

Так распадались города-государства и мир городов, так разрушалась вследствие войны городов-государств и человеческих раздоров вся Греция в целом. Еще один человек, — человек, целиком воспринявший Фукидида, — сделает попытку спасти Афины и с ними Грецию. Это Демосфен. Попытка героическая, но безнадежная.

Будут еще и другие пытаться найти иные пути спасения государства. Самый выдающийся среди них — Платон; соединяя мысль и действие, он постарается представить в своих работах образ идеального государства, стремясь в то же время руководить реальным государством, опираясь на дружбу с правителем.

Но умозрительный уклон его мышления и фантазия слишком велики у Платона для того, чтобы воплотиться, по крайней мере в тот момент, в реальную жизнь...

Труд Фукидида не есть история процветания Афин. Возможно, она превосходит это: в момент, когда намечалось крушение демократии и величия Афин, этот труд явился достижением человеческого разума, который, составляя суждение об истории Афин, осознал это крушение и попытался понять его причины.

ГЛАВА V

ДЕМОСФЕН И КОНЕЦ МИРА ГОРОДОВ-ГОСУДАРСТВ

Есть люди, жизнь и деятельность которых кажутся порождением самого хода истории. Каждое слово, которое они произносят, все начинания, которым они отдаются, как будто бы заранее predeterminedены — если их даже и не предвидели — историческим движением, уносящим их народы. Так было с Александром. Все шло у него так, как будто существовала предначертанная гармония между его политическими замыслами и судьбой греческой цивилизации, цивилизации, которую он утверждает на рубежах известного ему мира.

И совсем другое — с Демосфеном. Его мужественные выступления, его удивительное красноречие оказывают свое действие в тот или иной исторический момент, который заранее их обрекает и, если можно так сказать, их отрицает. Ничто ему не благоприятствует. Его запоздалые победы над утомленным народом, его неравная борьба против Филиппа

Македонского, даже его ораторский гений — кажется, что все это он вырвал насильно у своей мятежной природы, у злополучной судьбы, у истории, которая уже отбрасывает его.

* * *

Сирота, потерявший отца в семь лет, лишенный по милости бесчестных опекунов значительного состояния, он изучает красноречие и право, чтобы вернуть это состояние, но получает обратно только крохи. Чтобы заработать на жизнь, он занимается неблагодарной профессией логографа, то есть составляет защитительные речи в интересах клиентов, которые и будут произносить эти речи на суде. Некоторые из этих речей — политические. В них, без сомнения, можно найти немало находчивости и софизмов адвоката, но, кроме того, в них уже есть и некоторые чисто демосфеновские черты: требование высокой политической морали, напоминание, что привилегии не должны быть ничем другим, кроме вознаграждения за оказанные услуги, строгое соблюдение национальной чести Афин, разумеется, любовь к миру, но не к миру, купленному любой ценой; напротив, отказ от приумаления афинской политики, политики, коей Демосфен еще обещает при известных условиях эру величия.

Ребенком Демосфен был слаб физически. Боязливая мать удерживала его от упражнений палестры[29]. Демосфен так никогда и не укрепил свое здоровье. Нет ничего более трогательного, чем физический облик Демосфена, каким он представлен в статуе, воздвигнутой ему через несколько лет после его смерти: худое лицо, впалые щеки, узкая грудь, сутулые плечи; это — больной, и это же — величайший оратор Афин, один из величайших деятелей, каких только породил этот город, последний деятель, пытавшийся вернуть Афинам их былую доблесть. Итак, железная душа обитала в этом слабом теле... Проникаешь, глядя на его внешность, в угрюмый нрав, который ему приписывает предание, и начинаешь понимать его склонность к жизни в одиночестве, которое он беспрестанно должен был нарушать ради любви к Афинам, ради того, чтобы ринуться в политическую борьбу. Становится понятен также презрительный эпитет — «любитель попить воды», который ему бросил его противник Эсхин.

Среди физических недостатков этого прирожденного оратора имелся досадный изъян произношения. В состоянии возбуждения Демосфен неясно выговаривал слова, язык у него заплетался перед некоторыми словами (взгляните на его запавшую нижнюю губу, прижатую к деснам, — черта, которая нередко изобличает заик). Кроме того, страдая одышкой, он переводил дыхание в середине фразы, фразы же он составлял длинные и запутанные, так что они воспринимались лишь при произнесении их одним духом; во всей их полноте они воспринимались лишь с краткими паузами, отмечающими слова, помещенные в их логическом порядке, выделяющими период, темп которого ускорялся к моменту достижения цели, попадая в нее с последним словом так, как бьет пуля. Занимаясь с редкой энергией соответствующими упражнениями, Демосфен дисциплинировал свой язык и свое дыхание, а также свое плечо, пораженное тиком. Его первые речи вызывали смех у народа; однако он вскоре стал оратором, которого в народном собрании слушали более, чем кого-либо другого.

На трибуне он с острой пронизательностью разоблачал честолюбие Филиппа, указывая на него как на губителя мира городов-государств, будущего владыку Греции, Греции, в конце концов объединенной и собранной, но под его игом.

Филипп Македонский был человеком чрезвычайно обаятельным, его личное очарование покорило даже самого Демосфена, когда им пришлось встретиться. Его портрет не сохранился. Портреты его сына Александра (если только позволительно судить об отце по сыну) представляют замечательную человеческую породу, лицо и фигуру необычайной

тонкости линий, редкого изящества, и в то же время свидетельствуют об огромной энергии. Был ли также и у Филиппа великолепный лоб Александра, увенчанный царственной шевелюрой, львиной гривой? Во всяком случае, отец, как и сын, обладал отвагой, граничившей с безумием, и беспредельной выдержкой. Филипп был замечательным наездником и в противоположность Демосфену большим любителем выпить.

Филипп был царем народа земледельцев и грубой, склонной к раздорам знати. При дворе в Пелле еще существовали удивительные обычаи. Того, кто еще не убил собственными руками кабана, не приглашали к царскому столу. Тот, кто не сразил врага на войне, носил вокруг талии веревочку как знак бесчестия. Греки считали македонян варварами. Однако они говорили, по-видимому, на одном из греческих диалектов, но настолько искаженном, что греки не понимали их.

Филипп выделялся своей культурой, представляя полный контраст с окружавшими его людьми. Филипп был воспитан в греческом духе во время пребывания его в качестве заложника в Фивах в IV веке до н. э., когда поочередно каждый из трех больших греческих городов-государств играл роль великой державы в миниатюре: тогда был черед Фив после Спарты и Афин. Филипп обучался у победителей того времени — Пелопида, Эпаминонда — военному искусству, обучался он также риторике, литературе и философии. Он приглашает к своему двору деятелей искусства и поэтов. Он поручает воспитание своего сына Аристотелю, будущему учителю мысли нашего средневекового Запада, так же как и арабского мира. Он рисуется перед греками своей любовью к литературе, разыгрывает из себя «убежденного филэллина» [30].

К тому же он прекрасный полководец, но более всего ловкий дипломат, склонный к интригам и фальсификациям всякого рода. И скорее при помощи дипломатии и подкупа, чем при помощи оружия, он стал властелином Греции. Следует вспомнить, что для него «не существует неприступного города, если только можно ввести в него осла, нагруженного золотом». Менее опасно, заявляет Демосфен, находиться в открытой войне с Филиппом, чем подписать с ним самый надежный договор. Филипп обладает искусством до бесконечности затягивать переговоры, а во время самих переговоров он продолжает брать города один за другим. Он щедр на обещания, когда решит никогда их не выполнять. Для того чтобы заполучить важнейшее, он может сделать незначительные уступки, и он охотно это делает, взвалив ответственность на третье лицо.

Филипп умеет разъединять своих противников, натравливать одних против других, разжигая старые споры, что не составляет большого труда среди греческого народа. Филипп терпелив, он умеет не спеша готовить себе позицию, дать время созреть событиям и потом, когда плод созрел, внезапно сорвать его сильным рывком.

Более всего он умеет воевать, сохраняя видимость мира. Мир — это главная и самая опасная из всех его военных интриг, и это именно так хорошо понимал Демосфен, расстраивая планы очередной из обычных ловушек, характерных для империализма любого времени.

Филипп — это тот, кто с первого дня своего царствования целится прямо в сердце Афин, сразу поняв, что Афины, сильные или слабые, это глава Греции и что, если повергнуть Афины, вся Греция падет вместе с ними. Чаще всего Филипп не нападает на эту лишившуюся власти владычицу, а неожиданно, изменническим приемом, захватывает одного за другим ее вассалов. Он действует преимущественно в районе Фракии и на подступах к Византии. Известно, что эти области с давних пор были существенно важны для афинской экономики: в IV веке до н. э. еще более, чем в предшествующие века, по мере того, как возрастает население городов, уменьшается население деревни, по мере того, как все требовательнее

становится праздность народа — граждан.

Но в эту первую половину IV века до н. э. Фракия и Проливы не только гарантировали существование Афин, они являлись залогом их величия и являлись как бы *alibi* их честолюбия, столь же неизлечимого, сколь безнадежна была их бездеятельность. Во всяком случае, они стали ядром новой и неустойчивой державы, которую Афины только что восстановили под именем Второго афинского союза.

Именно сюда направляет Филипп прежде всего свои атаки и угрозы. И Демосфен сюда же направляет свои контратаки, свои «Филиппики». Битва — Филиппики — будет длиться около десяти лет. Состояние войны чаще всего объявляется не между Афинами и Филиппом, поэтому Демосфен стремится разоблачить этот мирный замысел войны. Послушаем голос оратора в 341 году до н. э.:

«Конечно, если есть возможность государству хранить мир и это от нас зависит — с этого я начну, — тогда я отвечаю, что надо нам хранить мир, и, кто это говорит, тот, по-моему, должен вносить письменные предложения действовать в этом духе и не допускать обмана. Но если наш противник, держа в руках оружие и имея вокруг себя большое войско, только прикрывается перед вами словом «мир», между тем как собственные его действия носят все признаки войны, что тогда остается, как не обороняться?.. Ну, а если кто-нибудь за мир считает такое положение, при котором тот человек получит возможность покорить всех остальных, чтобы потом пойти на нас, то он прежде всего не в своем уме; далее он говорит про такой мир, который имеет силу только по отношению к

тому человеку с вашей стороны, а не по отношению к вам с его стороны...

Но, конечно, если мы хотим дожидаться того времени, когда он сам признается, что ведет войну, тогда мы — самые глупые люди, потому что, если даже он будет идти на самую Аттику, хотя бы на Пирей, он и тогда не будет говорить этого, как можно судить по его образу действий в отношении к остальным. Вот так, например, олинфянам он объявил, когда находился в 40 стадиях[31] от их города, что остается одно из двух — либо им не жить в Олинфе, либо ему самому — в Македонии; а между тем ранее, если кто-нибудь обвинял его в чем-либо подобном, он всегда выражал негодование и отправлял послов, чтобы представить оправдания на этот счет. Вот так же и в Фокиду отправлялся он, словно к союзникам, и даже послы фокидян сопровождали его в походе... наконец, и вот к этим несчастным орейцам он послал свое войско, как говорил, из чувства расположения к ним, чтобы их проведать: он будто бы слышал, что у них нездоровое состояние и происходит смута, а долг истинных союзников и друзей — помогать в таких затруднительных обстоятельствах. Так вот, — если тех, которые не могли принести ему никакого вреда и только, может быть, приняли бы меры для предотвращения от себя несчастья, он предпочитал обманывать, чем открыто предупреждать еще до начала враждебных действий, — неужели же после этого вы еще думаете, что с вами он начнет войну только после предварительного ее объявления, а тем более в такое время, пока вы сами еще будете так охотно позволять себя обманывать? Да не может этого быть! В самом деле, раз вы сами, страдающие от него, не заявляете против него никаких жалоб, а обвиняете некоторых из своей же среды, тогда с его стороны было бы величайшей на всем свете глупостью прекратить между вами взаимные споры и распри и вызвать вас на то, чтобы вы обратились против него, а вместе с тем отнять и у людей, состоящих у него на жалованье, возможность отвлекать вас речами о том, будто он не ведет войны против нашего государства» [32].

Такова сила, таков основной акцент этих «Филиппик», кампании, которую Демосфен вел в течение десяти лет столько же против бездеятельных афинян, сколько против Филиппа Македонского. Демосфен никогда не падал духом. Ему нужно было время, чтобы «прочистить

уши афинянам».

Приведем другой отрывок, еще яснее показывающий степень гражданской беспечности, в которой оказались афиняне, и отчаянные усилия Демосфена вывести их из этого смертельного сна, в который они погрузились, их и весь свободный народ: «Разве в письмах он [Филипп] не пишет определенно: «А у меня — мир с теми людьми, которые хотят меня слушаться» [узнаете ли вы язык Гитлера? —

А. Б.]. И мы, все греки, видим это и слышим и все-таки не отправляем друг к другу по этому поводу послов, не выражаем даже негодования, но находимся в таком жалком состоянии, такими рвами окопались одни от других у себя в городах, что вплоть до сегодняшнего дня не можем привести в исполнение ни одной полезной или необходимой нам меры, не можем сплотиться и заключить какого-нибудь союза взаимной помощи и дружбы. Вместо этого мы равнодушно смотрим на то, как усиливается этот человек, причем каждый из нас, на мой по крайней мере взгляд, считает выигрышем для себя то время, пока другой погибает [Европа в 1940 году. —

А. Б.], и никто не заботится и не принимает мер, чтобы спасти дело греков, так как всякий знает, что Филипп, словно какой-то круговорот напастей — приступ лихорадки или еще какого-нибудь бедствия, — приходит вдруг к тому, кто сейчас воображает себя очень далеким от этого...

Но чего еще не хватает ему до последней степени наглости? Да помимо того, что он разорил города, разве он не устраивает пифийские игры, общие состязания всех греков, и, когда сам не является на них, разве не присылает своих рабов [руководить состязаниями в качестве агонифетов?[33]]... Разве не предписывает он фесалийцам, какой порядок управления они должны у себя иметь? Разве не посылает наемников — одних в Порфм, чтобы изгнать эретрийскую демократию, других в Орей, чтобы поставить тираном [Филистида]? Но греки, хоть и видят это, все-таки терпят, и, мне кажется, они взирают на это с таким чувством, как на градовую тучу: каждый только молится, чтобы не над ним она разразилась, но ни один человек не пытается ее остановить» [34]. В другой раз, но все в том же 341 году до н. э., Демосфен ясно указывает на глубокие причины враждебности авторитарных империалистических устремлений Филиппа в отношении тех идеальных Афин, которые он, Демосфен, защищает, то есть Афин демократии и независимости городов-государств.

«...Но ни с кем не воюет он так ожесточенно, как со свободным государственным строем, ни против кого не питает таких злобных замыслов и ни о чем вообще не хлопочет он так усердно, как о том, чтобы его низвергнуть. И это приходится ему делать до некоторой степени естественно, так как он знает отлично, что, если даже он всех остальных подчинит себе, никакое владение не будет у него прочным, пока у вас будет демократическое правление, но что, если только его самого постигнет какая-нибудь неудача, каких много может случиться с человеком, тогда все, находящиеся сейчас в насильственном подчинении у него, придут к вам и у вас будут искать себе прибежища. Ведь вы по природе не имеете такого свойства, чтобы самим польститься на чужое и забрать в руки власть, а, наоборот, способны помешать другому в захвате ее и отнять у похитителя, и вообще готовы оказать противодействие любому, кто стремится к власти, и всех людей готовы сделать свободными. Поэтому он и не хочет, чтобы выгодам его положения угрожала стоящая наготове свежая сила приносимой вами свободы — ни за что не хочет, и расчет его неплохой и не напрасный. Таким образом, в первую очередь нужно вот что: признать, что он — враг свободного государственного строя и демократии, и враг непримиримый; если вы не проникнетесь до глубины души этим убеждением, у вас не будет желания относиться к этим делам с полным вниманием. Во-вторых, надо ясно себе представить, что все решительно свои теперешние действия и все замыслы он направляет именно против нашего государства, и где бы кто ни боролся против

него, везде эта борьба служит на пользу нам»[35].

Таковы два противника в великом конфликте, который раздирал мир в этот поворотный момент IV века до н. э. С одной стороны — Филипп и македонский империализм, а также монархическая идея, которая все более и более усиливалась на границах греческого мира, в греческой Сицилии с Дионисием Старшим и Дионисием Младшим, в Фессалии с Ясоном из Фер так же успешно, как в Македонии с Филиппом. И кто же с другой стороны? Демосфен, один или почти один, считающий себя (без излишних иллюзий, но с непоколебимой твердостью) защитником первого демократического города Греции — Афин и вместе с ними всех греческих городов, оставшихся верными этой образцовой форме эллинской политической жизни — городу-государству. Город-государство — это община свободных и равноправных граждан, община суверенная, ревнивая прежде всего к своей национальной независимости. Для Демосфена демократический строй города в высокой степени характеризует саму греческую цивилизацию. И это он защищает со страстью, с энергией, которые никогда ему не изменяют, защищает, противопоставляя ее всем другим формам правления, и в особенности империалистской монархии — уделу варваров. Демосфен убежден, что война между Филиппом и Афинами — это война не на жизнь, а на смерть, так как принципы обоих противников непримиримы. Никто лучше его не говорил в то время, что афинская демократия — это последняя опора, которой может располагать Греция в борьбе против македонского государства и вообще против любого империализма.

И все же конфликт Афины — Филипп, представленный со всей той правдивостью, какую только мог придать ему Демосфен, освещен не совсем точно. Ибо Афины, по существу, уже не были более демократическим городом-государством, какими хотел бы их видеть Демосфен.

«Афинская республика» уже вступила на путь смерти. Афины уже не были городом-государством, ибо в них уже улетучился дух гражданственности. Демосфен знает это и высказывает это в самых разнообразных формах. Он негодует на то, что народ перед лицом македонской опасности не хочет более сам, с оружием в руках, воевать: народ желает, чтобы государство расходовало ресурсы восстановленной афинской державы на оплату наемников, которые будут вместо них защищать привилегии свободных граждан. Кроме того, народ не требует многого от своих новых наставников. Даже осуществления своих политических прав: он их продал за эту чечевичную похлебку — «хлеба и зрелищ»! На протяжении всей своей деятельности Демосфен не уставал требовать, чтобы средства, предназначенные на организацию зрелищ для граждан, были отданы, по крайней мере во время войны, на военные нужды. Он требовал этого у самого народа с настойчивостью и не без искусства. Это требование никогда не было удовлетворено по-настоящему. Но самое главное, по мнению оратора, было то, что народ не стремился более заниматься общественными делами города: он предпочитал поручать эти дела «наставникам», которым он доверился. Эти наставники — те, кто льстит ему. Общественное мнение, которое в повседневной жизни провозглашает свободу слова, пользуется этой свободой в народном собрании лишь для того, чтобы льстить черни.

Народ Афин, говорит Демосфен с мужеством отчаяния, уже избрал для себя рабство.

Вслушайтесь в его слова — и вы почувствуете их горечь:

«Между тем посмотрите, как дело обстояло при предках ваших. Да, не с чужих людей можно вам брать примеры, а со своих собственных, чтобы знать, как вам следует поступать. Они не ставили... бронзовых изображений ни Фемистокла... ни Мильтиада, ни многих других, оказавших услуги не такие, как теперешние военачальники, но чествовали их как людей, ничуть не лучших, чем они сами. Именно они ни одного из деяний, граждане афинские,

совершенных тогда, не отнимали у себя... А теперь вы, граждане афинские, делаете своими гражданами негодных людей из домашних рабов, первых бездельников, и получаете за это плату, как и за всякий другой товар. А к такому образу действий вы пришли не потому, что по природе были хуже своих предков, но потому, что они имели основание гордиться собой, вы же, граждане афинские, такую возможность утратили. Но никогда нельзя, я думаю, если занимаетесь мелкими и ничтожными делами, приобрести великий и юношеский смелый образ мыслей, равно как и наоборот, если занимаетесь блестящими и прекрасными делами, нельзя иметь ничтожного и низменного образа мыслей: каковы ведь у людей привычки, таков же необходимо бывает у них и образ мыслей... Причина всего этого в том, что тогда народ был господином и хозяином над всем и каждому из граждан было лестно получать от народа свою долю в почете, управлении и вообще в чем-нибудь хорошем, а сейчас, наоборот, всеми благами распоряжаются эти люди и через их посредство ведутся все дела, а народ оказался в положении слуги и какого-то придатка, и вы бываете довольны, если получаете то, что эти люди вам уделают» [36].

Демосфен знает, что его народ уже готов для рабства. Демосфен борется отчаянно и до конца против маневров «пятой колонны» Афин, против Эскина в первую очередь, против изменников всех мастей, которые знают, как завоевать доверие народного собрания. Он не хочет позволить своему народу «обеспечить себе безопасность рабством».

И вот последний отрывок, который разоблачает причину всех зол того момента — продажность ораторов.

«...И вот, хотя мы все страдаем от такого отношения к себе, мы все еще медлим, проявляем малодушие и смотрим на соседей, полные недоверия друг к другу, а не к тому, кто всем нам наносит вред...

Что же в таком случае за причина этого? Ведь, конечно, не без основания и не без достаточной причины тогда все греки с таким воодушевлением относились к свободе, а теперь так покорно терпят рабство. Да, было тогда, было, граждане афинские, в сознании большинства нечто такое, чего теперь уже нет, — то самое, что одержало верх и над богатством персов, и вело Грецию к свободе, и не давало себя победить ни в морском, ни в сухопутном бою; а теперь это свойство утрачено, и его утрата привела в негодность все и перевернула сверху донизу весь греческий мир. Что же это такое было? Да ничего хитрого и мудреного, а только то, что людей, получавших деньги с разных охотников до власти и совратителей Греции, все тогда ненавидели и считалось тягчайшим позором быть уличенным в подкупе; виновного в этом карали величайшим наказанием, и для него не существовало ни заступничества, ни снисхождения. Поэтому благоприятных условий во всяком деле, которые судьба часто дает и нерадивым против внимательных и ничего не желающих делать против исполняющих все, что следует, нельзя было купить ни у ораторов, ни у полководцев, равно как и взаимного согласия, недоверия к тиранам и варварам и вообще ничего подобного. А теперь все это распродано, словно на рынке, а в обмен привезены вместо этого такие вещи, от которых смертельно больна вся Греция. Что же это за вещи? Зависть к тому, кто получил взятку, смех, когда он сознается, снисходительность к тем, кого уличают, ненависть, когда кто-нибудь за это станет порицать, — словом, все то, что связано с подкупом. Ведь, что касается триера, численности войска и денежных запасов, изобилия всяких средств и вообще всего, по чему можно судить о силе государства, то теперь у всех это есть в гораздо большем количестве и в больших размерах, чем у людей того времени. Но только все это становится ненужным, бесполезным и бесплодным по вине этих продажных людей» [37].

Увы! Все было кончено по вине изменников, когда разразилась катастрофа Херонеи.

Филипп решил ускорить события. Он пользуется первым подвернувшимся предложением, чтобы пройти через Фермопилы. Оказавшись в Греции, он отбрасывает выдвинутый им предлог и внезапно идет по направлению к Аттике. При этом известии Афины сначала охватывает оцепенение. Зажигают костры, чтобы созвать на народное собрание сельских жителей Аттики. Среди безмолвного народа Демосфен выходит на трибуну. Он возбуждает мужество. Он предлагает идти против Филиппа и постараться заключить, находясь в крайней опасности, союз с Фивами, старым врагом Афин. Демосфена слушают. Граждане вооружаются. Демосфен, делегированный в Фивы, уже находит там посланцев Филиппа, готовых предложить фиванцам дележ добычи, если они позволят македонской армии пройти через их территорию, чтобы занять Аттику. Красноречие Демосфена резко изменяет соотношение сил и вовлекает фиванцев в союз с афинянами. Соединенные армии двух городов задерживают на короткое время продвижение Филиппа.

Решительный удар был нанесен 1 сентября 338 года до н. э. Лучшая часть соединенных греческих войск была уничтожена македонской конницей, которой командовал сын Филиппа, восемнадцатилетний Александр. Три тысячи афинян были убиты или взяты в плен.

С независимостью городов-государств было покончено.

Демосфен, несмотря на свои сорок восемь лет, вступил в армию как простой солдат.

* * *

Красноречие Демосфена, огромное напряжение сил, которое он все время поддерживал, столько мужества и его гений — все это едва ли может скрыть крушение Афин, этого города-государства.

Мы знаем, что уже с начала IV века до н. э. Афины, тяжело пострадавшие во время Пелопоннесской войны, клонятся к упадку. Другие города-государства следуют за Афинами по той же наклонной плоскости; в то же время Спарта, а затем и Фивы пользуются ослаблением мощи Афин для того, чтобы подняться в первые ряды, делая это исподволь, без шума. Продолжительные войны и совместные выступления против тех из городов, которые в свою очередь претендовали на гегемонию, привели лишь к тому, что греческий мир пришел в состояние анархии, несчастья обрушились вскоре и на города-государства, и на частных лиц. Тут и там создаются лиги, федерации городов. Но ни одной из этих политических форм не удастся продвинуться далее старой идеи города свободного, процветающего и управляемого в течение длительного времени большинством граждан.

Казалось, что одна лишь зарождающаяся авторитарная монархия завоевывает все больше и больше территорий. Писатели предлагают своим читателям немало образцов «доброго монарха», и кажется, что в этой первой половине IV века до н. э. они готовят общественное мнение к тем переворотам, которые превратят Грецию и страны эллинистического мира в большое число государств, управляемых монархами. Однако почему эти монархи следующего века — Птолемеи, Селевкиды, — почему они представлены «добрыми монархами», — это, по правде говоря, нам не ясно.

Можно ли упрекать Демосфена в том, что он ошибался в определении «направления», которое примет история его народа? Некоторые наши современники делают это. Но этого не делали ни современники Демосфена, ни греки конца античности. Демосфен, по мнению древних авторов, проводил «лучшую из возможных политик». Во всяком случае, лучшую, чем та, которую проводил его современник Эвбул, этот ловкий распорядитель афинскими финансами, этот финансист, вся политика которого состояла в стремлении скрыть допущенное банкротство. Лучшую, чем политика популярного оратора Демада, заявлявшего: «Афины уже более не тот город, который во времена наших предков сражался на море;

теперь это старая женщина в ночных туфлях, пьющая маленькими глотками снадобье из целебных трав». Лучшую, чем политика Эсхина, явного изменника, «хвастуна», ослепленного тщеславием, ведущего линию на соглашение с врагом, «этой дохлой собаки, плывущей по течению». Лучшую, чем политика Фокиона, «стратега-честного-человека-и-капитулянта», который, видя нравственный упадок своих сограждан, ничего не сделал, чтобы его преодолеть, удовлетворяясь брюзгливыми протестами лишь для успокоения своей совести. Этот господин Брюзга так хорошо сам себя успокоил, что в конце концов примирился с тем, что власть перешла в руки завоевателей.

Все эти люди, в той же мере, что и Демосфен, ответственные за «направление», по которому пошло развитие, помимо всего прочего, стояли, как и он, лишь на узкой, ограниченной почве города-государства.

Возможно, что только один Исократ, этот ученый, значительная часть блестящей литературной деятельности которого состояла в том, чтобы отыскать по соседству с греческим миром такого монарха, который смог бы объединить Грецию, используя греческие армии для победы над персидской державой, нашел выход — он кончил тем, что усмотрел такого монарха в Филиппе Македонском. Исократ отправил ему открытое письмо в то самое время, когда Демосфен начал свои «Филиппики». Это «Письмо Филиппу» Исократа, в котором он просил македонского царя примирить греков, не требуя другой награды, кроме славы, а затем победить с их помощью варваров. Исократ писал: «Тебе нужно стать благодетелем греков, царь македонян, владыка варваров!» Увы! Слова звучат хорошо, но это не более чем слова. Исократ к тому же никогда не занимался активной политической деятельностью. Он слишком заботился о своем здоровье и преуспел в этом, ему удалось дожить до 98 лет. Говорят, он уморил себя голодом вскоре после Херонеи. Бесплезная компенсация, если только это было так.

Демосфен пережил крушение своих надежд. Изгнанный, он продолжал биться, сражаясь против Филиппа, против Александра, против Антипатра. В Афинах он вызвал новые восстания. В сущности, он никогда не изменял своей политике. Она характеризуется чертами высокой морали. Афины перед надвигающимся чужеземным владычеством всякого рода должны укрепить демократическую форму города-государства, которая, по мнению Демосфена, характеризует греческую цивилизацию, гуманистическую в своей основе. Честь предписывала Афинам и греческому народу, руководимому ими, сражаться за свободу и демократию. К тому же, как полагал Демосфен, интересы Афин совпадают с их достоинством и с общими интересами Греции.

Вот к чему призывал Демосфен Афины, но Афины не прислушались к его призыву.

Плутарх, верный подданный Рима, плохо подготовленный к пониманию демократии V века до н. э., которую Демосфен старается оживить, этот Плутарх так судит о Демосфене: «Очевидно, что Демосфен до конца придерживался той позиции и той политической партии, которые он избрал в начале своей деятельности, и что он не только не изменился в течение своей жизни, но даже посвятил свою жизнь тому, чтобы в этом отношении не измениться».

Именно ради этого, ради афинской демократии, уже мертвой, он решил умереть сам. Он предпочел самоубийство жизни в рабстве. Если только столь великий гений, человек такого размаха может когда-либо умереть.

Демосфен продолжает и для наших современников служить предметом страстных споров, является символом непримиримости. Он не только учитель красноречия. Он учитель свободы. Историки поочередно считают его то героем, то агентом персов, то простым адвокатом, а то даже святым... Но, превознесенный или униженный, он продолжает жить.

ГЛАВА VI

ВЕЛИКИЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ПЛАТОНА

До Платона греческая литература — это преимущественно

поэзия. Поэт для людей V века до н. э. — воспитатель юношества и наставник города-государства. Начиная с Платона и после Платона греческая литература — это прежде всего

мудрость, наука, философия. Философ, ученый, а не поэт — воспитатель отдельных лиц и городов-государств. Идет поворот от Гомера и эллинизма, являющегося его следствием. «Дорогой Гомер, — говорит один из персонажей «Республики» [38], — какой город благодаря тебе лучше управляется? Какие люди стали лучше?» Отсюда знаменитый приговор, вынесенный Платоном поэзии, и прежде всего Гомеру. Мастера лжи — поэты — изгоняются из государства.

И в то же время Платон находится на грани поэтического и философского веков, и на протяжении всего своего творчества он является одновременно и философом и поэтом. Именно это и делает несравненным очарование Платона, именно это сочетание столь затрудняет интерпретацию его произведений. Нужно ли всегда понимать Платона буквально? Когда он иронизирует, то кого он вышучивает? Возможно, и нас. А в его чудесных диалогах кто из его персонажей говорит от его имени? Всегда Сократ? Конечно, нет. Иногда противник Сократа: он сам, Платон. В конечном счете что более закономерно для философии Платона: выражение своих мыслей при помощи диалектики или посредством мифа? Смотря по обстоятельствам. О Платоне говорили, что он обучает «параболически»[39]. Эти слова заставляют задуматься.

Платон родился в 427 году до н. э. — это значит, что он вполне был взрослым, когда в 404 году до н. э., в конце войны, именуемой Пелопоннесской, пало Афинское государство. Платон принадлежал к одному из знатных афинских родов. Его предки по отцу вели свое происхождение от последнего афинского царя; один из предков его матери, Солон, в VI веке до н. э. стал предшественником демократии. Платон, этот молодой афинский аристократ, казалось, самым рождением был предназначен играть определенную роль в общественной жизни. Он получил прекрасное воспитание, воспитание, которое, как считали тогда, оттачивало ум и придавало гибкость слову, подготавливая к политической деятельности. Это был красивый и сильный молодой человек: ширина его плеч определила его имя Платон [40], являющееся лишь его прозвищем. Он проявил себя как воин; дважды он берет приз атлета на общегреческих состязаниях. Софистические споры влекут его так же, как и палестра, однако удерживают его внимание долее. Он воспринял в юности — это несомненно — последние уроки великих софистов. Его тонкому уму приятно следить за мыслью, вынужденной обращаться против себя самой. Ему нравится слышать заявления, что люди рождаются неравными, что мораль — не что иное, как изобретение слабого, чтобы потворствовать более сильному, и что из всех форм правления самая разумная — аристократия. Во многих вопросах, и особенно в области политики, рассуждения софистов примыкают и прямо оправдывают антинародные взгляды, приближаются к ницшеанским идеям, которые выражаются в семье Платона устами ближайшего родственника, Крития, будущего «тирана», двоюродного брата его матери.

Платон в равной мере весьма чувствителен — юношеская восторженность — и к изысканности языка, являющейся свойством софистов.

В то же время, будучи очень молодым, посещая палестры и площадки для состязаний, он слышал там учителя иного очарования, Сократа, развивающего свои парадоксы и приводящего их к «отрицанию». Он видел там старших, ставящих свои вопросы: своего дядю Хармида и блестящего Крития, развязного Алкивиада — все они обязаны были признаваться в своих скрытых мыслях, обязаны были в конечном счете сделать свой выбор и обосновать оправдание жизни, которую они собирались вести. Сократ явился их успехом, может быть, их последней удачей. Сократ также редкая удача, единственная удача и Платона, Сократ станет его призванием.

Моментами Платон — весь внимание, весь страстный взор души. Вот появляется красавец Хармид, его молодой дядя... Он прекрасен, как обнаженный атлет; при виде его красоты у самого Сократа вырывается восклицание восхищения, сопровождаемое, однако, оговоркой: «Если бы сюда добавить еще совсем небольшую вещь!» «Какую?» — спрашивает Критий. «Красоту души», — отвечает Сократ. Этот Хармид, которого Платон уважает и каким ему самому всем сердцем хотелось бы стать, смешался, когда Сократ попросил его дать определение мудрости. То же происходит и с Лисием, когда его спрашивают о дружбе, и с полководцем Лакесом, этим храбрым воякой; что за вид у него, когда его просят определить мужество! Что же касается всезнайки Гиппия, законченного софиста, то и он не может определить красоту. Остаются Протагор и Горгий, учителя риторики, софистики, политики справедливой и несправедливой. Вот и они в свою очередь сбиты с толку, отвергнуты, смущены и приведены в замешательство колкой иронией этого старого Марсия словесной эквилибристики...

Платон также пришел к Сократу, пришел первым, чтобы понять его, отнесясь к нему с полным доверием. Он весьма склонен к сократическому отрицанию. Какая великолепная игра! Но игра ли это? Он делает успехи в определениях на темы общественной жизни. Он хотел бы примирить политические традиции, перешедшие к нему от его надменного аристократического рода, с обычаями афинской демократии, которые он страстно желает преобразовать, с и наиболее поучительными, запомнившимися примерами тирании. Но в течение долгого времени от сократических собеседований, которые он посещал как ревностный ученик с двадцати лет до смерти своего Учителя, то есть в течение восьми лет, им владело лишь сомнение, неуверенность, отвращение к самому себе, горечь. Ему хотелось бы самому быть справедливым правителем справедливого государства. Но что такое справедливость?.. Где найти ее в Афинах?

В нем начинает созревать великий замысел:

«Нужно заново создать другое государство».

* * *

В то самое время, когда Платон погружается в свою внутреннюю драму, в Афинах неожиданно разражается катастрофа: непостижимо для него устанавливается тирания, возглавляемая его двоюродным братом Критием, и — внезапно, как удар грома — обрушиваются судебный процесс и смерть Сократа.

В 405 году до н. э. афиняне потеряли свой последний флот — разом были захвачены сто шестьдесят триер, а три или четыре тысячи пленных были хладнокровно казнены. «В эту ночь, — говорит историк, описывающий эти события, — никто не спал в Афинах. Афиняне

оплакивали своих мертвых, но еще более они плакали о самих себе». Два спартанских царя были уже в Аттике, как у себя дома. Павсаний сражался у ворот Афин, в садах Академа. Лисандр приближался с двумястами кораблей: он блокировал Пирей.

Истерзанные Афины сдались. Укрепления и Длинные стены были скрыты «под звуки флейты» — говорит аристократ Ксенофонт. Афинская держава сразу рухнула. Изгнанные были возвращены: «Афиняне воодушевляла идея, что этот день означает для Греции в целом начало свободы». Они обманулись. Он, разумеется, означал для Афин начало рабства, для Афин, которые клялись «иметь тех же друзей и тех же врагов, что и Спарта».

День этот, возможно, был днем слез и для Платона. Однако сквозь его слезы пробивалась и надежда. Создано наконец сильное правительство — тирания Тридцати. Эти Тридцать были афинские граждане, в большинстве своем возвратившиеся из изгнания. Во главе их стал Критий. Хармид принял участие в управлении Пиреем. Платона, как о том свидетельствует одно из сохранившихся его писем, побуждали занять место рядом с ними и его родители и его друзья. Он комментирует это так: «Я строил иллюзии, и это не удивительно, ведь я был молод. Я воображал, что они будут управлять Афинами, уводя их с пути несправедливости на путь справедливости». Он отказался все же принять участие вместе со своими друзьями в правлении Тридцати. Он выжидал. «Я внимательно наблюдал», — пишет он. Без сомнения, он хотел также видеть, что будет делать Сократ.

Кроме того, эти Тридцать, знавшие, что Сократ пользуется большим авторитетом среди афинского народа и среди мыслящей молодежи, решили привязать его к своей политике актом явного доверия. Они обязали Сократа вместе с другими четырьмя гражданами пойти и произвести арест некоего Леона Саламинского, честного человека, которого они намеревались умертвить. Сократ не шевельнулся, рискуя навлечь на себя самое худшее. Платон даже через 50 лет не мог еще укротить свою ярость, рассказывая об этой истории. Это дело заставило его отвернуться от его друзей аристократов, не приблизив тем не менее и к демократам, которых он с давних пор ненавидел, считая их развращенными.

Этот двадцатипятилетний Платон, самой природой более, чем своими близкими, предназначенный к политической деятельности, был не в состоянии отделиться от нее, поскольку всюду открыто царилы насилие и несправедливость; и вот ему, горевшему желанием действовать и вынужденному пребывать в бездействии, ему, который объявил во время афинских волнений, что у него нет «ни друзей, ни верных товарищей», будет нанесен удар, самый жестокий и самый непредвиденный: учитель, которого он никогда не переставал уважать и любить, несмотря на все свои внутренние сомнения, Сократ, чьи беседы всегда целиком завладевали его вниманием, привлекается к народному трибуналу властителями сегодняшнего дня, руководителями вновь торжествующей демократии. И философ почти не защищается, он бросает вызов своим судьям, он, кажется, ищет смерти, как будто смерть с еще большей ясностью, чем самая жизнь, которую он вел, должна подтвердить то, что он должен был сказать своему народу. Итак, Сократ выпил яд (цикуту). Платон в этот момент не осознал удара, который его постиг. Он был как будто сражен болезнью. Из этой болезни он выйдет обновленным, как бы получившим горькое крещение.

И действительно, в течение тяжелых лет, последовавших за смертью Сократа, определились некоторые важнейшие черты гения Платона. Не будем говорить о безусловном отрицании афинской демократии — режима, убившего его учителя. Платон всегда ненавидел и презирал этот режим. Теперь ему нужно было создать другое государство. Не государство грез, не утопию, но государство разума, антипод неистовствующей демократии, государство, в котором подобное преступление было бы даже немыслимо. Платон посвящает этому плану большую часть своей жизни, вплоть до самого конца: он умрет, не закончив своих «Законов».

Но и другой итог, другой опыт в эти годы явился следствием его величайшей скорби. Эти Афины, осудившие Сократа, этот мир наизнанку, мир вверх дном. Этот опрокинутый мир

нужно наконец поставить на ноги. То, что в наших незрячих глазах является реальностью, должно быть отныне признано только видимостью, то же, что считается невидимым, то, что ускользает от языка наших чувств, лишь это следует считать единственной и чистой реальностью. Платоновский идеализм отмечен знаком тяжелого травматизма: смерть Сократа нанесла ему смертельную рану. Чтобы залечить рану или просто чтобы выжить, ему нужно было утверждать, что Сократ не умер, ему нужно было продолжать беседовать с Сократом. И вся его философия, так же как и форма его литературного вымысла, прежде всего свидетельствовала: Сократ жив — два их существа, нерасторжимо связанные, составляют новое существо и продолжают беседовать. Новый Платон нашел нового Сократа, слитого со Справедливостью, Сократа, который есть Справедливость.

С этих пор Платон стал излагать доказательства своего учителя сначала в серии коротких диалогов, которые он задался целью написать, называемых «сократическими», потому что они наиболее близки «историческому» Сократу и полностью восстанавливают Сократа в образе Сократа внутреннего, живущего в Платоне. Платон возрождает Сократа, он его реабилитирует в несравненной «Апологии Сократа», которую он осмеливается вложить в уста своего учителя, выступающего перед судом. Наконец в последнем, самом глубоком и самом прекрасном из диалогов, именуемых сократическими, — в «Горгии» — Платон дает в Сократе совершенный образ Справедливого человека, противопоставляя его софистам — наконец разоблаченным — и Калликлу, оболстительному ницшеанцу, в котором можно узнать очень важную черту самого Платона в молодости. Однако этот Справедливый человек поставлен демократией, извращающей справедливость, в такие условия, в которых он должен умереть.

Обретя вновь своего учителя, Платон в то же время сумел найти возможность снова вступить на трудный путь политической деятельности, чего до сей поры он не хотел делать. В том же письме, в котором он на склоне лет рассказывает о своих колебаниях и волнениях юных лет и о том, к чему он пришел, он дает точную формулу, которая определила всю его будущую деятельность — философскую и политическую. «Я был неотвратимо приведен к убеждению... что беды государства не прекратятся до тех пор, пока раса подлинных, чистых философов не придет к власти...»

Та же альтернатива спасения государства поставлена в «Государстве»: «Пока в городах... не будут или философы царствовать, или нынешние цари и властители искренне и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... дотоле ни города, ни даже, думаю, человеческий род не жди конца злу...»[41].

Платон все-таки не отошел от своего врожденного призвания — политической деятельности. Философия, которую он разрабатывает, метафизика, которую он поднимает, как светоч, — только прелюдия к его основному, близкому ему делу: политике города-государства, не Афин, навеки погибших в демократическом безумии, но государства завтрашнего дня, в котором философы будут правителями.

Но что же это за политика, которой он намерен заниматься? Уже в «Горгии», в котором как бы заложена мудрость, предложенная неистовым Афинам, это сказано, и сказано предельно ясно. Истинная политика заключается в том, чтобы просто улучшать граждан в государстве путем воспитания. Те, которые берут это на себя, преследуют лишь одну цель — сделать граждан справедливее и совершеннее. Потому что отдавать в их руки корабли, арсеналы, оружие и гавани или предоставлять им власть; как это делали Фемистокл и Перикл, — это значит развлекать их пустяками. Еще хуже вооружать их для войны — это значит готовить их гибель. Научить их вместо этого справедливости — значит забронировать их против несчастья; дать им добродетель — значит дать им счастье, единственно для них необходимое, то, чего ищут все люди. Именно это, прежде чем приступить к действию,

философ должен установить в соответствии с одним из знаменитых сократовских парадоксов, согласно которому «тот, кто претерпевает несправедливость, счастливее того, кто ее совершает». (Парадокс одновременно орфический и сократический.)

Тем временем Платон путешествует в течение двух лет: он хочет запастись политическим опытом и научными знаниями иноземных народов. Он быстро становится одним из величайших эрудитов, каких когда-либо знал мир. Именно потому он и начал преподавать так поздно. В 387 году до н. э. (ему было уже 40 лет) он обосновывается в Академии, создает свою школу, где должны будут формироваться истинные философы, те, которые будут управлять государством. Здесь, в аллеях садов Академа, «где платан шепчется с вязом», возникает платоническая дружба, объединение стремящихся к одной цели приверженцев Платона, братское сообщество. Здесь пылкие и решительные юноши будут отдаваться научным занятиям — диалектике, методическим исследованиям областей, еще не тронутых человеческой мыслью и человеческой жизнью, и таким путем откроют непредвиденные возможности для цивилизации Софокла и Аристофана — одновременно и ее близкое крушение и райское цветение. Школа Платона, первая из великих школ конца античности, — богатейшее вместилище духовной энергии. Там готовились взрывчатые вещества, но там же формировался и мир, который странным образом заступит место мира античности, — я разумею мир христианский.

Сам Платон в это время создавал «Государство», а позднее «Законы» — два творения, которые являются блестящим свидетельством его непререкаемого политического призвания.

* * *

Однако Платон не отказывается также и от другого пути, который остается открытым в силу утвержденной им альтернативы: или философы станут правителями, или же правители превратятся в философов.

Платона всегда привлекали Южная Италия и Сицилия. Именно там, уже убежденный, что добродетель должна стать наукой непогрешимой, то есть математической наукой, он встретил Архита Тарентского, основоположника акустики и механики, философа, коего величали почетным именем «пифагорейца». Этот Архит, нашедший убежище в Таренте, пользовался безусловным, большим авторитетом в Пифагорейском союзе, авторитетом ученого, чуждого какого бы то ни было честолюбия по отношению к членам своего общества. Платон усвоил, соприкасаясь с пифагореизмом, элементы аскетического энтузиазма, который кладет отпечаток новой веры на великие диалоги его зрелой души — «Горгий», «Пир», «Федон», «Федр».

Философ соприкасался также в Таренте и в других местах Италии с кругами орфиков. Орфики были не только бродягами и нищими, располагавшимися у дверей храмов со своими дешевыми амулетами и бормотанием заклинаний. Тем не менее это были главным образом бедняки. Жизнь принесла им только нищету и голод: орфизм был для них убежищем, он давал им возможность мечтать об обетованиях смерти.

Платон, этот аристократ, щедро наделенный благами жизни, воспринял кое-что из этой мистики, уводящей от жизни, мистики целиком народного происхождения, когда он решил возвестить свое евангелие потустороннего мира. Орфические откровения действовали на него подобно заклинаниям. Область пифагореизма и обновленного орфизма — вот в каком свете Платон видел Южную Италию. Она открывала его сократизму мистические горизонты.

Но и другие выси, другие испытания ждут его в Сицилии. Платон еще раньше, в Италии или где-то еще, завязал дружеские отношения, скрепленные политическим взаимопониманием, с молодым Дионом — пылким умом, энтузиастом, немного фантазером». Этот Дион был

родственником нового правителя Сиракуз — Дионисия I Старшего, вояки, которому сопутствовало счастье, ставшего тираном, но отнюдь не просвещенным, каким его считал Платон, доверяя Диону. Платон находит в Дионе ученика редкой остроты мысли и восприимчивости. В трудах Платона не много найдется образов — кроме Сократа, конечно, — которые блистали бы ярче, чем Дион. Будучи при сиракузском дворе, месте удовольствий и необузданного сладострастия, Платон приохотил Диона к философии и аскетизму, и оба вообразили тогда, охваченные пылом дружбы, что они смогут точно так же привлечь на сторону своей философии и Дионисия. Мы не знаем точно, какую форму приняли собеседования Платона с правителем об управлении своими подданными в соответствии с методом философов. Во всяком случае, известно, что Дионисий встал на дыбы и что Платон, насильно увезенный на лакедемонском судне, очутился в одно прекрасное утро высаженным на остров Эгину, где его выставили на рынке рабов для продажи. Один великодушный человек купил его и возвратил друзьям и философии. Платон, который в «Горгии» должен был дать мрачный портрет самого несчастного из людей, преступного, безнаказанно действующего тирана, знал с тех пор по опыту, чему подвергается философ, приближаясь к фигурам такого рода. Дважды еще, уже при Дионисии II Младшем, Платон брался с помощью Диона за проекты реформ в Сиракузах. Но, кажется, он все больше и больше убеждался, что «тирана-философа» найти невозможно. Только разложение афинских институтов могло заставить его возобновлять свои сицилийские опыты. Афины, которые отчаянно бичует Демосфен, Афины той поры (367 и 361 годы до н. э. — последние путешествия Платона в Сицилию) — не только ненавистная демократия, они, по словам Платона, представляли собой отвратительную и гротескную театрократию» [42].

Ни Вольтер не увлек философией Фридриха Второго, ни Дидро — Екатерину Вторую. Платону не в большей степени удалась эта операция привлечения двух Дионисиев Сиракузских. Что касается Диона, то он был убит. В тот самый момент, когда (354 год до н. э.), получив власть в Сиракузах, он уже готовился осуществить «справедливость», как провозглашал Платон, он был предательски убит, унеся с собой последние надежды своего учителя увидеть царствующим монархом «подлинного философа». Платон лил горькие слезы по поводу смерти своего молодого друга. Это убийство возбудило в нем чувство отвращения. Он пишет в Седьмом письме: «Это позорный и кощунственный поступок, я не скрываю его, но тем не менее я не хочу рассказывать о нем». Он так отзывается о Дионе: «...они нанесли всему человечеству, так же как и мне, самый губительный удар, убив человека, который хотел на практике осуществить справедливость... Решив лучше претерпеть несправедливость, чем ее совершить, но стремясь все-таки предостеречь себя от нее, Дион пал в момент, когда он должен был восторжествовать над своими врагами... Конечно, злоба людей, погубивших его, не миновала его, но глубины их глупости, их развращенности, их жадности он не мог даже представить себе. Эта-то ошибка и оказалась для него смертельной, всю же Сицилию повергла в глубокую скорбь».

Остановимся теперь на несколько мгновений в преддверии «Государства».

«Государство» — заглавие этого произведения («Res publica») означает по-латыни «общественное дело» — одна из самых важных работ Платона. В «Государстве» действительно полностью отразился весь Платон. Естественно, в нем, хотя и не всегда отчетливо, изложены его политические и общественные теории, включая и феминизм, и то, что весьма относительно именуют коммунизмом. Но здесь также выражены идеи Платона и о воспитании, о значении поэзии и музыки, о пользе знаний. Его определение духа философии и философа и, главное, основные положения его метафизики: нигде нет более ясного, чем здесь, различия разных степеней познания. Здесь можно найти еще идеи Платона об иной жизни, а также схематический набросок истории человеческих обществ — с возникновения общественного строя до платоновской теории изменения политических форм, в частности, очерк очень обстоятельный, очень резкий, посвященный двум политическим системам,

наиболее распространенным в греческом мире и наиболее ненавистным Платону, — демократии и тирании. Особенно демократии, по адресу которой автор не скупится на жестокие сарказмы.

И все эти темы — другие я не принимаю во внимание — излагаются непринужденно, доступно, соответствуют форме диалога (в 10 книгах), который сохраняет ритм настоящей беседы — разговора, где все взаимосвязано, ибо собеседники охвачены одинаковыми мыслями и руководствуются одной и той же любовью к справедливости и истине. Как в драме, мы присоединяемся к тому, что заявляет каждое действующее лицо. Разумеется, это Сократ, тот Сократ, который остается живой и побуждающей силой в Платоне, тот Сократ, который и есть сам Платон, затем два брата Платона — Главкон и Адимант, не забыт также неистовый Тразимах, этот софист, охваченный настоящим исступлением.

Исходная точка исканий Платона — поисков наилучшей формы правления — заключается в убеждении, что афинская демократия — это неудавшаяся попытка. Да он и не стремится доказать последнее, он не отыскивает причин провала. Я уже говорил в свое время об этих причинах, рассматривая все в целом, о той незыблемости рабства, которая и является основной причиной неудачи. Платон не принимал ее во внимание: отказываясь уяснить себе причину, он не может найти и лекарства. Его поиски, шедшие по неверному пути с самого начала, представляют тем не менее огромный интерес, так как философ с исключительной силой мысли и воображения стремится осуществить обновление государства, перевоспитание граждан, осуществить начинание, которое в конечном счете превратится в попытку оздоровить человеческие души. И эта попытка, предпринятая под определенным углом зрения, сопутствовала человечеству на длинном отрезке его пути.

И вот Платон по-своему — как и Демосфен, как и Фукидид — подтверждает исторический крах афинской демократии. Однако творчество Платона не удовлетворяется только регистрацией краха, оно утверждает также новый период в развитии человечества. Я уже отмечал, касаясь Еврипида, что в истории не существует ни гибели, ни конца, которые не являлись бы или не могли бы стать также и началом. Дальнейшие страницы этой книги послужат подтверждением этой мысли.

Вернемся к «Государству» и к тому новому государству, которое оно представляет. Временами кажется, что государство — это своеобразный мир, противоположный демократии, вытекающий из установлений Солона. Вместо того чтобы быть основанным на равенстве граждан, на равенстве их политических прав в народном собрании, оно основано на неравенстве, определенном самой природой, — наблюдение правильное в принципе, — являющемся следствием неравенства образа жизни людей и тех занятий, которые им свойственны. (Я не касаюсь неравенства их политических прав, потому что большинство этими правами совсем не располагает.)

В государстве Платона три класса людей, три класса, весьма неравные по численности, не считая вовсе рабов, которые рассматриваются лишь как мускульная сила, набор орудий. Существование этих трех классов со всей ясностью свидетельствует о крушении демократического опыта; оно возвещает также о язве рабства, о заразе — принципе сегрегации, — которая охватывает новые слои общества, ибо ни класс трудящихся[43], ни класс воинов не принимают никакого участия в управлении государством.

В самом низу общественного здания находится самый многочисленный класс, трудящиеся массы — торговцы и в особенности ремесленники и земледельцы. Этот класс должен своим трудом поддерживать все общество в целом, удовлетворяя все его материальные потребности в пище, одежде, жилище. Платон, которого так волнуют (этим пронизано все его творчество в целом) проблемы воспитания, вовсе не заботится о том, чтобы насаждать

культуру среди трудящихся: они должны быть удовлетворены своей работой. Едва ли можно назвать культурой то, что приспособлено к уровню развития трудящихся и преподносится им на городских празднествах, когда религия внушает трудящимся, как важны их обязанности по отношению к государству; главная из этих обязанностей — это труд, соответствующий тому положению, в каком человек находится, работа на благо общества в соответствии с тем, что каждому дано от природы. Добродетель, присущая трудящимся, — ограничение своих желаний, обуздание страстей; то, чему они должны учиться, — воздержание. Над ними класс воинов, которых Платон именуется также стражами, ибо государство испытывает необходимость не только в одежде, пище и так далее, оно нуждается также и в защите. Платон ненавидит войну как худшее из бедствий, но он остерегается также и людей безразличных, которые вследствие несвоевременной любви к миру доходят до того, что утрачивают всякую способность к войне и оказываются во власти произвола первого нападающего (это по «Политике»).

Платон с величайшей заботой относится к воспитанию стражей. Это воспитание покоится на приемах обучения старым аристократическим дисциплинам — гимнастике и музыке. Под музыкой разумеется все, что связано с Музами: поэзия, музыка в собственном смысле и танец. Таким образом, при помощи спорта и искусств этот класс воинов учится мужеству, презрению к смерти и тому нравственному благородству, которое уже заполняет старую лирическую поэзию Спарты и Фив.

Но известно, что есть другая поэзия, в которой Платон отказывает гражданам своего государства: это эпическая поэзия и также поэзия трагическая. Трагедия, слава Афин в век Эсхила и Софокла, в глазах Платона виновна в том, что разукрашивает человеческие похождения опасными прелестями, виновата в том, что расписывает страсти со снисходительностью, заслуживающей осуждения. Трагические поэты, такие, как Гомер, изгоняются из государства. Искусство становится нравоучительным сверх всякой меры. Мужественных стражей Платона будут держать в неведении зла. Таким образом предполагается обезопасить их от соблазна использовать силу, которой они обладают, для захвата власти. У них не будет другой страсти, кроме любви к делу справедливости.

Фраза, полная мягкости, избавляет их и от других соблазнов: «Все общее среди друзей» — пифагорейское выражение. Платон лишает класс стражей удовольствия иметь собственность, лишает их и радости семьи. Воины не владеют в общепринятом смысле ни землей, ни женщинами. Стремление к собственности, семейные интересы могут отвлечь их от служения государству. Их браки — временные союзы, регулируемые должностными лицами посредством жеребьевки, к тому же подтасованной. Что касается детей, то они, отобранные с момента рождения у матерей и воспитанные заботами государства, совсем не будут знать, кто их родители, и будут называть отцом и матерью всех тех, кто будет подходить для этого по возрасту, а братьями и сестрами считать всех детей, рожденных приблизительно в то же время, что и они. Таким образом, Платон хотел создать класс стражей. Он примешивает к этой проблеме немало соображений еврипидического характера, руководствуясь практикой выведения породистого скота — лошадей или быков, пользуясь и злоупотребляя этими сравнениями из мира животных.

Однако Платон — я настаиваю на этом — не все подчинил только (и здесь в особенности) еврипидическим интересам улучшения расы. Он хочет вырвать из сердца служителей государства два самых прочных корня эгоизма: любовь к собственности и любовь к семье.

Раньше и не помышляли о том, чтобы воплотить в истории столь бесчеловечные мечты. (Что подумать о такой, например, фразе: «...власти... употребят все искусство, чтобы ни одна из [матерей] не узнала своего дитяти» [44].) Однако эта платоновская химера как раз в данном случае не преминула осуществиться. Что это — коммунизм в СССР? Отнюдь нет. Это католическая церковь, которая, стремясь целиком посвятить жизнь воинов церкви общине, предписала клиру обет бедности и обет целомудрия — установления, во всяком случае,

столь же противоестественные, как и общность имущества и общность жен, и преследующие ту же цель: исключив такие соблазны, как деньги и женщины, безусловно обречь отдельную личность на служение общине.

В средние века было правилом разделять христианское население в соответствии с общественным положением на три класса: *laboratores* (трудящиеся), *bellatores* (солдаты, военные люди), *oratores* (духовенство). Именно духовенство осуществляло действительную власть, и именно на этот класс была возложена задача устранить семейные интересы под видом безбрачия и обета бедности.

Я ничего не сказал о первом классе платоновского государства: это ничтожное меньшинство, правители-философы. Правление философов, без сомнения, многое заимствует из пифагорейского опыта, воспринятого Платоном в Таренте. Правители-ученые приступают к своим функциям только после очень долгих занятий науками, изучение которых начинается с геометрии, формирующей логическое мышление; затем философы переходят ко всем другим известным отраслям знаний, к диалектике, которая их ведет к изучению и созерцанию Идей, этих объективных сущностей — Блага, Красоты, Справедливости, — составляющих единственную реальность философской вселенной Платона.

Следует добавить, что эти учителя государства, эти философы, столь уверенные в себе, вовсе не озабочены тем, что так волнует нас, — индивидуальной свободой. Они не обращают внимания на средства — учитывается только цель. Если это нужно — людей предадут смерти; другие изгоняются. Философ не обязан убеждать в справедливости своей реформы каждого гражданина. Достаточно, если реформатор убежден в этом сам. Для народа, который, точно дитя, не способен постигнуть истину, изобретаются лживые доводы, рассказываются басни, преподносится ложь, которая в этом случае именуется «царственной ложью». Вот, увы! до чего унизились великий Платон!

Я, впрочем, не настаиваю. Пока что констатируем лишь, что Платон думал гарантировать справедливость в государстве и оздоровление людей путем установления власти философов над другими гражданами — с чем можно было бы в крайнем случае согласиться, если бы философия, о которой идет речь, познание мира этими философами имели хоть какое-нибудь отношение к действительности, если бы нам доказали, что оно объективно правильно. Этого признать невозможно. Напротив, следует заявить, что философия Платона кажется нам сегодня одним из наиболее тяжелых расстройств человеческого разума; сверх того, это попытка, которая со временем превратится в питательную среду для религии утешения. И это — признание ее слабости.

Итак, подведем итоги великих политических проектов Платона. Как же случилось, что это произошло там, в лоне афинской демократии, еще совсем недавно столь процветающей? Поднимающийся класс, который столетием раньше, в первой половине V века до н. э., открыл путь для развития демократии, этот деятельный класс торговцев, ремесленников и земледельцев — как это и случается — остановился на своих первых успехах. Он успокоился, уверенный в возможности всегда эксплуатировать рабов, число которых все возрастало. Когда запасы, рынки, собственная производительность Афин и других торговых городов стали иссякать, Афины вместе с другими городами затеяли захватнические войны, в которых и разорили друг друга. Теперь они нуждались в том, чтобы любой ценой гарантировать себе безопасность и устойчивость, хотя бы ценой собственного порабощения или даже, как в «Государстве» Платона, ценой уверенности, обретенной лишь благодаря воображению. Города были уже готовы (Демосфена затмил Платон) отказаться от последнего подобия демократии, распродать остатки своих свобод, склониться ради сохранения безопасности перед любым господством — македонян или философов.

Платоновское государство и явило людям IV века до н. э. обманчивый образ государства полного равновесия, в котором ничто не нарушит порядка, установленного раз и навсегда. Именно в этом одна из наибольших странностей взгляда Платона на государство, которую он нам предлагает. Ничто и никогда здесь не движется. Это государство, в котором прогресс категорически исключается. Такое государство, как совершенное, предназначено вечности. Прогресс, по мнению Платона, в этом равновесии абсолютной справедливости, «прогресс», или, скорее, движение могло бы стать только синонимом упадка. Действительно, в государстве, где лишь философы обладают полнотой знаний и при этом никогда не ошибаются, — в таком государстве ничего не происходит. Это как бы упразднение самой истории, что как будто и имел в виду Платон.

Но человек не создан для такого недвижимого рая. История увлекает его. История делает человека, а человек делает историю. Статичные века — не более чем видимость. Спустя много веков после того, как Платон, создав «Государство», думал, что подписал смертный приговор демократии, стремление к демократии вновь вспыхнет в самом сердце незыблемого христианского средневековья вместе с борьбой за коммуны в Италии и во Франции. Затем придет 1789 год... за ним 1848-й... А потом эти «Десять дней, которые потрясли мир»...

История человечества только лишь начинается...

ГЛАВА VII

ПЛАТОНОВСКИЕ КРАСОТЫ И МИРАЖИ

Есть и другой Платон — все тот же Платон, который не прекращал поисков этого созидания нового государства, то несколько более химерического (как, например, в «Государстве»), то более разумного (как, например, в «Законах»), поисков, которые он продолжал до последнего вздоха, — и который тем не менее основным содержанием своей жизни считал такие вопросы: «Что такое мир, в котором мы живем? Каков смысл окружающей нас действительности? Все ли реально в том, что видят наши глаза и слышат наши уши? Что это — сама реальность или только ее видимость?» Платон — поэт, влюбленный в реальное, в то, что здравый смысл называет действительностью, в мир ощущаемый, мир красок, форм и звуков. Всю свою жизнь Платон страстно восхищался этим достойным удивления физическим миром, в котором мы живем. Его творчество блестяще свидетельствует об этом. Он любит солнце, звезды, он любит небо и облака, гонимые ветром, покачивающиеся деревья, луга и реки, воды и вечно меняющиеся отражения живых существ и предметов в водах. Непрестанно мир природы заполняет его произведения и овладевает ими. Лебеди и стрекозы резвятся в его мифах. Тень высокого платана, свежесть источника, аромат лиловых цветов кустарника составляют гармонию с такой беседой, как беседа Сократа и Федра о красоте души.

Неторопливый диалог, и самый длинный из тех, какие написаны Платоном, — двенадцать книг «Законов» — разворачивается в продолжении беззаботной прогулки, совершенной от Кносса на Крите к скале Зевса на Иде тремя старцами, прогулки, во время которой устраиваются остановки в кипарисовых рощах вдоль дороги, для отдыха и для разговора, в местах отдохновения, откуда взор, стремясь вдаль, теряется в обширных лугах, в колеблющейся траве. Так благоухание деревьев и лугов не перестает сопровождать этот последний путь, это высшее искание Платона.

Больше всего Платон любит, как совершенное творение физической природы, строгую красоту человеческих существ, обещающую расцвет прелесть юношей, упражняющихся в палестрах, если только, уточняет Сократ, их стройная фигура заключает душу, жаждущую просвещения и стремящуюся к добру.

Диалоги Платона полны действующих лиц и сцен из повседневной жизни. Роман, чтобы появиться на свет, может ждать еще века. Платон здесь обходится собственными средствами, возрождая для читателя своей любовью к живым существам и предметам полноту этого пленительного мира, который мы именуем в соответствии с нашими чувствами, с простотой здравого смысла реальным миром.

Более того. Когда философ выскажет свое суждение и при помощи разума станет отрицать эту чувственную реальность, когда вопреки своей горячей первой любви к ней он сведет ее бытие к небытию, он не преминет, однако, расписать нам мир, единственно существующий для его чуждых заблуждения глаз, мир идеальных форм, не воспринимаемых нашими грубыми чувствами, — облечь наготу Идеи красками и всеми внешними чертами чувственного мира, отброшенными им далеко от себя.

Мир платоновских Идеи в конце концов под пером волшебника Платона обретает весь блеск поэтического мира Эсхила или Пиндара.

* * *

Вот аллегория, которую придумал Платон, чтобы ввести нас в этот мир.

Представьте пещеру, достаточно глубокую, в которой люди прикованы так, чтобы видеть только дно пещеры. Позади их — огонь; между этим огнем и местом, которое они занимают, — стена. Позади стены движутся люди, неся перед собой статуи, изображения людей, животных, различных предметов.

Что видят пленники? Не будучи в состоянии повернуть голову, они видят появляющиеся и движущиеся на дне пещеры, как на экране, только тени статуй и предметов. Эти тени и представляют все, что существует в природе, все видимое, что может дать человеческая жизнь. Что они слышат? Только повторяемые эхом на дне пещеры слова, произносимые теми, кто несет статуи позади стены. Что могут они думать? Они не подозревают ни о существовании статуй, ни тем более о существовании предметов, которые они изображают. Однако они принимают тени за настоящую реальность. Что касается остального, то они отрицают его существование.

Теперь предположим, что кого-нибудь из этих пленников освобождают от оков, что его принуждают подняться, повернуть голову, взглянуть в сторону огня; неподвижный с самого рождения, он не может проделать эти движения без страдания. Когда ему покажут изображения и спросят о них, то, ослепленный блеском огня он будет неспособен их ясно различить, а между тем он только что великолепно различал их тени и мог даже обозначить их вероятную последовательность на экране.

Однако мало-помалу зрение освобожденного пленника привыкает к свету огня. Он понимает, что тени, казавшиеся ему реальностью, — ничто и их происхождение может быть объяснено только огнем и фигурами, помещенными между ним и огнем.

А теперь пусть его силой вырвут из его пещеры, пусть выведут по крутой утесистой тропинке на солнечный свет! Очутившись среди бела дня, ослепленный его блеском, он не сможет сначала различить ни одного из реальных предметов. Однако постепенно его глаза приспособятся к этому горнему миру. Он прежде всего различит изображения, отражающиеся

на поверхности вод, потом и самые предметы. Если он обратит свои взоры к сиянию ночных светил — звезд и луны, то сможет создать ночью созвездия, прежде чем сможет выносить среди яркого дня лик солнца. В конце концов, упражняясь, он станет способен созерцать солнце, отразившееся в водах или где-нибудь еще, потом — последний акт познания — он сможет созерцать и само солнце таким, каким оно и является в его собственной сфере.

Теперь он видит настоящие растения, настоящих животных и открывает подлинное солнце, которое их освещает и дает им жизнь. Он видит реальные существа, живые и полные соков; фигуры и тени пещеры были только их жалкой имитацией, тусклым отблеском.

И тогда, вспоминая свое первоначальное жилище и думая о своих товарищах по заключению, наш человек, опьяненный радостью, захочет снова спуститься вниз. У него возникает горячее желание усесться на прежнем месте и рассказать прежним товарищам о своем трудном восхождении к свету, а также о дивных красотах, которые он открыл. Но кто ему поверит? Его сочтут обманщиком. Возможно даже, если узники пещеры смогут захватить его, они предадут его смерти. Не это ли случилось с Сократом, столь любимым учителем Платона?

Такова очень кратко изложенная аллегория, в которую Платон вкладывает знание о мире и действительности, знание, каким он, по его мнению, обладал. Как нужно толковать эту аллегория?

* * *

Все, что узники видят в пещере, как фигуры, так и их тени, составляет мир чувств, который есть мир чистой иллюзии. Тени — это иллюзии чувств, образы сновидений, их, как единственную реальность, воспринимает легкое верие обычных людей. Но фигуры, которые проносятся позади стены, фигуры, изображающие предметы, точно воспроизведенные, и которым мы обычно даем наименование реального, — равным образом только иллюзии, подражание реальности, вовсе не воспринимаемой нашими телесными глазами; познание этой Реальности, существующей вне пещеры, открывается философам.

Ибо в конце концов в аллегории о пещере все-таки существуют реальные вещи и реальные существа, в подражание которым сделаны статуи и которые грубо воспроизводятся тенями. Чтобы созерцать это реальное бытие, узники должны прежде всего выйти из пещеры, то есть из своих телесных оболочек, должны умереть. Вырваться из мира чувств нельзя без усилий и без страданий. Цепи, которые привязывают нас к темному миру, — это желанья и страсти, подчиняющие нас нашему телу, делающие нас пленниками мира видимого. Тропинка, «крутая и скалистая», которая позволяет нам достичь мира истинного, — это философские размышления, это метод диалектики. Отбросив свидетельства чувств, наша душа, наилучшая ее часть — наш разум — после длительных и трудных исследований подводит нас к познанию «видов», совершенных форм, по образу которых созданы тусклые предметы, принимаемые нами за реальность.

Эти «виды» Платон называет Идеями или Сущим. Слово Идея в философии Платона обозначает не идею, постигаемую нашим умом, но нечто совершенное, сущее, объективно пребывающее вне нас, бестелесное, нетленное, вечное и неизменное; душа философа в состоянии созерцать сущее в той мере, в какой она постигла тщету материального мира, мира чувственного, в той мере, в какой она подготовлена этап за этапом к восприятию метода диалектического познания. Душа созерцает идеи, она питается ими, если можно так сказать, она созерцает их, подобно тому как блаженные после смерти созерцают божественный лик в

раю.

Помимо идей, ничто подлинно не существует. Если нам случается совершить справедливый поступок, то это происходит потому, что существует «Справедливость в себе», которую наш дух мог известным образом созерцать. Если мы видим или создаем прекрасный предмет, то это потому, что наш дух уловил — не глазами, не руками, но только разумом — облик чистой Красоты.

Итак, существует прообраз не только справедливых поступков и прекрасных вещей, но и всего сущего в мире; все предметы не что иное, как иллюзии и обман наших чувств, и являются они нам только потому, что мы вновь обретаем в этом чувственном искажении представление о чистой Идее, о Сущности, которую эти предметы копируют. Вы думаете, что видите или чертите прямоугольный треугольник; но никакая рука, никакой карандаш не может начертить ни одного треугольника. Геометрические фигуры — это идеальные формы, линии которых не обладают ничем реальным. Прямоугольный треугольник не является ни большим, ни малым, ни тем, ни этим, он только прямоугольный. Чертежник думает, что он чертил сотни прямоугольных треугольников, существует же лишь один, находящийся за пределами обычных и видимых, которые он чертит, и это чистая и вечная Идея прямоугольного треугольника в себе.

Вы прогуливаетесь в деревне и думаете, что вы встретили табун лошадей. Какое заблуждение! По прихоти ваших обманчивых чувств вы встретили только отображение лошадей, которое внезапно возникло из небытия в силу своего «уподобления» форме лошади, путем слияния с ней. Ибо лошадь — «вид», лошадь — «идея» ни черная, ни белая, ни пегая, ни гнедая, она не принадлежит ни к одной из пород лошади. Она чистая лошадь, и ваши чувства никогда вам на нее не укажут, и только за пределами ощущения ваш ум может ее созерцать. И так далее.

Философия Платона — это философия идеализма, но не в обычном понимании этого термина, а в том смысле, что это философия, признающая объективное существование идей, этих извечных Сущностей, познать или, вернее, вновь узнать которые может только наша душа. Ведь наша душа жила в окружении этих божественных существ, прежде чем упасть, как говорит Платон (а до него пифагорейцы), в могилу души, в наше тело, слепое и тленное.

* * *

Начинает ли становиться яснее тот странный поворот, который философия Платона произведет в глубинах античной цивилизации? Для Платона, с одной стороны, имеется мир чувственный, материальный мир, погруженный в небытие; с другой — мир, который душа познает только умозрительно, мир идеальных «видов», единственная существующая реальность.

В самом деле, душа, наполовину ослепленная, ставшая глухой и бессловесной в непроницаемости тела, обреченная на тьму в иллюзорном чувственном мире, не могла бы познать «идей», если бы она их

не узнала, если бы она их не созерцала прежде своего отображения, физического и земного.

В другом мифическом рассказе, который дополняет рассказ о пещере, Платон показывает нам душу, путешествующую по небесным сферам ранее своего заключения в темницу тела. Душа фигурирует здесь в виде двух крылатых лошадей, находящихся в упряжке. Одна — белая, она исполнена влечения к славе, добродетели, истине: она представляет наши благородные страсти, наши инстинктивные стремления к добру и красоте. Другая — плотная, шероховатая, черная, у нее короткая шея, налитые кровью глаза, волосатые ноздри, она

обнаруживает склонность к буйству и с трудом повинуетя узде; эта лошадь представляет наши низменные страсти, те, которые влекут нас к несправедливости. Что касается возницы этой символической упряжки, то это наилучшая часть нашей души, наш разум, который должен управлять этими двумя крылатыми существами и, следуя за одним из этих божеств, вознести нас в сферы небесные. Итак, шествие душ стремится к небесным высотам, туда, где в мире абсолютном пребывают вечные Идеи, Красота в себе, Справедливость в себе.

Вот краткий отрывок из этого мифа:

«...Когда боги идут на обеденный пир, они отправляются вверх, на крайний поднебесный свод. Туда колесницы богов, будучи равномерно легко управляемы, направляются без затруднения; все прочие колесницы направляются с трудом. Напирает своею тяжестью конь, испорченности причастный, к земле стремится, давит своего возничего, который худо его воспитал. Здесь душе предстоит крайне тяжелое состязание. Дело в том, что одни души, называемые бессмертными, достигнув вершины, отправляются во внешнюю часть неба и останавливаются на хребте его; пока оне там стоят, круговое движение увлекает их за собою. Другие же души взирают на внешние части неба» 1.

1

Платон, Федр, Полное собрание творений Платона, Петроград, «Academia», 1922, т. V, 26, с. 124.

Но эти усилия слишком трудны для большинства человеческих душ. Б

ольшая часть душ в состоянии только на одно мгновение заметить подлинную Истину, Мудрость и Красоту. Они снова падают и в своем падении теряют крылья. С этих пор душа заключена на земле в человеческом теле, однако в этой могиле ей случается припомнить то, что она видела, и снова обрести крылья для нового небесного путешествия. Вот еще отрывок из этого мифического повествования:

«...человек... видя здешнюю красоту, вспоминает красоту истинную, окрыляется и, окрылившись, взлететь наверх стремится, но не может, смотрит вверх, как птица, не обращая внимания на то, что внизу. Из всех вдохновений это вдохновение наилучшее из наилучших; оно бывает у тех, кто им охвачен и кто к нему приобщается. Любящий, этому неистовству причастный, называется поклонником прекрасных. Как уже сказано, всякая человеческая душа, по природе своей, созерцала сущее; иначе оно не вселилось бы в это живое существо. Припоминать на основании того, что здесь (на земле) находится, то, что там (на небе) обретается, не для всякой души легко; нелегко для тех душ, которые видели тогда то, что там, на небе, в течение короткого времени, а также для тех, которые, упав сюда, стали несчастными, так что, обратившись, под влиянием общения с некоторыми людьми, к несправедливому, погрузились в забвение о том священном, что оне тогда увидели. Остается немного таких душ, у которых сохраняется воспоминание о нем в достаточной степени. Это души, увидев здесь, на земле, некое подобие того, что они видели там, на небе, приходят в изумление, теряют уравновешенность, не постигают своего состояния, так как не могут достаточно разобраться в нем. В здешних подобию нет никакого отблеска Справедливости, здравомыслия и прочих ценных для души свойств. Создавая себе их образы при посредстве неизощренных органов, немногие лишь люди и с трудом взирают на их уподобления. Красота на вид была блестящей тогда, когда мы (то есть философы. —

А. Б.), следуя за Зевсом, другие — за каким-либо другим божеством, вместе с сонмом блаженных, созерцали и лицезрели блаженное зрелище и принимали посвящение в такое таинство, которое следует признать блаженнейшим, таинство, которое мы совершали, будучи сами непорочными и к злу, ожидавшему нас в последующее время, не причастными. Мы

посвящаемы были в видения непорочные, простые, непоколебимые и блаженные; и, созерцая их в сиянии чистом, были мы сами чистыми, целостными и не носили на себе знака той оболочки, которую теперь телом называем и в которую заключены, словно в раковину» [45].

Нужно ли упорно настаивать на том, что учение Платона представляет — как я это называю — поворот в жизни античного мира? Этот миф о падении душ, эти повторяющиеся образы, где тело дано как могила или темница души, это строгое различие, установленное между душой и телом, — все это не является ли уже идеологическим фундаментом христианского верования?

* * *

Мы касаемся здесь глубоко новых черт в представлении о мире, какое дает Платон в Греции за четыре века до нашей эры. Античная жизнь до сих пор не обращалась к проблемам смерти и потустороннего мира. Занятая созиданием и освоением земных благ, она была целиком насыщена радостью земной жизни, столь краткой для человека, и эта жизнь была мужественной, справедливой и даже, если это было нужно, героической, насколько это было возможно. Потустороннюю жизнь греки представляли чаще всего только как неполноценное существование и для большинства из них сомнительное. Вспомните об Ахиллесе! Он живет полной человеческой жизнью. Он растрчивает, расточает жизнь без сожаления в волнении страстей. Он никогда не вспоминает о дне смерти. Смерть — это плата, принимаемая только за бессмертие, которое для Ахиллеса означает славу. Однако его тень, которая не более как «колеблющаяся голова», сошла в Аид. Улисс находит ее там, когда отваживается бесстрашно вступить в царство мрака. Он спрашивает Ахиллеса относительно положения царя, которое ему предоставлено в бедном раю Елисейских полей. Ахиллес отвечает с внезапно вспыхнувшей силой:

Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату

У бедняка мужика безнадельного вечно работать,

Нежели быть здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью.

(«Одиссея», Песнь 11, с. 489–491)

Вот это и есть греческая античность, гуманистическая в своей основе! Утверждение безусловной, единственной ценности — ценности настоящей земной жизни в противоположность печальным утешениям жизни потусторонней.

С Платоном все меняется. Душа жила прежде тела, она будет продолжать жить после смерти тела, поскольку она превращается в добродетель, проходит несколько земных существований. Действительно, через смерть нужно пройти не один раз. Не единожды смерть должна освободить мудрого от уз телесной жизни. «Философствовать, — заявляет Сократ уже мертвый, Сократ, живущий в Платоне, — философствовать — это учиться умирать». И пока он говорит со своими учениками, с которыми смерть скоро разлучит его, с которыми смерть разлучает его, чтобы сделать его совершенным, вот мы уж и чувствуем, что ось античного существования повернулась. Жизнь настоящего момента, которую мы проводим в радости и горести, обладая мужеством и слабостью, мудростью и незнанием, эфемерная жизнь настоящего перестала быть — как это утверждало столько поэтов и мудрецов — нашим самым дорогим достоянием, средоточием и достоверностью нашего бытия. Земная жизнь, единственная и имеющая пределы, наше превыше всего стоящее благо, наша

драгоценная, наша незаменимая чувственная жизнь — это не подлинная жизнь, как утверждает Платон. Земная жизнь только прелюдия к истинной жизни, быть может, школа, вопрос, поставленный смерти. Да, заявляет с силой новый Сократ, Сократ загробного мира, оживающий в Платоне, этот Сократ, который есть Платон, Платон, возникший из Сократа, да, земная жизнь есть не что иное, как «обучение смерти». Отныне глубокая надежда человека, ее наиболее убеждающий смысл — это потусторонний мир.

Таким образом, бессмертие нашей души доминирует над всем, оно охватывает нашу смертную жизнь.

Вот почему в темнице, где Сократ выпивает яд, ученики читают на его лице «дивное спокойствие». Он не спеша говорит о смерти: «И в самом деле, по-видимому, какая-то непроходимая тропа удаляет нас, и мы никогда не сможем в достаточной мере достигнуть того, к чему стремимся и что мы называем истиной, пока у нас будет тело и пока к душе будет примешано это зло. И в самом деле, тело создает для нас бесчисленные препятствия из-за необходимости питать его; а если сверх того постигнут нас еще какие-либо болезни, то они мешают нам стремиться к сущему. Тело наполняет нас вожделениями, страхами, всякого рода призраками, пустяками. И правильно говорят, что, действительно, из-за тела нам никогда не удастся ни о чем даже поразмыслить. Только тело и присущие ему страсти порождают войны, восстания, бои; ибо все войны ведутся из-за приобретения денег, а деньги мы вынуждены приобретать ради тела, рабствуя перед уходом за ним. И вот, в результате всего этого у нас не остается досуга для философии. А в конце концов, если даже у нас и окажется досуг и мы обратимся к какому-либо исследованию, опять-таки тело, во время наших разысканий, постоянно вмешиваясь, производит в нас волнение и страх, так что из-за него не удастся различить истину. Таким образом, мы приходим на деле к такому заключению: раз мы хотим когда-либо узнать что-либо в чистом виде, нам надлежит освободиться от тела и смотреть на самые вещи при помощи только души. Тогда-то, должно быть, мы и будем обладать тем, к чему стремимся, чего являемся поклонниками, именно рассудительности, — когда мы скончаемся, как указывает самое это слово; при жизни же этого не бывает. Коль скоро, пока при нас тело, нельзя ничего познать в чистом виде, то (следует признать) одно из двух: либо никак нельзя приобрести знания, либо только после смерти — ведь только тогда душа останется сама по себе, отдельно от тела, не раньше. И при жизни также мы будем приближаться к познанию истины, по-видимому, тем более, чем менее будем общаться с телом, иметь с ним дело только в случаях крайней необходимости и не будем наполняться его природой, не будем очищать себя от тела, пока сам бог не освободит нас от него. Таким-то образом, совлекая с себя безрассудство, свойственное телу, очищаясь от него, мы будем пребывать — как то и естественно — с такими же свободными существами, как мы сами, и через нас самих познаем все чистое, что, пожалуй, и есть истина. Ведь нечистому не дозволено прикасаться к чистому»[46].

«Совлекая с себя безрассудство, свойственное телу, очищаясь от него» и, выше, «пока не будем наполняться природой» тела, — в этом отрывке, конечно, все полно унижения тела, презрения к телу и чувственной жизни — таковы новые интонации в устах греческого писателя!

Еще раз понятие упадка заявляет о своей амбивалентности. Что бы подумал Гомер, не говоря уже о Пиндаре и Аристофане, об этом теле, препятствующем расцвету нашей индивидуальности, этом унижении тела, которое как будто напророчил комедийный поэт, желая, впрочем, использовать это только как предлог для того, чтобы поиздеваться над душой, излишне премудрой... Однако в приведенном отрывке мы, удаляясь от классического эллинизма, в то же самое время продвигаемся по пути к новому эллинизму, пути, который позднее получит другое наименование. «Таким-то образом, совлекая с себя безрассудство, свойственное телу... мы познаем все чистое, что, пожалуй, и есть истина» — здесь, кажется,

уже возвещается: «Блаженны чистые сердцем, ибо они бога узрят».

* * *

Отрывок, который я цитировал выше, взят из «Федона» — диалога, в котором Платон стремится доказать бессмертие души (это тот самый «Федон», относительно которого известно, что в период итальянского Возрождения Козимо Медичи и, несомненно, кардинал Орсини просили читать им этот диалог на смертном одре, дабы подготовиться к последней схватке со смертью). Доказательства, риторика и поэзия — в этом произведении нет недостатка ни в чем чисто греческом; это в то же время творение логиста, почти геометра, мастера ораторского искусства и волшебника слова.

Но убеждает ли нас «Федон»? Оглядываясь, я не вижу вокруг ни одного человека среди ученых эллинистов, кто заявил бы, что аргументация Платона его вполне убедила. Но в чем, однако, дело? В том ли, что следует отступить перед строгою логичностью? Или в том, чтобы всем сердцем присоединиться к словам умирающего Сократа? Этот диалог нас трогает больше, чем убеждает. Но что поистине нас убеждает более, чем представленные аргументы, так это безупречная честность участников собеседования. У собеседников Сократа имеются сомнения, но они не хотят высказывать их в этот час, когда бессмертие души остается единственным благом, которое их учитель еще удерживает в своих руках. Но они все-таки высказывают эти сомнения из уважения к истине. Эти сомнения, их подлинность и мужество, с которыми они высказаны, более убедительны, чем аргументы, при помощи которых Сократ их опровергает. Но что самое убедительное — если уж непременно нужно убедиться в этом бессмертии, которое, по-видимому, в ходе разговора все более и более ускользает от нас, — так это то, что сам Сократ от него отказывается или почти отказывается именно в тот момент, когда все его противники вынуждены замолчать. Действительно, Сократ не хочет более удерживать в памяти едва уловимую мечту о вечном существовании души и, скромный в преддверии тайны, куда его взоры слишком долго были устремлены, отказывается представить как признанную разумом достоверность это пленительное описание блаженства душ, которое он только что сделал; он удовлетворяется теперь лишь тем, что предлагает его как акт веры, как великую надежду. «...У того, — говорит он, — кто придет туда, куда я отправляюсь, должна быть твердая надежда приобрести там скорее, чем где-либо, в достаточной мере то, ради чего в прошедшей жизни мы так усиленно хлопотали. Таким образом, с приказанным мне теперь отшествием сопряжена благая надежда и для всякого иного, кто находит, что сделал свою мысль как бы чистой» [47].

Эллинизм Платона докатился до такого своеобразного пари. Но взгляните еще раз на поставленные условия. Сократ продолжает: «Очищение же не состоит ли в том, чтобы, как об этом давно говорится в нашем рассуждении, как можно более душу отделить от тела, приучить ее собираться и сосредоточиваться самой по себе, независимо от тела и поселить ее, по мере возможности, и в настоящей и в будущей жизни одну, самое по себе, освобожденную от тела, будто от оков?... Так что не назвать ли смерть освобождением и отделением души от тела? Дать же ей свободу... всегда стремятся преимущественно те, которые правильно занимаются философией; да и самое занятие философа не состоит ли в освобождении и отделении души от тела?» [48].

«А в применении к добродетели... правилен ли будет такой обмен, когда одни наслаждения, горести, страхи промениваются на другие наслаждения, горести, страхи?... Нет, правильной монетой здесь будет только та, на которую все это нужно променивать, именно — рассудительность. После этого обмена действительно получится и мужество, и здравомыслие, и справедливость... Истина заключается, в сущности, в очищении себя от

всего... И здравомыслие, и справедливость, и мужество, и сама рассудительность суть средства очищения» [49].

Вот какие обязательства берет на себя мудрый, который стремится к бессмертию: он должен избрать не только путь добродетели, он избирает путь аскетизма и — другие отрывки уточняют это — путь «умерщвления» тела, тела, в котором его бессмертная душа, совершая круговорот переселений, на мгновение «бросила якорь».

* * *

Прочитаем еще в том же «Федоне» то, что говорит Сократ своим ученикам о совместной жизни души и тела и о том, какой должна быть эта жизнь, дабы душа обрела бессмертие:

«...Душа отделяется от тела чистою, не увлекая за собой ничего, присущего телу, потому что во время жизни она, поскольку это от нее зависело, не имела с телом никакого общения, но избегала его, оставаясь сосредоточенной сама в себе, так как постоянно заботилась об этом. А это и значит не что иное, как то, что душа правильно «философствовала» и действительно заботилась о том, чтобы мирно умереть. Разве это не есть забота о смерти?..

Будучи таковой, не отходит ли душа в подобное ей невидимое место, в место божественное, бессмертное, разумное? И когда она придет туда, не ожидает ли ее блаженство? Не будет ли она свободна от блуждания, безрассудства, страхов, диких страстей и прочих человеческих зол? И, как говорится о принявших посвящение, не будет ли она проводить все остальное время вместе с богами?... Напротив, думаю я, если душа отделяется от тела оскверненной и нечистой вследствие того, что она пребывала в постоянном общении с телом, служила ему, любила его, была околдована телесными вожделениями и наслаждениями, признавала истинным только то, что имеет вид тела, к чему можно прикоснуться руками, что можно увидеть, выпить, съесть, использовать для любовных утех; то же, что покрыто мраком для глаз, что невидимо, но что умопостигаемо и приемлемо для философии, обыкновенно ненавидела, боялась и избегала, — такая душа, как ты думаешь, уйдет сама по себе чистою?..

Я думаю, такая душа вся будет проникнута всем тем, что имеет вид тела, так как вследствие постоянного общения и пребывания с телом, большой заботы о нем она теснейшим образом сроднилась с ним...

Надо думать, друг мой, от такого общения с телом душа бывает обременена, тяжела, землиста и зрима. Будучи таковою, она падает под давлением тяжести; ее влечет снова в то место, которое зримо, из страха перед невидимым и Невидимым; она блуждает, как говорится в предании, на кладбищах у могил, где будто бы бывают видимы какие-то тенеобразные привидения душ, в таких именно образах являются эти души, так как они не вполне освободились от тела, но, будучи причастны к зримому, могут быть и зримы... Это души не хороших, но плохих людей; они вынуждены блуждать вокруг упомянутых мест, неся наказание за прежний свой образ жизни, так как они были дурные. И блуждают души до тех пор, пока... они не облекутся снова в тело...

В род же богов никому не дозволено попасть, если он не занимался философией и не уходит вполне чистым; а это доступно только тому, кто любит знание... Любители знания познают, что философия получает их душу в таком состоянии, точно она закована в теле, приклеена к нему, принуждена к тому, чтобы смотреть на сущее как бы через тюремную решетку, а не через самое себя, обречена на полное невежество; она видит, что все эти ужасы зависят от обуревающих людей страстей, причем прежде всего сам узник виноват в том, что он

находится в оковах. Повторяю, люди, любящие знание, знают, что философия, приняв душу их, находящуюся в таком состоянии, кротко ободряет их, пробует освободить, указывая, что исследование при помощи глаз полно обмана, что таково же исследование при помощи ушей и прочих органов чувств; философия убеждает душу не пользоваться, поскольку это не вызывается необходимостью, ощущениями, побуждает ее сосредоточиваться и заключаться в самое себя, никому иному не доверять, кроме как самой себе и тому, что она будет сама по себе мыслить о каждой из существующих вещей самой по себе; то же, что душа будет исследовать через посредство иного, как иное и сущее в ином — вовсе не считать истинным. Ведь все это относится к области чувственного и зримого; то же, что душа сама видит, есть умопостигаемое и невидимое. Душа истинного философа считает, что не следует противиться своему освобождению, и потому воздерживается по мере возможности от наслаждений, страстей, горестей, страха, полагая, что тот, кто испытывает чрезмерную радость, либо страх, либо печаль, либо вожделение, подвергается вследствие этого не только бедствию, которое всякий считает таковым, например болезни, трате денег из-за страстей, но также бедствию, которое он не считает таковым, но которое является наибольшим и наитягчайшим из всех бедствий. «Какое же это бедствие, Сократ?» [спрашивает его ученик] — Душа всякого человека, испытывающего сильную радость или сильную печаль, вынуждена полагать, что то, что возбуждает в ней преимущественно эти ощущения, есть самое действительное и самое истинное, а между тем это не так: все это относится преимущественно к области зримого...

Всякое наслаждение, всякая горесть, как бы гвоздем пригвозждает и прикрепляет душу к телу, делает душу имеющей вид тела, так как она воображает, будто все то, что говорит тело, истина. Ведь будучи одних мыслей с телом, душа и вынуждена радоваться тому, чему радуется тело, и оттого, по моему мнению, она вынуждена идти с ним по одному пути, питаться одной пищей. Будучи таковой, душа никогда не может явиться в Преисподнюю чистой, но [при отделении от тела] выходит всегда наполненной телом. Поэтому-то она в скором времени попадает в другое тело и, как бы оплодотворяемая им, произрастает в нем, вследствие чего она и не имеет доли в сожительстве с божественным, чистым и одновидным» [50].

Возможно, что этот мистический выбор, что это аскетическое призвание, блестяще раскрывшееся на этих страницах, — чисто платоновские построения, но также весьма вероятно, что платоновский мистицизм, который с такой силой утверждает себя в «Федоне» и который благодаря «Федону» приобретает столь необычайный размах в христианстве, коренится в пифагорействе, в том пламенном пифагорействе, с которым Платон соприкоснулся в Италии очень задолго до создания «Федона». Именно в итальянской пифагорейской школе Платон впервые услышал знаменитое слово *soma* — *sema*, отождествляющее наше тело с могилой. «Наше тело — наша могила», — говорит Платон в «Горгии» — диалоге, предшествующем «Федону», диалоге, одновременно и последнем из тех, какие можно назвать сократическими, и первом, в котором можно усмотреть намечающийся платоновский мистицизм. Повторяя и истолковывая слова Еврипида:

Кто знает, жизнь не есть ли смерть,

А смерть не есть ли жизнь? —

Сократ в «Горгии» спрашивает себя: разве в действительности мы уже не мертвы? Мертвы и заключены в наше тело — могилу. Наша теперешняя жизнь, наша жизнь людей, обреченных смерти, не есть настоящая жизнь. Она уже не что иное, как смерть, некое ослепление, которое обрекает нас на бессмысленные поступки всякого рода, на разнузданность страстей. Мы живем в некоей смерти — хаосе, тогда как все в нашей душе жаждет порядка, который есть ясность и красота. Душа, обладающая порядком, обладает жизнью. Неся в себе благо,

она добра и счастлива.

Все то, что есть в «Горгии», содержит в себе и пифагорейские знания. Пифагореизм, слившись с сократическим учением, дал начало платоновскому мистицизму.

Всю человеческую жизнь надлежало теперь перестроить в соответствии с этими новыми утверждениями. Прежде всего, жизнь настоящая: Платон никогда от нее не отказывался. Эта смертная жизнь должна быть добродетельной, соблюдением все более и более строгой, все более и более суровой добродетели. Платон никогда не отказывался от человека во плоти и крови. Платон никогда не отказывался от подлинного человека, от установления в этом мире для существа, наделенного плотью, царства добродетели. Ах, если бы Перикл, Кимон, Фемистокл, Мильтиад обладали этим знанием добродетели, знанием, единственно необходимым! Если бы они сообщили это знание афинянам! Тогда Афины, осуществляя требования справедливости, были бы счастливы. Но Афины, плохо воспитанные этими псевдовеликими людьми, избрали иной путь, они совершили тягчайшую несправедливость, они заставили умереть человека — единственно подлинного политика, который когда-либо мог у них появиться, философа Сократа.

Других, ничтожных и отвратительных, они подвергли остракизму, бросили в тюрьму или изгнали; Перикла они осудили за растрату после того, как сами заискивали перед ним.

Поэтому, надеясь, что афиняне доверятся политическим деятелям, достойным этого имени, то есть философам, надеясь, что они свободно или по принуждению последуют за этими философами в их учении о добродетели, ожидая вообще, что афиняне всецело обратятся к добродетели, Платон решает предложить своим согражданам другой путь, более прямой: он перемещает царство справедливости, которого он жаждет для Афин и для человеческого сообщества; смелым броском он переносит это царство в потусторонний мир. Это двойственное, но всегда единое стремление отныне пронизывает большую часть его трудов: основать для земных обитателей царство справедливости и этим самым таинственно утвердить бессмертие человеческой души в ином мире. Это стремление — то же самое, что и у христианской религии. Платон возвещает о нем с великой страстью и верит, что это высший призыв разума. В этом смысл и наибольшая острота его произведения.

Платон предлагает людям религию спасения. «Кому доверить нашу душу и душу государства? — спрашивает он со все возрастающей настойчивостью. — Что является единственно необходимой вещью? Какая наука могла бы нам это обеспечить? Кто нас спасет?»

Сократ был уже в преддверии этих проблем. Платон вновь ставит, но также и точно определяет их в свете италийского пифагорейства. «Если может казаться, — говорит он, — что несправедливость торжествует в этом мире, то будьте уверены, что смерть, которая обнажит души, обнаружит и жалкую сущность дурных. Счастливы те, кого она сделает бессмертными в их несправедливости».

В продолжение всей своей жизни или по меньшей мере в годы своей зрелости — период великих диалогов, упомянутых выше, — Платон казался захваченным проблемой смерти и потустороннего мира. Он беспрестанно возвращается к этой проблеме и трижды в блестящих мифах описывает участь душ после смерти. Вот отрывок мифа о суде над душами в «Горгии»:

«...Когда люди приходят к судье, например азийские к Радаманту, тогда Радамант ставит их подле себя и смотрит душу каждого. Не зная, чья известная душа, а между тем нередко принимая душу великого царя или иного государя либо властелина, он не замечает в ней ничего здорового, но видит, что она избита, что от вероломства и несправедливости она покрыта язвинами, которые в каждом из пришедших запечатлела на ней его деятельность,

что от лжи и тщеславия все в ней криво и нет ничего прямого, потому что она воспитана без истины, что от своеволия, роскоши, сладострастия и невоздержания она преисполнена несоразмерностей и срамоты в действиях. Нашедши же ее такою, Радамант с бесчестием отсылает ее прямо под стражу, куда пришедши она должна переносить заслуженные страдания... Если же, напротив, судья видит иногда мужа, прожившего свято и согласно с истиною, — говорю о душе человека частного ли или какого другого, а особенно философа... который делал в жизни свое и не входил в дела, его не касающиеся, то радуется и отсылает его на острова блаженных. Точно так поступает и Эак. Оба они судят с жезлом в руках; а Минос сидит один, держа золотой скипетр, и наблюдает, как говорит гомеров Одиссей:

...Я видел его,

Держащего скипетр золотой и суд рекущего теням.

Так вот какому сказанию верю я... и смотрю, как бы представить судье самую здравую душу. Поэтому-то, распрощавшись с честями толпы, постараюсь наблюдать действительную истину, чтобы иметь возможность и жить, и, когда придет смерть, умереть человеком наилучшим» [51]

Платон в этом мифе, как и в других, утверждает свою веру в божественную справедливость. Она наказывает виновного, но ради его же блага; она вознаграждает блаженством душу справедливого.

Встречаются случаи крайне тяжелые, когда виновные, совершившие непростительное преступление, главным образом тираны, приговариваются к вечному наказанию за свою несправедливость. Платон изображает не только рай и чистилище, но и ад с дантовыми муками, которыми ведают демоны огня. Вот наказание, постигшее тирана Аридея.

«При мне, — говорит душа, возвратившаяся из загробного мира для перевоплощения, — ...один спрашивал у другого: где теперь великий Аридей? А этот Аридей был тиран одного памфилийского города, живший за тысячу лет до того времени, убивший, как рассказывают, своего отца-старика и старшего брата и совершивший много других нечестивых дел. Тот, которого спросили об Аридее, отвечал, говорят, так: он не пришел, да полагают, что и не может прийти сюда. Ведь вот какое страшное видели мы зрелище: когда, вытерпевши уже прочие свои страдания, мы находились близ устья расселины и готовы были выйти, вдруг видим его и других весьма многих, почти таких же тиранов; были с ними и некоторые частные люди — совершители великих грехов. Когда они думали уже взойти, — устье не принимало их и, лишь только который-нибудь из этих неисцелимых или не довольно еще наказанных злодеев хотел выступить, издавало рев. Тут-то, почтеннейшие, говорил он, являлись существа дикие, на вид огненные, и, повинувшись реву устья, брали их поодиночке и уводили, а Аридея и других, связав по ногам, рукам и голове, бросили наземь и, содравши с них кожу, волокли их у окраины дороги по колючему кустарнику, причем проходим давали знать, за что терпят они такие мучения, прибавляя, что волокут их с намерением бросить в тартар, где, говорят, выше других многих и различных внушенных им страхов будет страх, как бы каждому, когда он станет восходить, не пробудить того рева, чтобы всякий при молчании устья восходил с удовольствием» [52].

Позднее, в Седьмом письме (Платон написал его, когда ему было уже около семидесяти лет; «Горгия» он создал тридцати лет с небольшим), афинский философ снова обращается к бессмертию души, дабы с новой силой подтвердить истинность этой проблемы, ссылаясь на этот раз на верования орфиков, которых он знал и с которыми соприкасался в молодости во время своих путешествий по Италии. Он пишет:

«Нужно верить этому древнему и святому учению (учению орфиков), тому, что душа бессмертна, что после ее отделения от тела она встречает строгих судей и получает суровое возмездие и что, следовательно, лучше терпеть самые большие несправедливости, чем их совершать. Человек, алчущий богатства и бедный духом, не внимает таким речам, а если и слушает их, то лишь для того, чтобы посмеяться над ними. Подобно дикому животному, он бесстыдно завладевает всем, что ему кажется пригодным для удовлетворения своих ненасытных желаний в еде и питье или в том, что касается того постыдного и грубого наслаждения, которое по ошибке именуют любовью. Слепой, он не видит, что его низкие поступки столь полны нечестия — нечестия, которое несправедливая душа неизбежно влечит за собой повсюду, где бы она ни пребывала на этой земле, во время своих путешествий под землей, во всех своих печальных странствиях».

Итак, еще раз Платон представляет нам нашу земную жизнь как место изгнания, как переходное состояние и смерть, как дверь, в сферы искупления и возмездия... На этот раз он забывает о вознаграждении.

Таким образом, Платон вместе с орфиками, как и с пифагорейцами, с полной уверенностью провозглашает бессмертие души. И именно бессмертие души на протяжении всего грандиозного труда Платона — одна из наиболее вдохновенных тем его рассуждений о мистицизме и один из самых новых принципов его веры, по крайней мере по отношению к предшествующей эллинской традиции в целом. Это также и наиболее плодотворная идея, если сопоставить ее с верованиями, которые в позднейшие времена надолго возобладают в обществах Запада, ведущих свое происхождение от эллинизма, и позднейшей греко-римской цивилизации.

Среди потрясений последних веков, предшествующих христианству, и следовавших за ними многих других потрясений вера в бессмертие души оказалась наиболее устойчивым, наиболее действенным утешением, за которое и будет цепляться человеческое отчаяние. Платон своим авторитетом, силой своего гения смело отстаивает это.

Однако это длительное и страстное упорство, с каким Платон доказывал бессмертие души, в наше время кажется ненужным и малозначащим предубеждением. Если не бояться погрешить против вкуса, можно было бы сказать, что эта проблема и решение, которое дает ей Платон, весьма напоминают обещание парикмахера: «Завтра будут брить бесплатно». Научимся говорить «мы» там, где слишком долго мы говорили «я», — и вопрос, который в течение веков мучил человечество, исчезнет, изгладится из нашего сознания.

Однако могут спросить: в чем же причины этого странного изменения направления, которое с очевидностью намечается мыслью Платона? До сих пор эти причины могли выступать только случайно, на заднем плане этой работы, в движении, уносящем греческий народ к овладению благами цивилизации, созданной для людей и для жизни настоящей, чтобы овладеть силами природы, еще не опознанными и все еще могучими, для устранения социального гнета, не менее грозного, чем силы природы, для освобождения, безопасности и блага людей, пользующихся правами граждан.

В то же время эта цивилизация, которая, казалось, пробивалась сквозь почву с непередаваемой силой молодого ствола, несмотря на этот напор, несмотря на блеск этого прорастания, обнаруживала с самого начала промахи, недочеты, «осечки» — очевидные признаки ее неспособности завоевать для людей землю и небо.

Она обнажила также и раны. Империалистическая война конца V века до н. э., нищета, которая явилась в Аттике следствием поражения, превратили Афины уже во времена молодости Платона, то есть в начале IV века до н. э., в город уныния. Крепостные стены и государственные постройки лежат в развалинах. Казна пуста. Судьи оплачиваются только из доходов, получаемых от конфискации и взысканий, к которым они сами приговаривают.

Вплоть до Саронического залива, на подступах к Пирею, море принадлежит пиратам и вражеским судам, которые захватывают транспорты с продовольствием. Снабжение Афин другими путями становится очень затруднительным и подвергается драконовскому контролю. В Афинах недостаток продовольствия: там начинаются внезапные голодовки. Если Демосфен описывает жителей Пирея, «толпящихся на Большом рынке для получения пайка в полсетье ячменной муки», то можно представить себе, как велико было возбуждение немногочисленного населения порта. Колебания цен на вино и на хлеб в Афинах во второй половине века достаточно ясно указывают на экономический кризис во всей его силе.

Аппетиты, законные или продиктованные разнузданностью, заявляют о себе во всех общественных слоях. Вот как сам Платон по возвращении из своих путешествий описывает человеческий мир, который Сократ еще недавно предназначал справедливости: теперь это огороженное поле, где животные, охваченные жадностью, оспаривают друг у друга пастбище. «Постоянно, уткнувшись в землю, как животные, или склонившись над столом, они обжираются пищей или же, споря по поводу того, кому больше достанется этих наслаждений, они набрасываются друг на друга, лягаются, сталкиваются лбами и убивают друг друга рогами и копытами, дабы удовлетворить свое ненасытное вожделение».

Действительно, жестокий экономический кризис разразился в Афинах еще при жизни Платона. Война, которая считалась по крайней мере ликвидированной с поражением Афин и крушением ее империалистических устремлений (иллюзия слишком обычная, чтобы нужно было ее подчеркивать), теперь эта война, казалось, в IV веке сопутствует афинскому демократическому режиму, если только она не обуславливалась империализмом — поочередно спартанским, фиванским, македонским. В руинах соседнего города-государства каждый город надеялся увидеть возможность и выиграть время для того, чтобы попытаться счастья и возвыситься. Итак, в IV веке до н. э. война — это мрачный и постоянный атрибут всего греческого мира.

К тому же Афины, разоренные, упорствующие в своих неосуществленных горделивых притязаниях, все с большими и большими затруднениями вывозили продукты своего земледелия (оливковое масло, вино) и своего ремесла (гончарные изделия). Еще недавно они располагали с избытком рынками на Эгейских островах, в странах северного побережья — во Фракии и Византии, в районе Босфора и по ту сторону, в значительной части Малой Азии. Теперь эти страны сбросили одновременно и политическое иго и экономическое господство Афин. Афинский торговец все чаще и чаще наталкивался там на местные преуспевающие ремесла и земледелие, которые устраняли спрос на товары Аттики. В 380 году до н. э. Исократ в своем «Панегирике» мог еще писать относительно Пирея, что это рынок в сердце Греции, изобилующий товарами всякого рода. Но в 356 году до н. э. Ксенофонт в своей работе «О доходах», отдавши дань «официальному» оптимизму, призывал к миру, который снова привлечет купцов в Афины и вернет Пирею былое процветание. Между «Панегириком» и «Доходами» прошло четверть века, которые стали свидетелем крушения Второго Афинского союза. Автор «Доходов» с грустью воскрешает в памяти то время, когда Афины свободно удерживали гегемонию, отданную им другими греческими государствами в награду за их услуги. Он смутно чувствует, что экономический и финансовый кризис лежит в основе нарушения общего равновесия и упадка афинского могущества.

Археология проверяет здесь данные текстов. Сравнительно недавние раскопки, произведенные у древних клиентов Афин — в Болгарии, Румынии, в Крыму, Иране, Малой Азии, обнаруживают наличие все большего и большего числа предметов — погребальные урны, оружие, украшения — местного происхождения, относящихся к IV веку до н. э. Афины «утратили свое экономическое преобладание. Непрерывная война и экономические трудности сломили их величие».

Но вот после осмотра язв, которые кажутся естественной исторической расплатой за слишком внезапный и очень краткий период расцвета, вот и ошибки, свойственные всей греческой цивилизации в целом.

Нужно ли возвращаться к невероятной слепоте древних, допустивших в недрах своих обществ (даже псевдodemократических) развитие рабства, которое со временем и разрушит их цивилизацию, разрушит самое их существование? Но в этой слепоте нет ничего невероятного: она естественна для людей того времени и вызвана их лучшими намерениями, настоящей потребностью развиваться во всех отношениях — строить новые храмы, новые театры на новых землях, плавать по морям, чтобы исследовать неизвестные страны, завоевывать новые рынки, обмениваться новыми материальными ценностями, утверждать повсюду свое влияние. И это

при отсутствии каких бы то ни было орудий, орудий, которые позднее предоставило в распоряжение людей развитие науки и техники.

Это отсутствие орудий и машин совсем не казалось им затруднительным. Они имели в изобилии — и, как они полагали, в беспредельном изобилии — и орудия и машины, и это были рабы.

И тут наше внимание привлекает одна цифра. По данным историка Ктисикла, при переписи населения Аттики, проведенной в конце IV века до н. э., в Афинах числилось в услужении у 21 тысячи свободных граждан и 10 тысяч метэков, способных носить оружие, 400 тысяч рабов — цифра, конечно, включающая женщин и детей. Большинство историков оспаривают эту огромную цифру. Но, по правде сказать, кажется, что они оспаривают ее только потому, что не хотят признать, что греческая цивилизация была в основе своей рабовладельческой. Не нужно бояться правды. Выдающийся эллинист Джордж Томпсон принимает эту цифру, он почти единственный, кто принимает эту цифру вместе с Гернетом. Несомненно, эти два крупных ученых знают, что без такого огромного количества рабов Афины никогда бы не возвели Парфенон и не достигли бы величия в остальном. Они знают также, что эта же цифра привела Афины и Грецию к неизбежной гибели. Но время этой гибели подошло не вдруг. Оно не могло прийти, пока для афинян иметь рабов было так же «естественно», как пить, есть и спать. В первых диалогах Платона рабство еще не система. Много позднее, когда Платон занят построением идеального общества, он начинает утрачивать свою добросовестность в отношении к рабству, но, во всяком случае, он дает себе отчет в том, что рабство нуждается в оправдании. С грехом пополам он все же его оправдывает не без затруднений и неловкостей. Для Платона рабство в целом —

реальность. Его ум, склонный к фантазиям, сдает тут свои позиции перед глубокой реальностью рабства. Он знает, что рабы

существуют, и не хочет знать ничего другого по этому вопросу. Он не замечает того, что Аристотель, более логично и здраво мыслящий, видит очень хорошо, а именно, что рабство в Афинах — необходимость, вызванная экономическим развитием государства. Оно было связано с торговой экспансией Афин, определяло стабильность их финансов. Скажем более резко: оно — требование афинской гегемонии, афинского империализма. Но Платон — трудно предположить, что он не знал этой истины, — уклоняется от признания ее. Рабы для него, как и для каждого среднего афинянина, существа низшие, невежественные и принимаются им как таковые. Рабство — попросту явление естественное, и о нем не спорят.

Аристотель объясняет в «Политике», что существует два вида орудий: неодушевленные и одушевленные. Так, лоцман имеет в своем распоряжении неодушевленный руль и одушевленного наблюдателя. Избыток «одушевленных механизмов» — рабов — делает

ненужным создание «орудий неодушевленных». Добавим, что такой вид бездеятельности ума не располагает искать замены того, что у нас есть, замены старых методов труда, проверенных на опыте многих поколений, сомнительными и химерическими новшествами. Самая механизация при наличии рабства кажется бредом! Однако известно, к чему приводит этот аргумент и какой он образует грозный, порочный круг, из которого люди древности не могли выйти.

Если избыток рабских рабочих рук делает бесполезным изобретение машин, то отсутствие машин приводит к абсолютной невозможности обходиться без рабства.

И это тем более верно, так как конская упряжь была такова (как это установлено не так давно), что двигательная сила животных давала весьма слабый полезный эффект: хомут лошади, вместо того чтобы помещаться на плечах животного, как это делается теперь, помещался на шее, как ошейник у собаки, угрожая задушить животное при малейшем его усилии (аргумент в защиту рабства!).

* * *

Но существование рабства — возможно, это самое важное — не только создавало условия, при которых изобретение машин казалось малоэффективным с экономической точки зрения: оно влекло за собой особую иерархию силы, обосновывающую презрение к ручному труду. Платон противопоставляет в «Горгии» искусства механические, то есть рабские, свободным искусствам, которыми занимаются люди свободные в силу их праздности. Подчеркнув важную роль механики, которая иногда спасает государства от врагов, он заявляет: «Однако ж ты тем не менее презираешь и его самого, и его искусство и имя механика [изобретателя машин]. —

А. Б.]произносишь как бы с пренебрежением, так что за его сына не захотел бы выдать своей дочери, а за своего не решился бы взять его дочь» [53]. Это общее презрение отмечено уже Геродотом. «Оно свойственно грекам, — говорит он, — особенно лакедемонянам как варварам, меньше это распространено в Коринфе», городе торговцев и ремесленников, и, конечно, в Афинах, где, однако, упрекают Сократа за его «механические» сравнения, когда он, не колеблясь, берет в качестве примера сапожников и кожевников.

Плутарх нам рассказывает, как сердился Платон на своего друга Архита и на Евдокса, которые взялись за решение некоторых геометрических проблем с помощью механических приспособлений. Но с тех пор, пишут Плутарх — Амио [54], как Платон, разгневавшись на них за их попытку унижить и разрушить достоинство того, что было превосходно в геометрии, за то, что они вынудили геометрию спуститься от вещей умственных и бестелесных к вещам чувственным и материальным, заставили ее пользоваться телесной материей, где нужно, что очень плохо и очень низко, пользоваться творением рук, с этого времени, говорю я, механика была отделена от геометрии и, будучи долгое время презираема философами, сделалась одним из военных искусств.

Платон предписывает в «Законах», чтобы ни один гражданин никогда не занимался механической профессией. А Аристотель заявит, что ни один ремесленник в идеальном государстве никогда не будет гражданином. Со времени Платона слово *banausos*, означающее «ремесленник», принижается в своем значении и приобретает смысл «вульгарный» или «презренный», то есть все ремесленное, всякий ручной труд уродует душу и тело одновременно.

Платон противопоставляет этому философию, высшее искусство, объектом которого является недвижимое созерцание, дарующее бессмертие; он противопоставляет ее труду рабочих, ремесленников, строителей, торговцев, труду, который имеет в виду преходящие цели. Его отдаленный и гениальный ученик Плотин скажет еще более ясно: «Созерцание — это высшая цель всякого действия». И Плотин в качестве образца для нашей деятельности ссылается на созерцательную жизнь земли, деревьев и растений, которые «творят жизнь, не зная даже, что такое потребность в орудиях, например в рычаге, для того чтобы ее создавать», они творят одним лишь созерцанием.

Вот до чего дошло, переломившись через Платона, движение мысли, рожденное в Ионии такими людьми, как Фалес, который был изобретателем и в то же время ученым и мудрецом. Платон решительно противодействовал этому движению, имеющему целью создание научной техники, которое рано или поздно привело бы к изобретению машин и развитию механизации.

Но вот Плотин — в III веке н. э. — идет по пути развития идей Платона. Этот странный человек, о котором один из его учеников говорит нам, что он «как будто стыдится того, что обитает в своем теле», посвятил свою жизнь не тому, чтобы писать, — жалкое занятие! — но попыткам выйти за пределы и разума, и воображения, и осязаемого, и сверхчувствительного, чтобы освободиться от всего, что еще может быть определяемо, и достичь наконец только бога, бога в его неосязаемой чистоте, бога, с которым душа соединяется в экстазе. «Уподобиться богу» требовал уже Платон. Мечта Плотина — такое упоение, такая исступленность — явно ведет свое начало от Платона.

Еще этап на пути к христианству.

Что касается осуждения рабства в том основании, что раб обречен на ручные работы и прикован к презренным орудиям, управляемым его рукой и формирующим материю, то это осуждение уже включает в себе презрение к чувственной реальности, характерное для философии Платона. Именно с этих пор переворачивать реальность, как выворачивают куртку, перевертывать изнанку на лицо, а лицевую сторону наизнанку, стало самой естественной вещью на свете. Стало естественным заявлять, что деятельность, которой от нас требует повседневная реальность, цель наших усилий, нашего тяжелого и плодотворного труда, непрестанно изменяющего действительность, что эта деятельность — чистая бессмыслица и что только созерцательная жизнь может наполнить нашу душу радостью, может утешить нас в нашем глубоком несчастье, в нашем отчаянии, присущем нашему смертному состоянию. Платон, посвящая душу — эту единственную часть нас самих, заслуживающую внимания, — только созерцанию бога, подготавливает ее к тому абсолютному блаженству, к которому природа души предназначила ее после смерти тела.

Что же это за абсолютное блаженство? Блаженство души, наконец освободившейся от тела и допущенной к созерцанию высшей Красоты. Платон великолепно воплощает свою грезу. Он трудится над созданием этого миража с неистощимым терпением мастерицы искусственных цветов, он покорно прислушивается к голосу Диотимы, наставляющей Сократа в «Пире».

«Если человек достиг этого в жизни, — говорила пророчица Сократу, — ...более, чем когда-либо, он может сказать, что он жил достойным образом, так как он зрит самое прекрасное. Если ты когда-либо увидишь это, то решишь, что существуешь не так, как существует золото, одежда, красивые мальчики и юноши, при виде которых ты бываешь поражен и готов — ты и многие другие — смотреть на предмет своей любви, постоянно быть в общении с ним и, если бы только возможно было, не есть, не пить, а только взирать на него и быть вместе с ним. Что мы подумали бы, если бы кому случилось увидеть само прекрасное ясным, как солнце, чистым, не смешанным, не наполненным человеческой плотью со всеми ее красками и многою другою смертною суетою, но если бы ему возможно было увидеть само божественное прекрасное единообразным? Как ты думаешь, была ли бы плохую жизнь

человека, смотрящего туда, видящего постоянно это прекрасное и пребывающего с ним? Сообрази, что только там, видя прекрасное тем органом, каким его видеть можно, он будет в состоянии рождать не призраки добродетели, но — так как он соприкасается не с призраком — истинную добродетель — так как он соприкасается с истиною. А коль скоро он родил и вскормил истинную добродетель, он может стать любезным божеству и более, чем кто-либо другой, бессмертным» [55].

В таком отрывке можно сразу почувствовать и глубокую любовь и огромное отвращение, внушаемые Платону чувственной реальностью. И именно для того, чтобы слиться с ней, но не поддаваясь ей целиком, Платон избирает для своей метафизики парадоксальный окольный путь. Созерцание чистой красоты, приобщение к богу — это только мираж, достаточно обширный, достаточно глубокий, достаточно убедительный для того, чтобы утешить его в том, что он человек.

* * *

Позднее Платон раскрывает блаженному Августину врата «Государства божьего». Святой Августин в разгар своих сомнений, моральных и интеллектуальных, удерживавших его только еще на пороге католической веры, Августин, пленник манихейской ереси или, может быть, проще — пленник собственной необузданной чувственности, сделал открытие (как он говорит), познакомившись с книгами платоников, переведенными на латинский язык. Это были работы Платона и одна работа Плотина, изложенная его учеником Порфирием. Августин нам рассказывает в своей «Исповеди», что, преисполнившись духом произведений греческой философии, он с обновленным сердцем приступил к чтению Священного писания, «распознав в нем то, что он уже читал в философских книгах», кроме, конечно, воплощения.

Всем известна знаменитая сцена в «Исповеди»: Августину во время его молитвы в саду показалось, что он услышал с небес голос дитяти, который пел: «Возьми и читай, возьми и читай». Августин открыл наугад книгу «Посланий» апостола Павла, которая с давних пор всегда была с ним, и прочел: «...будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в господу нашего Иисуса Христа и попечения о плоти не превращайте в похоти» [56].

С этого дня Августин отвергает манихейство, отказывается от своей невоздержанной жизни и удаляется в горы с матерью и несколькими друзьями. Он ведет жизнь, которую греки называли «bios philosophicos» [57] и которую уже вели христианские анахореты.

Обращенный в христианство и принявший крещение, Августин скоро назначается священником, позднее христианское население провозглашает его епископом Гиппона, второго города Африки после Карфагена.

По многочисленным трудам, оставшимся после Августина (113 сочинений, 500 проповедей и огромное количество посланий), мы видим, что именно через посредство Августина, преисполненного «творениями платоников», и в результате его полемики с сильно размножившимися ересями создаются наиболее существенные догматы католической церкви.

Мы не собираемся ворошить здесь эту историю. Она привела бы нас к самым различным направлениям: к фомистам, но также и к реформаторам, к гуманистам (не следует забывать янсенистов и то трудное «дело», которое возникло во французской церкви вследствие

осуждения папой Урбаном VIII «Augustinus'a» Корнелия Янсена) и к великим французским писателям.

Приведем лишь свидетельство Лабрюйера в «Des Esprits forts». Назвав Василия, Иеронима, Августина, Лабрюйер восклицает: «Отец церкви, учитель церкви — какие наименования! Какое уныние в их писаниях! Какая сухость, какое холодное благочестие и даже, быть может, какая схоластика! Так говорят те, кто никогда не читал их; но зато сколь удивлены все те, кто составил себе представление об отцах церкви, весьма далекое от истины, сколь удивлены они будут, если увидят в их работах больше гибкости и деликатности, больше учтивости и ума, больше богатства, выразительности и больше силы рассудка, черты более живые и изящные, более естественные, чем это можно заметить в большинстве работ нашего времени, которые читались с интересом, создали им имя и дали основание для чванства их авторам. Какое наслаждение в преданности религии, как радостно видеть, что ей доверяют и ее поддерживают, что ее толкуют такие замечательные гении и такие глубокие умы, и в особенности, когда узнают что по обширности познаний, по глубине проникновения, по принципам чистой философии... достоинству речей, по красоте морали и чувств нет ничего, что например, могло бы сравниться со святым Августином, не считая Платона и Цицерона».

Но не будем отклоняться от главного, оно заключается в следующем.

Августин учил, после Платона и по Платону, что искать бога и созерцать его надо душевным взором за пределами телесного мира, а распознавать незримые совершенства через предметы сотворенные. Для Августина, как и для Платона, эти совершенства суть идеи бога, отображенные в бытии. Однако мысли Платона проникли в христианство не только через посредство августинианства. Более того: значительная часть мистических устремлений, всякий уход за пределы действительности души, жаждущей бога, исходящие от Августина, восходят к Платону и к его великому ученику — самому великому и наиболее неистовому, — к Плотину, ясновидцу, ослепленному всеми миражами, населяющими человеческую пустыню.

Итак, Платон явился провидцем и предшественником миража христианства.

Одно слово Паскаля в его «Мыслях» освещает с простотой, но и с ослепляющим блеском то, что мы хотели показать в этой главе. Вот оно: «Платон — это подготовка к христианству».

* * *

Тем не менее среди всех греческих писателей Платон в определенном смысле, несмотря на то новое направление, которое он дал греческому гуманизму, — самый греческий.

Он грек по своему удивительному пристрастию к мифам, не только к мифам, унаследованным по традиции, но главным образом (хотя это и не всегда можно определить) к мифам, которые он сам творит, которые он извлекает из своей собственной глубины и с помощью которых он выражает самые неожиданные оттенки своей мысли. Никакой другой греческий писатель не может идти в сравнение с ним по возможностям творческого воображения, разве что Аристофан или еще творец «Илиады», который, как говорили древние, «создал богов». Платон открыл шествие душ в небе Идеи с той же дерзкой независимостью, с какой Гомер изобразил встречу Геры и Зевса на Иде. «Создал» в плане и в пределах своей веры. Как тот, так и другой.

Слово «поэзия» означало по-гречески «изобретение» и «созидание» прежде даже, чем оно стало означать собственно поэзию. Было бы банальностью повторять вслед за многими другими, что Платон — выдающийся поэт, самый выдающийся в IV веке до н. э. Скорее, следует сказать — и это не меньшая похвала, — что он великолепный прозаик, наиболее крупный, я полагаю, из греческих прозаиков в том веке и на том языке, которым выпала честь

стать веком и языком Демосфена.

* * *

Платон пользуется в одно и то же время всеми оттенками стиля с самой естественной непринужденностью. Он переходит от простого к возвышенному с акробатической ловкостью, вызывающей трепет. Двадцать, тридцать раз подряд ученик отвечает «да» на вопросы учителя. От этого вы заскрежетали бы зубами, если бы это было на другом, а не на греческом языке (см. переводы). Но эти двадцать и тридцать раз — другие «да». Полные умолчаний. Иногда они значат почти наше «несомненно». А иной раз «да» столь близкое к «нет», что вас пробирает дрожь и вы цепляетесь за свой здравый смысл, чтобы не впасть в бессмыслицу.

Все это — еще только простота Платона. Многогранность выдающегося прозаика.

Но вот фраза становится длиннее и приходит в движение. Можно сказать, что она начинает танцевать. Встает ветер над пылью слов. Слова кружатся и поднимаются к небу со все возрастающей скоростью, расширяя орбиту фразы. Куда уносит нас волшебник-автор? Мы не знаем. По вертикали к зениту. Мы приблизились к небесному светилу, к солнцу. Внезапно мы чувствуем, как попадаем в объятия разума и любви. В этом состоянии исступленного восторга, о котором говорит Платон, наше восприятие совсем не зависит от слов, произносимых нашим языком, оно осуществляется посредством силлабических звуков чарующего языка, которым владеет Платон, которым он жонглирует. Его язык стал для нас чем-то вроде дыхания.

Но что же мы воспринимаем? Мы усваиваем ту истину, которую Платон стремится нам сообщить и которая не более чем галлюцинация, чем мираж.

Мы зачарованы. Платон нас околдовал.

Просто потому, что он, несомненно, самый выдающийся прозаик-поэт всех веков. Он обладает, по Монтеню, «поэтической легкостью, умением совершать взлеты и скачки. Это искусство, подсказывает Платон, легкое, порхающее, демоническое». Его бьющее ключом слово с каждым мгновением меняется. Его естественность воспринимается нами как сверкающий новыми красками сюрприз, но никогда не поражает нас. «О боже, — продолжает Монтень, — сколько красоты в этих веселых проказах, в этом многообразии!» Тем паче, что эта естественность более всего напоминает «небрежность и случайность».

Платон обладает новизной изобретения «лучшей прозы древности» (это все Монтень), той, которая «повсюду сверкает силой и поэтической смелостью и до некоторой степени отражает его горение. Поэт, говорит Платон (не то же ли он сам делает в своей прозе?), восседая на треножке муз, изливая в неистовстве все, что ему приходит на уста, подобен журчанию фонтана, выражая себя как бы в прерывистом беге воды; поэт — он сам поэтичен, и старая трилогия — целиком поэзия, говорят ученые, а первая философия — это подлинный язык богов».

Монтень, характеризуя таким образом стиль Платона — «подлинный язык богов», — дает нам разгадку очарования, которое нас завораживает. Платон нас прельщает, потому что, как нам кажется, он изъясняется на языке, полном скрытого смысла: мы улавливаем то, что он хочет сказать, хотя наш разум не воспринимает этого. Красотой своего языка Платон подкупает нас и обманывает нас, и мы не сердимся на него за то, что мы обмануты им.

Прибавьте к этому волшебство его музыкальной композиции.

Платон никогда или почти никогда не слагает свое произведение, как оратор, по правилам превосходной, рассудительной, всегда находчивой риторики, которую изобрели софисты его времени и с которой он не переставал вести борьбу.

Он пишет по законам исступленного восторга. Существует не одно исступление. Ничто, сообщает нам сам Платон, не является более близким к его собственному гению, чем это исступление, которое он получает как божественный дар от богинь всего музыкального — от Муз.

Главные темы его диалогов — идет ли речь о справедливости в государстве или о любви — никогда не начинаются и никогда не развиваются в школярской или в схоластической манере. Они возникают как музыкальные сюжеты, сначала в качестве второстепенного, связанного с мелодией, мотива, случайного, как бы где-то вдали от главного вопроса, на приглушенном звуковом плане разговора. Потом все идет так, как будто небольшая волна, которая набежала первой на песок, отходя, вдруг вновь вздувается, увлекая за собой и подчиняя слушателей в приливе противоречивых страстей, властно заставляя признать свое присутствие, надолго захватывая и насыщая мысль до той поры, пока утоленное внимание не ослабевает и не отступает, чтобы предоставить истине действовать без слов, в молчании непознанного. Два раза в «Пире» происходят такие прорывы, нарушения общего тона: икота Аристофана и появление пьяного Алкивиада разряжают напряженность разговора смехом, всегда спасительным.

* * *

Диалог Платона никогда не носит характера нарочитой сухости, строгого доказательства. Это живой ритм, сверкающее движение того, другого диалога, который постоянно ведется в нас нашей собственной мыслью со всеми своими противоречиями, преследующими друг друга, наталкивающимися друг на друга, сменяющимися друг друга и никогда не прекращающимися поисками истины. В этом еще Платон — грек. На другом конце цепи истории Улисс непрерывно вопрошает самого себя, «свое сердце и свою мысль».

Всякий, кто наслаждался, читая Платона на его языке, на греческом... не для того, чтобы переводить его (увы!)... но любил чувственно, как любят плод, который съедают и который тает в жаждущем рту... всякий, кто воспринимал греческий язык как наслаждение, которое не скоро забудется, тот знает, что фраза Платона пронзает его неизведанной радостью, возбуждающей, а может быть, пробуждающей неясные надежды, что она пленяет его существо целиком, душу и тело, неразрывно связанные, — пленяет навсегда, а иногда на один преходящий момент, что она единственно созидает бессмертие, созидает ангелов, — она одна могла привести к наиболее абсурдному миражу человечества — вечной жизни как осязаемой реальности, как куску хлеба, утоляющему голод.

Допустимо ли так опьяняться этим языком мечты? Так поддаваться Волшебнику? Да, это было бы возможно, если бы слова, которыми он пользуется, обладали в его речи вторым смыслом, непостижимым для нас, но достоверным. Например, «душа».

Но этого нет. «Разум» не может значить «неразумие». Смерть останется смертью, то есть небытием. Если в течение веков было по-другому, Платон — один из главных виновников этой утраты людьми здравого смысла. И не достаточно ли этого, чтобы по праву назвать его божественным Платоном?

ГЛАВА VIII

АРИСТОТЕЛЬ И ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА

Платон и Аристотель — великие, выдающиеся личности не только в истории философии, но и в истории человечества. И тот и другой — гении. Значение термина «гений» часто принижают. Что он, собственно, означает в данном случае? Он означает (Литтре и др.), что эти два человека обладали такими способностями, которые дали им возможность выполнить свою миссию философов — раздвинуть границы познания, установленные до них. Термин «гений» включает понятия: выход за пределы, открытие,

созидание. Если философия является искусством жить и если Платон и Аристотель сделали попытку конкретно видоизменить это искусство, изменяя людей, не значит ли это, что люди после Платона и Аристотеля (третий гений эпохи — Александр) не будут уже тем, чем они были до них?

Усилиями философов и старанием народных масс, просвещаемых и одновременно представляемых этими гениями, цивилизация преобразовывается, она сбрасывает с себя оболочку прошлого, она обновляется. И скоро ей понадобится новое наименование: цивилизация была греческой, эллинской, теперь она будет называться эллинистической, прежде чем полностью она не изменится и не станет христианской (если действительно этот красивый миф о Христе когда-либо существовал).

* * *

Аристотель родился в Стагире, греческом городе Фракийского побережья, в 384 году до н. э. (Платон старше его на 43 года). Он провел детство в столице Македонии — Пелле, где его отец Никомах был врачом и другом царя Аминты, отца Филиппа Македонского. Аристотель принадлежал к одной из ветвей рода Асклепидов, о которых Гален рассказывает, что врачи из этого рода всегда обучали своих сыновей делать вскрытие трупов. Но Аристотель слишком рано потерял отца, поэтому его не коснулся этот обычай, сохранившийся в его памяти лишь как семейная легенда.

Семнадцати лет Аристотель прибыл в Афины, чтобы получить там образование. Он поступил в Академию, школу Платона. Аристотель преклонялся перед своим старым учителем, престарелым, но вечно юным, подобно зеленой ветке весны; он горячо любил его, что однако, не мешало ему критиковать Платона. О разногласиях между двумя философами древние сложили немало вздорных анекдотов, но они же извлекли из этих разногласий великолепное изречение, приписываемое Аристотелю: «*Amicus Plato, sed magis arnica Veritas*» («Платон мне друг, но истина дороже»). «Жеребенок лягает свою мать», — шутя говорил Платон по поводу критики Аристотеля.

Впрочем, чтобы заслужить расположение старого учителя, достаточно было обратиться к его теории идей. Сам Платон, несмотря на свои 60 с лишним лет, не оставлял в покое собственную философию и непрестанно перерабатывал ее, либо подтверждая, либо опровергая значимость ее положений. В этой-то обоюдной критике учителя и ученика, то единодушной, то полной разногласий, — корни их нерасторжимой дружбы. Аристотель представил Платону и другое доказательство своей верной дружбы: он не порвал связи с

Академией и всегда принимал участие в академических беседах, вплоть до смерти Платона, когда самому Аристотелю было 38 лет. Ведь это факт, что Платон, чрезвычайно ценивший Аристотеля и называвший его «чистым разумом», доверил ему преподавание в своей школе, возможно даже — преподавание риторики.

В 347 году до н. э. Платон умер, и Аристотель покинул Афины. Аристотель никогда не принимал активного участия в политической жизни, тем не менее на его судьбе не раз контрударом тяжело отражалась та борьба, в которую были вовлечены Афины и Македония. В 347 году до н. э. отношения между противниками все еще оставались враждебными, несмотря на кажущийся мир, заключенный в самый разгар «Филиппик» и с одобрения самого Демосфена. Аристотель не питал ни малейшей симпатии к политическому строю Македонии и в своих политических работах никогда не отдавал предпочтения авторитарной монархии Филиппа. Тем не менее он не удержался в Афинах, где царил атмосфера холодной войны по отношению к чужестранцам, где он был подозрительной личностью из-за сохранившихся у него дружественных отношений с македонским двором.

Покинув Афины, Аристотель сначала поселился в Мизии, в Ассе, у Гермия, своего прежнего товарища по Академии, тирана города Асса, человека сомнительных нравов. Здесь Аристотель приступил к своим первым изысканиям в области естествознания, которые и продолжал позднее, живя уже в Митилене на Лесбосе. Аристотель женился на приемной дочери Гермия, Пифиаде, которую всегда горячо любил.

Именно на Лесбосе и в Малой Азии, подле рыбаков, Аристотель вел свои тщательные наблюдения над рыбами и ракообразными. Результаты этих наблюдений изложены в сочинении «Исследование животных» [58], опубликованном значительно позднее.

Как раз в то время Филипп Македонский искал учителя и воспитателя для своего четырнадцатилетнего сына Александра, и его выбор пал на Аристотеля. Будущий владыка мира получил в качестве наставника величайшего ученого своего времени, беспримерного эрудита, того, кого пятнадцать веков спустя лучший поэт средневековья с полным основанием прославил в своей поэме «Ад» как «учителя тех, кто познает». Каков же был результат этого чудесного соединения, этого неслыханного, парадоксального случая, доверившего апостолу золотой середины, здравого смысла, реальной действительности этого дерзкого любителя всего невозможного, и притом невозможного, воплощенного в действительность? Нужно признаться, что мы не знаем об этом ничего, что заслуживало бы внимания. Философ не предугадал важности той революции, которую произведет грандиозный замысел его царственного воспитанника: он осуждал слияние двух миров античности — варварского и эллинского, слияние, ставшее ее жгучей проблемой.

Что касается владыки мира, то он научился у Аристотеля ценить «Илиаду» как несравненный шедевр и никогда с ней не расставался. Однако он не научился укрощать свои необузданные страсти так же хорошо, как он укрощал Буцефала.

Беседы мыслителя и наследника македонского престола происходили в течение двух лет в святилище Муз, находившемся в лесистой местности (не значит ли это, что культура уже стремится к уединению?). Но Филипп, отправляясь в военный поход, отозвал Александра, чтобы доверить ему, 16-летнему юноше, управление государством.

Немного позднее, после Херонеи и убийства Филиппа, Аристотель возвратился в Афины. Он основал там свою школу, Ликей, названную так по имени смежной с ней гимназии, посвященной Аполлону Ликейскому. Школа помещалась в нескольких зданиях, расположенных в большом парке, среди чудесных деревьев. Аристотель преподавал, прогуливаясь со своими учениками в парке, он вел дискуссии по наиболее запутанным

вопросам логики и метафизики; это были утренние лекции, именуемые на языке несколько педантичном

эзотерическими и предназначаемые для подающих надежды учеников. Вечером в одном из помещений школы Аристотель читал так называемые

эзотерические лекции для широкой аудитории на темы, в большей степени отвечающие интересам этой аудитории и касающиеся риторики или литературы, а также политических вопросов. Различие между утренними и вечерними лекциями определилось большей или меньшей степенью трудности трактуемых сюжетов, но никаких тайных учений, никакого мистического направления не было в преподавании, рассчитанном на более узкий круг учеников.

Аристотель собрал в Ликее, при поддержке Александра, чрезвычайно ценные коллекции, а также библиотеку, которая после библиотеки Еврипида была первым собранием книг, принадлежавшим частному лицу. Ботанические и зоологические коллекции послужили образцом для коллекций будущего александрийского Мусейона. В своих работах о естественной истории Аристотель отсылает читателя к отдельным томам «Таблиц», которые воспроизводили животных и растения. Создание этих альбомов, этих «Анатомических таблиц», имело очень важное значение. От того, кто их составлял, требовалась большая тщательность и точность и предполагалось основательное знакомство с анатомией животных.

Аристотель преподавал в Ликее около двенадцати лет. После смерти Александра он вынужден был покинуть Афины, настолько там велика была ненависть к Македонии и к ее друзьям, даже к наименее воинственным и самым безобидным. Обвиненный, как и Сократ, в «нечестии», Аристотель будто бы сказал перед своим отъездом: «Я не хочу допустить, чтобы афиняне совершили новое преступление против философии». Он передал школу своему ученику Теофрасту и удалился в Халкиду на Эвбее, в имение, полученное им от матери.

Он умер в следующем году от болезни желудка, всего шестидесяти двух лет от роду.

До нас дошло завещание Аристотеля, оно знакомит нас с некоторыми сторонами частной жизни философа. После смерти своей первой жены Пифиады Аристотель долгое время состоял в сожительстве с гетерой Герпилидой, она подарила ему сына, названного Никомахом; кроме того, он имел дочь от Пифиады и приемного сына Никанора. Завещание заранее соединяет брачными узами Никанора и дочь Пифиады. Своей сожительнице Аристотель завещает на выбор или отцовский дом в Стагире, или один из своих домов в Халкиде.

Один современный историк так комментирует это завещание: «Конечно, мы не преувеличим, если скажем, что Аристотель был превосходным мужем, любящим, заботливым отцом и порядочным человеком».

А почему бы и нет? Гений тоже может быть порядочным человеком. Однако же это мнение об Аристотеле интересует нас меньше всего на свете. Следовало бы добавить к этому определению еще несколько слов и сообщить, что Аристотель, этот «превосходный муж», вполне сознательно и с исключительным пылом предавался любви к мальчикам, сурово отвергнутой Платоном. Но к чему все это?

* * *

Нам гораздо более интересна другая страсть, горевшая в Аристотеле, чуждая какого бы то ни было анекдотичного оттенка, — это его жажда познать мир в целом и овладеть им, познать

природу и существа, которые она вмещает в себе, проникнуть в смысл природы и передать это другим людям... Светоч науки (какая старая банальная метафора!), Аристотель был одним из первых, кто основал науку, одним из тех, кто с честью пронес по пути человечества светильник знания.

Весь грандиозный путь Аристотеля — хотя исследуемые им пути, направления я раскрываемые области могут показаться лишенными общей внутренней связи — свидетельствует о его страстном желании познавать и распространять знания, а это первостепенный дар каждого ученого и в то же время его последнее свершение. Итак, у Аристотеля логика и биология, метафизика и этика, психология и теология — не разрозненные завоевания науки как это может показаться на первый взгляд. Аристотель объединяет их в такую стройную систему, что каждая часть не только занимает в рамках целого надлежащее ей место, но и сохраняет это место для себя одной.

Показывая Аристотеля как естествоиспытателя, я не искажаю его философской мысли, я хочу только представить его образ во всей полноте и конкретности, насколько это позволяют скромные рамки настоящей работы.

К тому же для Аристотеля в его творчестве ничего не было ближе и важнее, чем изучение живых существ. Значение биологии в общем ансамбле его работ прежде всего измеряется фактическим объемом биологических трактатов: они составляют около одной трети сохранившегося собрания его сочинений. В трех больших работах Аристотель предстает перед нами необычайно крупным исследователем в области биологии. Так, нас поражает изобилие сведений, их тщательность и в большинстве случаев их точность в «Истории животных», которую теперь более правильно называют «Исследование животных» (всего 9 книг подлинных и 10-я — апокриф). Эта работа является неисчерпаемым источником фактов, относящихся к пятистам видам различных животных (точнее, к четырестам девяноста пяти видам). Две другие важные работы написаны вслед за ней. Одна из них озаглавлена «О частях животных» (4 книги). Аристотель стремится здесь не только дать сравнительную анатомию животных, но и показать в очень обобщенном виде функции тела животных и объяснить основы механизма их органов. Другая работа, «О возникновении животных» (5 книг), является главным образом трактатом о различных способах размножения животных — включая сюда и самозарождение, — и в то же время эта работа по эмбриологии животных...

Помимо этих трех работ — наиболее значительных как по объему, так и по содержанию, — следует отметить несколько сочинений на темы психолого-биологические, так называемые *Parva naturalia*, полные остроумных и глубоких мыслей. Главные из них: «Об ощущении и ощущаемом», «О сне и бодрствовании», «О продолжительности и краткости жизни», «О молодости и старости», «О жизни и смерти», «О дыхании». Трактат «О гадании по снам» является шедевром наблюдательности, здравого смысла и научной мысли. Отметим еще работу «О передвижении животных», в которой Аристотель изучает и очень точно описывает механизм движения у четвероногих. Их нормальное передвижение — это передвижение «по диагонали», и автор очень точно объясняет причину этого явления.

Кажется, что Аристотель в каждой из своих небольших работ располагает сведениями обо всем животном мире, от человека до ракообразных и моллюсков. Некоторые из этих этюдов написаны наскоро, но они всегда беспристрастны и обоснованны. Аристотель исходит из фактов, он сравнивает, он старается понять.

Наконец — без сомнения, намеренно — в начале биологического собрания его сочинений помещена удивительная работа, совершенно неожиданная в этом плане, работа «О душе». Это сочинение, в действительности является биологическим трактатом, служащим как бы введением к изучению всего животного мира в целом. Термин «душа» не имеет того спиритуалистического значения, какое придают ему обычно современные философы. Аристотель недвусмысленно выступает также против философов, разумеющих под этим

термином исключительно душу человека. Для него «душа» составляет первопричину животной жизни в целом. Трактат Аристотеля «О душе» можно было бы озаглавить «О жизни, о ее главнейших функциях и ее первопричине». Правильнее сказать, Аристотель изучает не животных, он изучает отдельное животное (включая и человека) во всех его аспектах. Изучая животных, он изучает живое существо.

Его толкование души не содержит в себе метафизической точки зрения, оно одинаково хорошо совместимо как с материалистической, так и со спиритуалистической философией. Сказать, что биолог изучает душу, — это значит сказать, что он изучает организацию и деятельность всего живого, что он познает подлинную жизнь.

В изучении различных видов животных Аристотель находил величайшее наслаждение. Он разъяснил главную причину своего энтузиазма в процессе этих исследований:

«...Остается сказать о природе животных, не упуская по мере возможности ничего — ни менее, ни более ценного, ибо наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувств, создавшая их природа доставляет все-таки невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин, и философам по природе... Поэтому не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления; и по слову Гераклита, обращенному, как говорят, к чужестранцам, искавшим с ним встречи, но в нерешительности остановившимся у порога при виде его греющим у очага (он призвал их быть смелыми и входить: «ибо и здесь существуют боги»), надо и к исследованию животных подходить без всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное. Ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы и притом в наивысшей степени, а ради какой цели они существуют и возникли — относится к области прекрасного. Если же кто-нибудь считает изучение других животных низким, так же следует думать и о нем самом, ибо нельзя без большого отвращения смотреть на то, из чего составлен человек, как-то: на кровь, кости, жилы и подобные части...» [59].

Нужно ли напоминать, что понимает Аристотель под «конечной целью»? Он полагает, что каждое существо и каждый орган созданы Природой в предвидении их конца, то есть их специального назначения; это и есть то, что он называет «конечной целью». У природы, говорит он, есть свой замысел. Открывать ее предназначения, понять назначение живых существ, их «конечную цель» — это значит обнаруживать каждое мгновение красоту мира. Вот что преисполняет радостью Аристотеля.

Философ, ученый, он, однако, остерегается злоупотреблять понятием «конечная цель». Бывают случаи, когда он отказывается от легкости объяснения «конечной целью» и заменяет его понятием механической причинности. «...Трудно решить, — пишет он, — что препятствует природе производить не «ради чего» и не потому, что «так лучше», а как Зевс, который посылает дождь совсем не для роста хлебов, а в силу необходимости. Именно испарение, поднявшись кверху, должно охладиться и после охлаждения, сделавшись водой, спуститься вниз, а когда это произошло, хлебу приходится расти» [60].

Демокрит не сказал бы лучше.

Между тем, воодушевленный этим стремлением, почти дерзким, как я уже говорил, этим горячим интересом, какой он проявлял к созданиям природы, увлекаемый этой привязанностью, почти братской, какую он питал к животным, интересом к животной природе человека, Аристотель предпринял грандиозную, основанную на опыте работу: составить перечень всех живых существ, обнаружить в них и в их структуре имманентную им конечную цель и, наконец, классифицировать их по признаку приближения их к Человеку.

Эта гигантская задача не могла быть выполнена без ошибок, даже если оставить в стороне философскую интерпретацию, которую Аристотель дает явлениям природы и которая при всех своих красотах, конечно, иллюзорна. (Заметим, однако, что и в наше время существует еще немало ученых-финалистов и что нельзя совершенно отрицать пользу финализма, по крайней мере как метода исследования.) Я в данный момент говорю только об ошибках, относящихся к фактам. Современные авторы отмечают у Аристотеля всегда одни и те же ошибки, пожимая при этом плечами или неумно посмеиваясь. С десятков этих ошибок удивительны... С десятков! На тысячи наблюдений, и в такой области, в которой Аристотель продвигался как исследователь огромного и еще неведомого континента — мира животных, более обширного и более недоступного, чем мир, еще не изведанный Жюлем Верном.

Так, Аристотель утверждал со всей серьезностью, что у женщин меньше зубов, чем у мужчин, что у мужчин только восемь пар ребер, делая исключение для лигурийцев, у которых ребер семь пар. Заметим, что он не говорит, присоединяет ли он к этим восьми парам ложные ребра и следует ли считать за одно или несколько ребра, вместе прикрепленные к грудной кости.

Другие ошибки. Он не сумел распознать кости человеческого черепа и найти их швы; он насчитывает три шва в мужском черепе и только один, кругообразный, в женском. Он полагал, что артерии наполнены воздухом; он думал, что мозг — холодный. Он думал также, что у человека только одно легкое. Он почти ничего не знал о нервной системе. Притом он вообще гораздо хуже знал человека, чем животных. Правда, он не вскрывал трупов людей, кроме нескольких зародышей, между тем как животных он вскрывал по крайней мере пятьюдесятью способами. (Видно, между прочим, что Аристотель снимал у крота плотную оболочку, покрывающую естественное место глаза, чтобы рассмотреть все главные части глаза: зрачок, радужную оболочку, белок и канал, соединяющий глаз с головным мозгом.)

Ошибки удивительные, пусть. Естествоиспытатель часто очень торопится. Когда следовало бы умножить и проверить наблюдения, он порой полагается на источники, очень мало надежные и которые мы не всегда имеем под руками. Но ему случалось также и поправлять себя в ряде работ. Так, после того, как он утверждал в «Исследовании животных» на основании непроверенного мнения Геродота, что у крокодила нет языка, он возвращается к этому вопросу в «Частях животных» и заявляет, что все-таки крокодил имеет язык, и объясняет, ссылаясь на другую ошибку Геродота, как случается, что люди ошибаются.

Вот другое исправление, более важное. Оно касается оплодотворения рыб, мечущих икру. Аристотель в своих «Исследованиях животных» придерживался по этому вопросу странных теорий, разделяя, однако, общее ходячее мнение. «Труднее, — пишет он, — увидеть способ, которым спариваются рыбы, мечущие икру, что заставляет многих лиц думать, что самки рыб оплодотворяются, глотая жидкость (молоку), которую выбрасывает самец. Следует согласиться с фактом, свидетелями которого часто бывают многие. Когда время спаривания приходит, самка следует за самцом, она глотает жидкость, которую он выбрасывает, и, ударяя его ртом под брюхо, способствует более быстрому и более обильному выходу жидкости. Но после метания самцы в свою очередь следуют за самками и глотают икру; рыбы рождаются только из тех икринок, которые избежали этого.

Отсюда возникла на берегах Финикии мысль пользоваться самцами для ловли самок и наоборот, чтобы ловить и тех и других. Предоставляют самкам головлей самцов, самки собираются вокруг них, и рыбаки ловят их. Эти наблюдения, часто повторяемые, содействовали возникновению системы размножения рыб, которую я изложил; но следовало бы заметить, что нет ничего особенного у рыб. Четвероногие самки и самцы выделяют в период их спаривания нечто жидкое, они обнюхивают друг у друга органы размножения.

Более того, для того чтобы оплодотворить перепелку, достаточно поместить ее под ветром, часто достаточно даже, чтобы она услышала пение самца в то время, когда она расположена

к зачатию, или чтобы самец пролетел над ней и чтобы она вдохнула запах, который он распространяет. Эти птицы, как самец так и самка, держат клюв раскрытым во время спаривания и язык высунутым из клюва». [Этот параграф несколькими современными авторами был объявлен вставленным в текст, так как он прерывает рассуждения Аристотеля. Дан в переводе Камю, 1783 год. —

А. Б.]

Однако в последующей работе, «О возникновении животных», точка зрения Аристотеля целиком изменяется. В этом новом произведении предшествующее мнение признается автором «наивным и бестолковым», свидетельствующим «о легкомыслии и о поверхностном отношении к фактам» (выражения Аристотеля). Сурово критикуя свои предшествующие наблюдения, греческий натуралист продолжает: условия размножения рыб из-за быстроты их движения очень трудно уловить, сами рыбаки здесь ошибаются и распространяют сущие сказки. Они наблюдают, не будучи озабочены стремлением «узнать доподлинно». Отсюда «такие утверждения — неточные или абсурдные».

Где-то в другом месте гиена и барсук, согласно с народными представлениями, считаются гермафродитами: ворона, сойка, голубь размножаются через клюв; ласка — через рот, она производит на свет детенышей через это же отверстие. Аристотель сразу же указал с совершенной точностью, как это получается. «Трудность разрешается, — заключает он с простодушием, — если внимание направлено на то, что происходит».

По этим примерам можно видеть, что и Аристотелю случается, как некогда Геродоту, уступать своей склонности к красочному; но чаще он предпочитает высшее наслаждение — сообщать только точные факты.

Впрочем, б

ольшая часть ошибок Аристотеля объясняется владевшей им неумной жадностью знаний. Он еще не усвоил того, что наука сама по себе медлительна и предполагает терпение и осмотрительность. Его стремительность и помогала и мешала ему одновременно. Без нее знание умерло бы прежде, чем успело родиться. С нею ему случалось оступаться, но также и опережать истину.

Причина его ошибок иногда коренилась и в априорных суждениях, чему он обязан был знанию (или незнанию) своего времени и тому, что сам он не потрудился опровергнуть их более тщательными наблюдениями. Этим объясняется утверждение, что артерии (например, аорта) наполнены воздухом, — утверждение, усвоенное почти всей греческой медициной, ставшее общепринятым мнением, вошедшее в терминологию, которая превратила трахею в самую главную артерию. Априорное суждение, которое не удавалось опровергнуть даже самой очевидностью того факта, что при артериальных ранениях кровь бьет фонтаном. Чтобы затушевать эту очевидность, беспокоившую медицину, были придуманы соединительные каналы между венами и артериями и была допущена возможность того, что кровь, когда на нее не давит воздух, переходит из вен в артерии согласно теории, по которой природа не терпит пустоты. Так сильно воздействие даже на наиболее выдающиеся умы ошибки, распространенной повсеместно!

Если ошибки Аристотеля нас удивят, то вспомним, что они ничтожны по сравнению с множеством новых знаний и открытий, которыми он в изобилии осыпал человечество.

* * *

Богатство, разнообразие и правильность его наблюдений до сих пор поражают ученых

нашего времени. Аристотель, чрезвычайно интересуясь сведениями относительно иноземных животных, еще больший интерес проявлял к животным, которых он мог наблюдать вблизи. Нельзя не восхищаться, например, его описанием сложного желудка жвачных животных со всеми его отделениями, из которых ни одно не забыто. Равным образом он исследует кровеносную систему животных — сердце и кровеносные сосуды, различает у них аорту и полую вену; он дает также правильное представление о дыхательных органах животных: легких и жабрах. Все эти органы описаны довольно подробно, это указывает на то, что знания автора из первых рук. В особенности это касается структуры органов размножения животных обоих полов, которым натуралист уделил наибольшее внимание. Его исследования в этой области, — он не пренебрегает сведениями школы Гиппократов, — обнаруживают исключительную осведомленность; эта осведомленность подтверждается также в его последней биологической работе «О возникновении животных».

Аристотель следит с огромным вниманием за развитием эмбриона. День за днем он наблюдает за развитием цыпленка в яйце. На четвертый день он увидел красную точку, появившуюся в белке, и биение этой точки наподобие сердца. И действительно, это сердце, сердце цыпленка, который должен родиться. Вот эта страница об инкубации цыпленка:

«...У кур начало возникновения обозначается по прошествии трех дней и ночей... В это время желток уже перешел вверх, к острому концу, где помещается начало яйца и где птенец из него выходит, и появляется сердце, наподобие кровяной точки в белке. Этот значок бьется и движется, как одушевленный, и от него по мере его увеличения два венозных протока, наполненных кровью и извивающихся, отходят к каждой из окружающих оболочек, и в это время белок охватывает перепонка с кровяными жилками, идущая от венозных протоков. Немного спустя выделяется тело, сначала совсем малое и светлое: заметна голова и на ней в особенности вздувшиеся глаза; и это длится долгое время, так как глаза поздно становятся небольшими и опадают; нижняя же часть тела первоначально кажется ничтожной по сравнению с верхней. Из проходов, идущих от сердца, один направляется в оболочку, охватывающую кругом, другой — в желток, наподобие пупка. Таким образом, цыпленок получает начало из белка, а пищу — через пупок из желтка.

Около двадцатого дня цыпленок издает звук и двигается внутри, если, открыв яйцо, подвигать его, и уже становится оперенным, когда после двадцатого дня вылупляется из яйца. Он держит голову над правым бедром в сгибе, а крыло над головой... Под конец желтка становится все меньше, и спустя некоторое время он истрачивается совсем и втягивается в цыпленка, так что на десятый день по вылуплении, если вскрыешь, найдешь у кишки немного оставшегося желтка; от пупка же он освобождается, и ничего не остается в промежутке, но весь он истрачивается. Все время, о котором шла речь раньше, цыпленок спит, но если его подвигать, он пробуждается, смотрит и издает звуки, и сердце вместе с пупком вздувается, как будто он дышит...» [61].

Аристотель — сын самого морского из народов — с особым вниманием изучал рыб и моллюсков. Без сомнения, он начал заниматься этим со времени его пребывания на о. Лесбосе среди рыбаков. Рыбаки доставляли ему пойманных ими животных, а он вскрывал их или наблюдал живыми.

Приведем два примера, особенно типичных, из которых видно, как некоторые утверждения Аристотеля, считавшиеся фантастическими или ошибочными, оказались совершенно точными, что обнаружилось лишь много веков спустя. Аристотель заявляет, что самка гладкой акулы, как кажется, откладывает яйца в свое собственное тело. Эти яйца прикрепляются плацентой особого вида, находящейся в теле матери. Естествоиспытатели позднейших времен не скупались на насмешки по поводу этого «открытия» до тех пор, пока выдающийся немецкий физиолог Иоганн Мюллер не доказал — и это в XIX веке, — что

Аристотель был совершенно точен в своем исследовании. Далее, Аристотель описывает рыбу из породы сомов (

Silure glanis), обитавшую в реке Ахелоусе; он рассказывает, что самка этой рыбы уходит после того, как кончит откладывать яйца, — обычно она откладывает их в каком-нибудь месте, окруженном растениями или другим заграждением, — самец же остается подле яиц как сторож и не дает подходить к ним другим рыбам. Он охраняет их от сорока до пятидесяти дней, пока мальки, вышедшие из яиц, не вырастут настолько, чтобы самим защищаться от врагов. Этот отрывок вызывал немало смеха по поводу «наивности» Аристотеля. Но вот швейцарский ученый Луи Агасси, читавший Аристотеля, открыл в реках Америки рыб из породы сомов, самцы которых, как и

glanis реки Ахелоуса, оберегают свои икринки. Работа Агасси не была отмечена так, как это следовало бы, нужно было ждать еще до 1906 года, пока Аристотелю не воздали должное. Эта рыба с тех пор стала называться

Parasilurus Aristotelis [62] .

Отметим еще, что Аристотель открыл удивительные особенности в спаривании головоногих, особенности, которые были вновь открыты только в XIX веке. Точно так же только в XIX веке была признана точность его наблюдений над гнездами, которые строит морской кот.

Повадки некоторых моллюсков описаны ученым с поразительной точностью. Каракатица, осьминог, кальмар весьма основательно рассмотрены и сопоставлены друг с другом. Эти моллюски, описанные со всей тщательностью, представляют в общем сходные организмы: наличие специальных органов размножения, сумка, покров, небольшие плавники, голова, помещенная между брюхом и ногами, щупальцевый характер ног, которые играют и роль рук, снабженных хватальцами; кишечник изогнут в форме V (так хорошо, что задний проход находится рядом со ртом!). Наконец, это любопытное свойство выпускать жидкость — род чернил, для того чтобы замутить воду и спастись в случае опасности. (Великолепная целесообразность!) Чернила — это излюбленное оружие каракатицы, в то время как осьминог пользуется способностью менять цвет своей кожи.

На другом конце животной лестницы Аристотель поместил интересный и достаточно вырисованный портрет обезьяны. Этот портрет он создавал соотносительно с человеком, ближайшим родственником обезьяны в семье животных. Различие и сходство обезьяны и человека точно определены.

«Ее морда представляет большое сходство с лицом человека; они имеют ноздри и уши почти одинаковые, зубы обезьяны, как у человека — передние и коренные зубы. Кроме того, в то время как другие четвероногие лишены ресниц на обоих веках, обезьяна имеет ресницы на обоих веках, но очень тонкие (в особенности на нижнем веке) и очень маленькие; другие четвероногие их совсем не имеют... У обезьяны руки такие же, как у человека, но покрыты волосами, она сгибает руки и ноги, как человек, но выворачивает их иначе, тыльной стороной вперед. Кроме того, у нее есть кисти рук, пальцы и ногти, подобные человеческим; только все эти части тела имеют более животный вид. Ступни имеют особую форму, они похожи на большие руки, и пальцы аналогичны пальцам руки, средний палец — самый большой, и тыльная сторона ступни похожа на тыльную сторону руки, с той только разницей, что она длиннее ладони руки и тянется до конца ступни подобно ладони руки. И эта ладонь заканчивается затвердением, слабым и несовершенным подобием пятки».

Аристотель также указывает, почему обезьяне трудно держаться стоя. Дело в том, что «верхние части ее тела гораздо больше, чем нижние, как у четвероногих...».

«Благодаря этому обстоятельству, — пишет он, — и тому факту, что ее ноги подобны рукам и образуют своего рода помесь руки и ноги... животное проводит время чаще на четвереньках, чем стоя».

Но на этом нельзя кончить. Естествоиспытатель, видимо, так же щедр в своей любви к животным, как и сама природа. Следует перейти к человеку и закончить это изложение возвращением к нему.

Человек один среди всех животных обладает божественным преимуществом — умом. Однако разрыв в этом пункте между человеком и животными недостаточно определен. У некоторых животных наблюдается то, что Аристотель называет «намекami» или «подобием» человеческой психологии, а именно подобием разумных действий. И вот феномен человека во всей его полноте, включая мышление (которое божественно), Аристотель требует поместить в животный контекст. Таким образом единство животной семьи, единство биологии не будет нарушено.

Только человек полностью разумен. Точно так же только он в отличие от других животных держится прямо на ногах. Естествоиспытатель отмечает связь, существующую между этими двумя фактами:

«Человек... один только из животных стоит прямо вследствие того, что природа его и сущность божественны; ведь дело божественного существа разумно мыслить, а это нелегко, если много тела лежит сверху, ибо тяжесть делает мышление и общее чувство трудно подвижным. Поэтому, когда тяжести и телесности становится больше, тела необходимо должны склоняться к земле, так что для опоры природа дала четвероногим вместо рук и кистей передние ноги. Две задние ноги необходимо иметь всем ходящим; четвероногие же сделались таковыми оттого, что душа [их инстинкт жизни. —

А. Б.] не могла выносить тяжесть» [63].

Прямое положение тела одновременно является условием мышления. Животные же всегда находятся «как бы в лежащем положении...».

Ясно, что Аристотель самую способность мыслить объясняет общими условиями приспособления к жизни. Он ставит эту способность в связь со строением тела живых существ. Он показывает, пишет Леблон [64], что животное ближе или дальше от способности мыслить в зависимости от того, приближается ли оно к земле или удаляется от нее. Сначала оно ползает по земле, потом опирается на нее четырьмя ногами, наконец, соприкасается с ней только посредством двух ног. В «Частых животных» имеется удивительное место об упадке мыслительной способности, о нисхождении жизни в направлении к земле, двуногие превращаются в четвероногих, потом в многоногих, затем в безногих. Наконец наступает момент, когда все осмысленное исчезает, когда животное утрачивает чувствительность и «становится растением», по выражению Аристотеля, когда корни, органы питания, оказываются внизу, в противоположность тому, что мы встречаем в стоячем положении у животного, и «голова» растения поглощается землей; тогда-то с потерей чувствительности полностью угасает мышление.

Вот конец этого изложения:

«Идя дальше в этом направлении, они и начало получают внизу, и часть около головы становится неподвижной и бесчувственной, и получается растение, у которого верх внизу, а низ — вверх; ведь корни у растений имеют свойства рта и головы, а семя — наоборот, так как оно возникает вверх, на концах побегов. Итак, по какой причине одни животные двуноги, другие четвероноги, а некоторые безноги и по какой причине существа стали растениями,

другие животными — сказано; сказано также, почему из животных один человек держится прямо» [65].

Изучая человека, Аристотель касается также отношения, существующего между рукой, мышлением и жизнью человека. Он пишет:

«А те, которые утверждают, что человек устроен нехорошо и даже наихудшим образом из всех животных (ибо он бос, говорят они, и гол и не имеет оружия для защиты), утверждают неправильно, ибо прочие животные имеют одно средство защиты и переменить его на другое не могут, но им необходимо всегда и спать, и делать все обутыми, и покров на теле никогда не снимать, и оружие, которое им случилось иметь, не менять; у человека же вспомогательных средств много и всегда есть возможность их менять, затем и орудие иметь, какое он захочет и когда захочет; ведь рука становится и когтем, и копытом, и рогом, так же как копьем, мечом и любым другим оружием и инструментом; всем этим она становится, потому что все может захватывать и держать» [66].

* * *

Аристотель, как я уже сказал, собирал тысячи фактов, это человек, интересующийся каждым живым существом, человек, увлеченный как обычным, так и необычным. Но он прежде всего ученый: иными словами, он отбирает факты, чтобы их сравнивать, искать в них познания законов, разумея под ними Природу.

Оригинальность аристотелевской биологии состоит в непрерывном сравнении собранных фактов. Это сравнение основано на точном методе аналогии. Аристотель пользуется аналогией строения тела, которую он называет гомологией. Пример: чешуя рыбы, перья птицы — это то же, что мех у четвероногих. Но в особенности он отмечает аналогию функций. Главные работы Аристотеля по биологии («О частях животных», «Возникновение животных») — это синтез, охватывающий проявления одной и той же функции у целого ряда животных видов. Пример: пищеварительная функция. Аристотель создает схему каждого животного вокруг его пищеварительного канала и дает его диаграмму: животное, обладающее кровью, самое совершенное, представлено вертикальной линией, вверху подо ртом — пищевод, потом желудок и кишечник, внизу отверстие для экскрементов. У растений, как мы это видели, Природа возвращается к прямой линии, но опрокинутой. Аристотель показывает переход, существующий между различными формами животной жизни, так же как он показывает переход от растений к животным. Он пишет:

«Переход от растений к животным непрерывен, как об этом было сказано раньше: ведь относительно некоторых живущих в море можно усомниться — животные это или растения, ибо они прирастают... Всегда одни имеют больше жизни и движения по сравнению с другими на очень малую величину» [67].

Сами растения подобны ступеням жизни между существами неодушевленными и животными, наделенными полнотой жизни.

Асцидии (или тетии), пишет Аристотель, «мало отличаются по своей природе от растений, однако более похожи на животных, чем губки; те уже совсем имеют свойства растений. Ибо природа переходит непрерывно от тел неодушевленных к животным, через посредство тех, которые живут, но не являются животными, таким образом, что одно совсем мало отличается от другого вследствие их близости друг к другу» [68].

В природе имеется непрерывность, и эта непрерывность не инертна, это «восхождение» (слово Аристотеля) через животную жизнь, восхождение к человеку. Между тем Аристотель — это подтверждают приведенные выше цитаты — видит движение жизни то как восхождение, то в перспективе нисхождения. «Животное становится растением», — писал он.

Можно сказать, что у Аристотеля имеются — пусть прочтут эти и другие тексты — как бы предвосхищения трансформистов. В то же время Аристотель явно выраженный фиксист. По некоторым текстам это обнаруживается очень отчетливо. Не будем требовать, чтобы он сам распутал тот чрезвычайно сложный клубок, который он собрал. Отметим только, что иной раз ему случается соскользнуть вопреки своим фиксистским теориям к явно трансформистским воззрениям. Он представляет в этом случае виды животных в качестве черновых набросков, частичных срывов природы в ее поисках человека, однако после такого срыва она вновь берется за работу и изобретает новые виды.

Неоспоримо то, что, судя по некоторым фразам, к которым он постоянно возвращается в своих биологических произведениях, Аристотель персонифицирует природу и представляет ее как разумную космическую силу, которая каждому виду обеспечивает наиболее гармоническое строение, гарантирует согласованность действий между видами и которая, проходя сквозь все виды, благодаря непрерывному восхождению отыскивает совершенство человека. В особенности одна фраза почти в неизменной форме постоянно повторяется: «Природа не создает ничего бесполезного». Именно в этом — тот принцип, которым он беспрестанно пользуется, чтобы объяснить строение того или другого органа в каждом виде. Он говорит о природе, что она «устроительница», «производительница», «созидательница», природа, которая «хочет», которая «обращает взгляд» к намеченной цели. Природа — это не только созидательная сила, она удовлетворяется тем, что «извлекает пользу» с благой целью из условий, которые ей представлены. Природа — не бог. Она в отдельных существах, индивидах, она само стремление, «тяга к росту», который соответствует силе влечения к богу.

* * *

Но усилие синтезировать, которое проявляется в этой концепции «природы-устроительницы», равным образом проявляется на самой высокой ступени в классификации животных видов.

По правде говоря, в биологических сочинениях Аристотеля нельзя найти окончательной классификации. Ученый отдавал себе отчет в трудностях подобной работы. Однако классификация, которую он создал, представляется нам достаточно четкой в своих главных направлениях и достаточно надежной для того, чтобы с успехом выдержать испытание временем. Ничего похожего на нее не было предпринято ни до Аристотеля, ни после него, надо было ждать Линнея, чтобы отметить новый прогресс в этом направлении. Две самые большие группы, которые включены в эту классификацию, — группа животных, обладающих кровью, и другая, не имеющая крови, — соответствует современным разрядам позвоночных и беспозвоночных. Внутри позвоночных, наделенных кровью, Аристотель прежде всего различает: четвероногих живородящих, яйцеродящих, птиц и рыб. Но вот он встречает странные существа: они рыбы, не являясь ими. Что делать с китами и дельфинами? Они обитатели вод и плавают, как рыбы, имея внешний вид и строение рыб. Но они лишены жабр! Они наделены особым органом — водометным отверстием, которое как будто связано с дыхательной функцией и которое чрезвычайно интригует Аристотеля. Он возвращается к этому органу во многих местах своей работы и кончает тем, что открывает его назначение. Кроме того, эти водяные животные не кладут яиц, как рыбы, а родят живых детенышей наподобие млекопитающих, кормят детенышей молоком и действительно имеют сосцы. Наконец естествоиспытатель решает: он причисляет этих необычных животных, почти

чудовищ, к особому разряду: это китообразные (cetaces — старое поэтическое слово, означавшее «морское чудовище»). Это — замечательное решение Аристотеля, в особенности если мы вспомним, что все натуралисты, кроме него, считали вплоть до XVI века и даже позднее, что киты и дельфины — настоящие рыбы. В прекрасной работе Камю («Заметки к «Истории животных»»), появившейся в 1783 году, после работ Линнея, не определено, кого считать правым, и автор, кажется, побаивается, как бы Аристотель не сделал ошибки, отказав китообразным в достоинстве рыб.

Таков характер трудностей, которые останавливают Аристотеля в его попытке классификации; он их счастливо разрешает, не создавая, однако, сложной терминологии. Возьмите еще летучую мышь. Что с ней делать? Она летает. Значит ли это, что она птица? Аристотель вдруг открывает, что она, с ее перепончатыми и волосатыми крыльями, — четвероногое; он добавляет: несовершенное. Он отказывается в конце концов зачислить ее в разряд птиц — с ее-то зубами! Это попросту млекопитающее, которое летает. Что касается тюленя, то, несмотря на его ноги-плавники, он его относит, на этот раз без всяких колебаний, к числу живородящих четвероногих.

Ясно, что взгляд Аристотеля сразу распознает те виды животных, которые как бы стремятся опровергнуть всякую слишком простую классификацию. Он находит для них место, в общем соответствующее — без истории и привычных наименований — научной классификации современности, разумеется, более определенной с ее разработанной терминологией. Именно Аристотель первый выдвинул и разрешил те проблемы, которые ставила многообразная сложность животного мира, поднял их на высокую ступень и почти внес в них ясность своим изложением.

Мир животных бескровных, наших беспозвоночных, чрезвычайно обширен, и осуществить его немедленную и безошибочную классификацию невозможно. Аристотель делит его на четыре главных раздела, отличающихся между собой способами размножения: ракообразные, моллюски, насекомые и панцирные. Два первые раздела о живородящих. Насекомые проходят стадии превращений. Размножение панцирных (улитка, морской еж и др.) трудно установить: многие из них, по Аристотелю, появляются на свет путем самозарождения.

Помимо этих главных разделов, ученый намечает несколько типов живых существ, которые не входят в установленные категории и в общем представляют — значительно отличаясь друг от друга — переходную стадию между животным и растением: это асцидии, фиксированные на почве, губки, которые с первого взгляда кажутся по своей структуре очень далекими от животных, морская крапива и морские звезды, способные передвигаться, но характеризующиеся весьма своеобразным строением организма. Предвосхищая некоторые взгляды ученых нового времени, Аристотель открывает необъятные перспективы, которые он предугадал ранее, чем мог методически их исследовать; это области мира животного-растительного, мира «зоофитов», где жизнь едва только пробивается, едва познается, нащупывая пути, по которым может идти развитие.

Не будем обманываться — наше краткое изложение аристотелевской классификации носит потрясающе суммарный характер. Ученый-философ на самом деле был гораздо тоньше и богаче, чем это может показаться здесь. Постараемся по крайней мере загладить эту несправедливость, которую свершило наше упрощение, напомним суждение, высказанное о нем самым великим биологом нового времени. «Линней и Кювье были моими богами, — пишет Дарвин, — хотя и совсем по-разному: но они только школьники, если их сравнить со стариком Аристотелем».

* * *

По своему невероятному трудолюбию неутомимого наблюдателя, а также по размаху всего комплекса работ, который он организовал в своей школе, — работ, необходимых при всяком широком научном исследовании, — по неукоснительной точности своего метода, провозгласившего, что «не существует другого знания, кроме знания общего», наконец, по гениальному характеру многих его синтезирующих взглядов Аристотель, бесспорно, основатель биологии — «науки о живых существах».

Он дал это знание античному миру, слишком еще юному для того, чтобы оценить его значимость и продвинуть его вперед (взять, например, хотя бы Плиния, невзирая на всю его живописность), и действительно, это новый, а не старый мир получил от Аристотеля его открытие, получил как самый драгоценный залог среди всех других — вместе с молодой математикой и античной астрономией, — залог научного гения древних, точнее, залог этой древней способности, свойственной роду человеческому, познавать мир природы и господствовать над ним.

Но действительно ли следует воспользоваться этим словом «господствовать»? Нет, не следует. На первый взгляд может показаться, что Аристотель — подлинный и чистокровный потомок Улисса, «изобретательный и многоумный создатель орудий». Аристотель, как и Улисс, хочет познать во всем многообразии их бытия животных и растения мира живого, разумеется, и затем, чтобы каждому из них найти место в витринах наук, где все настолько ясно, что нет более места для страха перед ними. Но если он пользуется ими в этих целях, то это делается вовсе не для того, чтобы над ними господствовать, и еще менее для того, чтобы извлекать из них выгоду: это нужно Аристотелю единственно для того — а для него это значит гораздо более, — чтобы их «созерцать», и созерцать их соотносительно к вечным сущностям, от которых они зависят.

Мир животных и растений, со всей его столь стройно организованной сложностью, чудесен для познания, но Аристотель не забывает сам и не дает нам забывать, что этот мир, который он именуется подлунным, подчинен законам возникновения и распада; что этот мир вовсе не обладает всей совершенностью бытия и подчинен законам вращения светил. Светила же — «божественные существа», «существа» вечные, и Аристотель многократно заявляет, что созерцание их наполняет радостью человеческую душу в гораздо большей степени, чем эти более точные научные изыскания, которые он описывает и проделывает с таким энтузиазмом.

Видно, что это говорит уже не ученый: Аристотель снова являет себя философом. Можно сожалеть, что эта философия под предлогом посвящения человека поискам нетленного и божественного ориентирует знание на созерцание, неизбежно статичное, своего рода косность, в условиях которой это знание не может существовать и развиваться.

Но не будем ни о чем сожалеть. Научная мысль после великолепного взлета, который Аристотель дал ей в биологии, должна была, конечно, в течение некоторого времени отстояться. Она почерпнет в этом — с веками — силу для нового взлета.

* * *

Еще одно слово. Чтение биологических работ Аристотеля пленяет иначе, чем чтение Платона. Аристотель — не волшебник слова, он не поэт в широком смысле, каким был его учитель. Правда, от него до нас дошли только заметки, подготовленные к его эзотерическим лекциям, предназначенным для подающих наибольшие надежды учеников, или, возможно, записи, сделанные этими учениками по этим лекциям и учениками же изложенные. Несомненно, что изложение Аристотеля лишено всякой загадочности, его большое достоинство в том, что в нем нет пафоса, что оно просто, что оно соответствует предметам,

которые описываются.

Но и лишённые всяких прикрас, произведения Аристотеля привлекают и удерживают наше внимание удивительным образом, так же как нас останавливает реальность наблюдаемая и понятая.

Аристотель величайший реалист. Реальный мир животных возникает в этих произведениях, что подлинность и многообразие ощутимы. Ни одного читателя не утомляет ощущение этого животного начала, по большей части непонятного и нечеловеческого, но в то же время близкого и знакомого, так как оно через это неизвестное в теле животного свидетельствует о том, чт

о является также вторым планом и простейшей субстанцией нашего бытия, — о жизни, которая воспроизводится через желание, о живом, испытывающем голод и убивающем для удовлетворения голода и продолжения существования. Итак, это животное начало, на первых порах такое далекое, становится нам странно близким, и чем далее, от страницы к странице, все разрастается вокруг нас. Без всякого пафоса оно выражает то, что ближе всего нашему сердцу, ближе всего нашему телу:

жизнь краткую для каждого животного существа и в то же время как бы вечную в дивном множестве существ, населяющих землю.

В одном отрывке своей «Никомаховой этики» Аристотель удивляется тому, что нам кажется избитой истиной. «По всей видимости, — пишет он, — жизнь есть общее благо и для человека и для растений».

Философ, кажется, вначале поражен тем, чт

о объединяет человека с другими существами природы, с самыми отдалёнными от него, прежде чем выразить удивление относительно того, что их разделяет. Наличие разума только у одного человека не трогает Аристотеля более, чем присутствие жизни одновременно в человеке и в растении. В этом и заключается прежде всего гуманизм Аристотеля. Многочисленные обитатели: деревья и животные — немножко родственны человеку. Вот этот-то привкус братства мы и ощущаем, когда знакомимся с биологическими трудами Аристотеля.

Иногда родство с нами животных в какой-то степени напоминает нечто человеческое. Животные проявляют наиболее высокие человеческие чувства. Не только такие, которые связаны с необходимостью сохранения жизни, то есть наиболее оправданные, но и такие, которые лишены всякого объяснения, самые бескорыстные. Философ — и на этот раз следует сказать — великий «поэт» дружелюбия, — который, говоря о человеке, утверждает, что «дружелюбие — это чувство, абсолютно необходимое в жизни», этот философ равно заявляет, что «это чувство существует не только у людей, но также и у птиц, и у большинства живых существ, среди индивидов одного вида по отношению друг к другу, но, конечно, главным образом, среди людей».

Таким образом, как по своей психологии, так и по своему физическому строению животное есть черновой набросок человека. Можно сказать, что животное перекликается с человеком. У Аристотеля есть замечательная страница на тему о сходстве психики животных и человека. «У большинства животных существуют признаки этих душевных состояний, которые у человека проявляются более отчетливо! Податливость или злобность, храбрость или трусость, боязливость или спокойствие, прямота или коварство и, в плане интеллектуальном, некоторая пронизательность — таковы сходные с человеком черты, которые встречаются и у значительного числа животных, напоминая об органическом сходстве, уже упомянутом нами». И несколько далее: «Правильность этого утверждения (что у животных бывают душевные состояния, напоминающие душевные состояния рода человеческого) становится

тотчас же ясна тому, кто наблюдает человека с детских лет; у ребенка действительно возможно наблюдать намеки и семена того, что должно составить его будущие возможности; на практике не существует в этот период человеческой жизни никакого различия между душой ребенка и душой животного. Нет поэтому ничего неразумного в утверждении, что у человека и у животного некоторые свойства совпадают, некоторые близки друг к другу и, наконец, некоторые аналогичны». Текст удивительный, открывающий путь ко всем направлениям сравнительной психологии и выводящей науку на пути, которые ею еще не пройдены до конца.

Итак, признание животного мира более близким человеку и его психике, чем это казалось вначале, соединяется с утверждением о животном характере физической природы человека и уравнивает его.

Это двойная констатация сближает до нерасторжимости наши родственные связи, наше естественное братство с миром трав, цветов, деревьев, птиц, и рыб, и диких зверей.

Гуманизм Аристотеля — это в конце концов прилив, избыток жизни, который от растения и через все виды животных, через человека, неотделимого от них, приводит живое существо к свету разума.

* * *

Но разве живой мир предоставлен человеку лишь для созерцания и восхищения? В конце концов нас охватывает сомнение. Не придет ли биология Аристотеля, предаваясь созерцанию, к самоуничтожению?

ГЛАВА IX

ГЕНИЙ АЛЕКСАНДРА, ИЛИ БРАТСТВО

Есть люди — выше я говорил об этом другими словами, — появление которых в истории как будто призвано решить неразрешимую проблему, взять приступом тупик, куда, полный бессилия и инертности, оказался загнанным ход событий, расчистить путь, загроможденный беспорядком и анархией, провозглашая и уже осуществляя новое будущее.

Александр в самом высоком смысле один из этих людей.

Именно поэтому воображение греческого народа мифически приписывает ему рассечение гордиева узла. Этот узел невозможно было развязать самыми ловкими, самыми терпеливыми пальцами; Александр не дал себе труда, не приложил стараний распутать его, ломая себе ногти: он разрубил его ударом меча. (Если некоторые желают считать эту историю подлинной, а не мифической, то можно допустить, что Александр буквально воспринял слова оракула, обещавшего азиатскую державу тому, кто развяжет узел, что он и приобрел эту державу жестом победителя. С той поры он жил, полагаясь на Гордия.)

Старый эллинский мир умирал среди развалин города-государства. Александр не пытался, подобно Платону, Аристотелю и другим, восстанавливать ветхие строения, отягченные

славой, подгоняя кое-как одежду, ставшую слишком узкой. Его деятельность, не лишенная смысла, сразу же дала его преемникам новый способ объединять людей и управлять обществами: это было новое государство, возглавляемое монархом.

Рождение Александра, его происхождение уже предвещают его характер, его деяния, его сверкающую молниями судьбу. Нет ничего более странного, чем та чета, которая дала ему жизнь.

Его отец Филипп победил Афины, Демосфена и Грецию силой своего острого ума и неистощимой энергии. Он умел с пунктуальной точностью обнаруживать и разбивать силы своих противников. Непредвиденностью своих поступков он всегда приводил в замешательство тех, кто полагал, что прекрасно знает его планы. То разыгрывая грека, то подражая варвару, он проявлял по отношению к своим врагам попеременно ласковость самую обворожительную (и самую коварную) и жестокость самую грубую. Обладая выдающимися дарованиями крупного государственного деятеля, он не пренебрегал возможностью сменить их при случае на хитрость дикаря. Он любил скрываться и исчезать, даже без пользы для себя, в пучинах вероломства, чтобы вдруг вновь появиться перед взорами греков и очаровать их видом правителя, облеченного справедливостью и благородством. Его терпение было не менее удивительно, чем быстрота его решений. В своих завоевательных планах он давал возможность плодам своей дипломатии и своего коварства подолгу созреть и выжидал такого благоприятного момента, когда ему не оставалось уже ничего другого, как только подобрать их с земли слегка помятыми. Никакие сомнения морального порядка никогда не мешали его деятельности: он лгал с наслаждением и нарушал свое слово с удовольствием. В окружении своих войск он поминутно проявлял свою исключительную храбрость и выносливость, поэтому можно понять неизменную верность и привязанность к нему его воинов.

Александр, суровый судья, сделал свой собственный выбор из наследия Филиппа. Он презирал двуличные приемы этой политики, он ненавидел хитрость, умея только «предохранить себя от нее». «Непоколебимой верностью в соблюдении договоров и соглашений он всегда предохранял себя от хитрости», — говорит Арриан. Его исключительным свойством была «стремительность его передвижений», которая помогала ему появляться там, где, казалось, ему быть вовсе невозможно. Ему мало было дела до того, что он рискует своей судьбой, он всегда был уверен, что победит. Наметив себе цель, он прямо шел к ней в порыве страсти, овладевавшей им.

Он не был, как его отец, весь — рассудок (и чувственность; Александр был, пишет Арриан, «весьма умеренным в утехах тела, он не был таковым и в умственных наслаждениях»). Он был более сыном Олимпиады, чем сыном Филиппа, сыном неистовой эпирской вакханки, которой овладевал бог Дионис в опьянении музыкой и безумии танца, в душевном экстазе, открывавшем за горизонтами обыденности иные области.

Александр воспринял от отца все интеллектуальные черты выдающихся политических деятелей и лучших полководцев, но что сделало его несравнимым с великими людьми прошлого, с Фемистоклом, Периклом и самим Филиппом, так это то, что свойства его ума оказались поляризованы страстью, отнесены, направлены, устремлены ею к полюсу высшего совершенства. Разум у сына Олимпиады — это не только ясность, знание путей и средств, с помощью которых осуществляется предполагаемое действие; его ум — это тепло, он причастен к созиданию жизни, подобно солнечному теплу, но иногда он, как и солнечное тепло, разрушитель; этот разум, пропитанный страстью, достигнув высшей точки своего напряжения, обжигает, становится подобен пламени пожара.

На протяжении всей своей экспедиции, как мы увидим, если проследим эту экспедицию шаг за шагом, Александр, полагая, что он осуществляет программу своего отца, в действительности беспрестанно расширяет ее, раскрывает ее по-новому и силой своего

гения вкладывает в намерения Филиппа — только политические — совершенно иной смысл. Дело, которое он стремится осуществить, станет не империалистским завоеванием по образцу Филиппа, а чем-то совсем иным, это будет в конечном итоге создание нового мира.

Я не намерен снова рассказывать о знаменитой кампании, я хочу только подчеркнуть в ней некоторые моменты, из которых одни кажутся противоречащими идее братства, другие — апеллирующими к ней; мы придем в конце концов к этой идее, как к ней пришел и сам Александр уже в самом конце своего жизненного пути (известно, однако, что он умер, не достигнув тридцати трех лет).

* * *

Прежде чем отправиться на завоевание азийского трона, Александр позаботился, чтобы в европейском тылу у него не осталось ни одного противника, не убежденного в его непобедимой мощи. На севере, переправившись через Дунай и спалив наудачу небольшое местечко, Александр покорил враждебных ему гетов и скифские племена, обеспокоенные угрожающей мощью македонских царей. На западе он наскоро «умиротворил» волнующихся иллирийцев. В Греции Фивы уже подали сигнал к восстанию; они заперли в крепости гарнизон, поручив ему отстаивать крепость против македонян, а Демосфен, весьма поторопившись, называл молодого царя «простофилей», в то время как этот Александр, которого считали уже мертвым, поглощенным ночью варварства, исчезнувшим в западных туманах, вдруг падает с неба прямо перед гордыми мятежными Фивами. Он берет Фивы в диких уличных схватках. Он приказывает разрушить до основания город Геракла и Диониса, пощадив только дом поэта Пиндара. Он истребляет все мужское население, продает рабство уцелевших — тридцать тысяч человеческих жизней! Устрашающее наказание, совершенное в предостережение повергнутым в ужас Афинам. Выражением афинского малодушия явилась отправка посольства к Александру, дабы поздравить его с благоприятным возвращением и с подавлением фиванского мятежа, истинным подстрекателем которого были Афины... Между тем разгром Фив был воспринят Грецией в целом как отвратительное преступление, как покушение на греческую цивилизацию. Александр, казалось, хотел заранее разрушить слишком идеальное представление о нем самом, созданное на сказочном Востоке. Но Александр еще не знал самого себя...

Во всяком случае, не следует забывать, что в Александре соединились — и фиванское дело нас убеждает в этом — черты необузданной горячности, которая унаследована им от матери (ее страстность), и грубость его отца.

И вот спокойствие Греции надолго поставлено в зависимость от террора. Вернее, оно зависело от армии в составе двенадцати тысяч пехотинцев и пятитысячной конницы, которую Александр оставил в Европе под командованием преданного ему Антипатра.

Царь переходит через Геллеспонт весной 334 года до н. э. Он не был уже только царем Македонии. Он вынудил конгресс греков, созванный в Коринфе, утвердить за ним титул, уже принадлежавший Филиппу, — военного вождя эллинов и защитника Греции. Таким образом он придал предпринятой им кампании характер греческого похода — реванша за персидские войны.

Чтобы завоевать или разрушить державу в 50 раз большую и в 20 раз гуще заселенную, чем его царство, Александр сформировал армию только в 30 тысяч пехотинцев и 5 тысяч конников, из которых 1800 человек македонцев принадлежали к цвету знати его царства; он повел с собою также отряд строителей, способных на ходу возвести такую машину для осады, против которой не сможет устоять ни одно укрепление. Эту армию царь обновлял по мере продвижения вперед: армия, с которой он форсировал Геллеспонт, не походила уже на

ту, с которой он переходил Гиндукуш, или на ту, которая завоевывала Пенджаб. Слабым местом экспедиции был флот: только 160 триер! Афины были недовольны и приберегали его для себя: они отправили всего 20 триер. Персидский флот (и финикийский) господствовал в Эгейском море. С ним можно было бы без большого труда — великий царь персидский мечтал об этом — перенести войну в Грецию и там поднять только что завоеванную страну против ее новых господ. Именно чтобы предотвратить эту возможность, Александр и создал стратегический план своей кампании.

Для защиты своей державы от атаковавшего ее численно слабого противника, великий царь Дарий III располагал значительными силами, трудно исчислимыми, иногда в 20, а иногда и в 50 раз большими, чем армия Александра. Но что значит численность воинов? Александр был абсолютно уверен в победе. Он сумел с первых же шагов внушить эту уверенность и своим людям. Дарий был храбрым воином, не лишенным стратегического чутья. Но его энергия не была устойчивой, он был порывист и мало проницателен в политическом отношении. Его царство уже находилось в стадии распада; он позволил своим сатрапам защищать его по своему усмотрению, и язва предательства стала распространяться по огромному телу персидской державы.

Первая встреча состоялась (в 334 году до н. э.) на берегу реки Граник, где персидская армия ожидала Александра, вызывая в памяти священные воспоминания об Илионе. Это не столько было сражение, обдуманное стратегом, сколько ряд поединков, проведенных Александром наподобие его предка Ахилла. Безумной храбрости этого нового «Пелеева сына», свидетельством чего для всех была белизна его султана и блеск щита, было достаточно, чтобы обратить в бегство персидскую армию. Александр подобрал среди многого другого триста щитов, которые он послал в Афины с вызывающей надписью по адресу Спарты. Вслед за этим большинство греческих городов в Малой Азии начало сдаваться. Вскоре Александр подчинил и те немногие города, которые еще сопротивлялись ему. Тем более что после буйной горячности при Гранике Александр при определении судьбы каждого из завоеванных городов руководствовался мудростью политического суждения, соединенной с самым глубоким почтением к их богам. В продиктованных им условиях царь Македонии выступает, пожалуй, не как освободитель, а как сторонник мирного разрешения старых несогласий, смысл которых ему более не ясен.

В общем, он устраняет правление олигархий, чтобы заменить его народным правлением: он внушает правительству, что устанавливает власть не персидского сатрапа, но правителя Македонии, отнюдь не грека. Свободы старых городов восстанавливаются, но под контролем Македонии и, как высшей инстанции, под контролем самого Александра. Мы еще далеки от того «слияния» греков и варваров, которое позднее станет главной мыслью монарха...

Иногда все-таки сопротивление то одного, то другого греческого города явно пробуждает дикий нрав царя. Милет, прославленный порт, имеющий сотни торговых факторий, давший некогда возможность греческому языку зазвучать на территории от египетского Навкратиса до отдаленных берегов Черного моря, Милет, перевозящий товары из Колхиды в Эгейское море и на о. Сицилию, объединяющий народы коммерческими интересами, — Милет познает на опыте разнузданной бойни, учиненной македонской военщиной на его улицах, что Александру не сопротивляются и что если город хочет уцелеть, то следует молить о «прощении». Судьба Галикарнаса была еще хуже: город был разрушен до основания, население перебито или «перемещено»...

В то же время — и несмотря на все это — что-то начинает заявлять о себе в этой «прогулке» по берегам Малой Азии, прогулке, прерываемой кровавыми событиями. Возбуждение, брожение охватывает освобожденные города, и нигде нет такого блеска, такого ликования, как в Сардах и в Эфесе. Александр во многих местах восстанавливает старые храмы, освящает новые, торжественно открывает игры, возглавляет процессии, возвращает городам, утратившим свое значение, их старинные привилегии. Эти старые порты, где в течение веков

смешивались Европа и Азия, Эллада и мир варваров, начинают устанавливать на деле дружбу народов, «согласие» стойков, которые поистине станут мечтой Александра... Но он еще не знает этой мечты.

Персидская армия во второй раз пытается остановить движение Александра. Дарий лично командует ею, он собрал значительные силы (600 тысяч человек, неуверенно сообщает наш лучший источник — Арриан!). Какая польза будет от этой бесформенной массы? Она лишь затруднит того, кто ею будет командовать.

Исс (333 год до н. э.) — это битва на территории между морем и горами, выигранная Александром, отразившим угрозу окружения внезапным наступлением. Он с ходу переправляется во главе своей армии через реку, разделяющую сражающихся, в неистовом броске нацеливается на Дария, которого замечает в центре и который тотчас поворачивает свою колесницу и обращается в бегство. С этого момента битва — не что иное, как смятение и беспорядочное бегство...

Персидская армия уничтожена: сто тысяч воинов убито. Среди пленных — мать и жена великого царя, две его дочери и очень юный наследник, все они — драгоценные заложники. Македонцы захватывают также огромные сокровища. Александр обходится со своими пленниками поистине как легендарный царь, почтительно держась на расстоянии. Супруга великого царя считается самой красивой женщиной Азии; македонский правитель не удостоивает ее ни одним взглядом. Мы очень далеки от Ахилла из «Илиады», который рискует своей жизнью и всем, что имеет, ради Брисеиды — пленницы «прекрасноланитной». Исс открывает победителю два пути: один в направлении к северо-востоку, к восточным столицам, где он легко мог бы настичь и поразить насмерть Дария, другой — в сторону юга, к Сирии и Египту. Он выбирает второй, тот, который оставлял для него возможность свободно пользоваться морем, препятствовал врагу перенести войну в Грецию и навсегда заперал врага в глубине Азии. Александр в данном случае сделал выбор наименее эффективный, наименее романтический, но единственно надежный. Он вступает в Сирию, затем в Финикию, не принимая во внимание в этот момент Дария и его планы. Ему выражают покорность несколько портов, в том числе Сидон. Тир, считавшийся неприступным, отказывается впустить его на свой остров-крепость. Александр, который был весьма нетерпелив, на этот раз не спешит. Под стрелами вражеского флота и осажденной армии он велит строить мол длиной пятьсот метров, мол, который не раз разрушают, но который должен связать островной Тир с континентом, он подводит орудия, он пытается взять стены приступом, сам принимает участие в битве. Тир пал в августе 332 года до н. э., продержавшись семь месяцев.

Под стенами гордого, непокорного города Александр принимает посольство от великого царя. Дарий обращается к нему как к царю, ибо Александр и раньше требовал этого от него. Александр отвечает ему тем же: чтобы выслушать предложения Дария, Александр созывает Совет гетайров, высокое государственное учреждение Македонии. Сцена не лишена величия. Ее сдержанно излагает Арриан, самый разумный и самый сухой из наших источников.

Послы говорят: они предлагают от имени своего повелителя половину персидской державы — от греческого моря до Евфрата, десять тысяч талантов (60 миллионов франков золотом) в качестве выкупа за царскую семью, руку старшей дочери царя, наконец, его союз, его дружбу! В последовавшей за этим тишине Парменион, старший полководец Филиппа, в ответ на эти предложения, которые намного превосходили все то, на что когда-нибудь могло рассчитывать честолюбие Филиппа, заявляет, что момент для мира настал и что разумно им воспользоваться. Он заключает: «Я бы принял предложение, если бы был Александром». У его господина вырывается резкая реплика: «Я бы также принял, если бы был Парменионом».

Прежде чем покинуть Тир, Александр торжественно совершает жертвоприношение Гераклу, предку, которого он намерен чтить на Востоке, так же как и на Западе. Геракл из Тира — это

не только человек, в конце концов принятый в сонм богов после жизни, полной испытаний и трудов, отданной на служение людям: это бог по своей природе и сущности — бог Мелькарт, — который испокон веков обладает божественными прерогативами во всей их полноте. Именно этому Гераклу и приносит жертвы Александр и рассчитывает на упрочение связи с ним. Быть может, он спрашивает уже сам себя, пораженный собственной гениальностью: не подлинный ли он сын Зевса?

Александр снова отправляется в путь по направлению к югу и нигде не встречает сопротивления, за исключением Газы, наиболее значительного города Палестины. Назначенный Дарием правитель Газы был негр, евнух по имени Батис. Батис, опираясь на население, оказал ожесточенное сопротивление захватчику. Александр отвечал ожесточенной осадой, длившейся более двух месяцев. Когда город был взят, Александр подверг его ужасающей резне. Он продал в рабство женщин и детей и перебил всех мужчин. Что касается правителя-негра, то он приказал привязать его за насквозь проколотые ступни к колеснице победителя и так тащил его, воющего от боли, вокруг города в сопровождении своих воинов, издававших крики радости. (Этот рассказ имеется у позднейшего историка Квинта Курция Руфа, увлекающегося картинностью и у которого в настоящей работе заимствовано очень немного.)

Александр появился в Египте в декабре 332 года до н. э. Он сразу же оказывает знаки величайшего уважения богам Египта. Его пылкая религиозность, которая захватывает его целиком, находит в этой стране тысячелетней религии полную поддержку. Александр сразу же чувствует себя в Египте как дома. Что касается персидских завоевателей, то, будучи в Египте, Камбиз неразумно ранил, а Артаксеркс убил божественного быка Аписа, чтобы легче ограбить его храмы. Они оскорбляли также и другие божества. Совсем другим был образ действий Александра. В городе Мемфисе он по египетскому ритуалу совершил жертвоприношение в храме в честь бога-быка Аписа, он принес жертвы также и другим богам, слитым воедино с греческими богами греческим населением Египта. Эти церемонии имели большое значение для привлечения на сторону Александра жрецов, ведь только фараон по правилам считался единственно достойным совершать такие жертвоприношения. Не следует думать, что у Александра был здесь политический расчет или он демонстрировал свою терпимость. Душа Александра была проникнута слишком глубокой религиозностью, чтобы удовлетворяться «терпимостью» по отношению к людям, верующим в других богов. Он воспринимает всем своим существом этих других богов. Александр не «терпит», но «воспринимает» другую форму божественного, и это большая разница. Вот почему египтяне обожествили Александра, даровав ему все титулы фараонов, его предшественников: «царь Верхнего Египта» и «царь Нижнего Египта», «сын Ра» и многие другие.

Впрочем, Александр отправился в Египет не затем только, чтобы закрыть для персов все морские базы в Средиземном море, и не затем также, чтобы получить редкостный титул фараонов; он прежде всего ищет ответа на вопрос, мучивший его с детства. Разве его мать Олимпиаду, одержимую, не тревожило непрестанно присутствие богов? Богами были полны ее сны и ее ложе. Чей он сын? Вот что хотел знать Александр. Вот почему с душой, преисполненной веры в бога, он предпринял путешествие в святилище Зевса-Аммона. Путешествие в этот храм оракула, расположенный в пустыне, очень удаленный от Мемфиса и труднодостижимый, явилось бы одним из самых странных и самых необъяснимых поступков Александра, если бы оно лучше всего не раскрывало самого Александра. Что он хотел спросить у знаменитого оракула? Какой ответ получил он на свой вопрос? Источники в этом пункте противоречивы.

Когда после долгого путешествия вдоль моря Александр углубился в океан песка, окружающий оазис Сива, он был встречен жрецом — хранителем святилища, жрец приветствовал его, назвав Александра сыном Аммона, — титул, предназначенный только для фараонов. Потом Александр был принят и в святилище, но совсем один. Он задал свой вопрос и получил ответ бога. Какой вопрос? Какой ответ? Александр на расспросы своих

друзей, толпившихся у выхода из храма, отвечал лишь молчанием. Но кто же не понял этого столь красноречивого молчания? Это было молчание души, сосредоточенной на созерцании тайны, тайны, раскрывшейся лишь для нее. Только раскрытие его божественного происхождения, только убежденность в том, что он не был сыном Филиппа, а был зачат Олимпиадой от самого бога Аммона-Ра, могут объяснить глубину царского молчания. Он узнал от бога все, «все, что хотел узнать», — в этих словах был его ответ, вырвавшийся у него.

Спрашивал ли Александр у оракула еще что-нибудь, кроме этого? Он никогда более не говорил об этом.

Убежденность Александра в своей миссии после прорицания оракула чрезвычайно возрастает и с этого дня становится непоколебимой. Сын Зевса, он теперь знает, что он должен еще кое-что совершить на земле...

Во время своего путешествия в Сива, следуя по пустынному берегу моря, Александр наметил возле одного рыбацкого поселения, напротив небольшого острова Фароса, место, показавшееся ему удобным для создания порта. Он приказал основать там город, сделавшийся в силу обстоятельств, которые отчасти были созданы им самим, главным городом его державы, столицей, где встретятся и сольются в последующие века судьбы Востока и Запада. Этот город — Александрия, которая даст свое имя новой культурной эпохе. Александр не только подсказал мысль о ее основании, руководствуясь своей гениальной интуицией, но и определил ее размеры и ее план в соответствии с требованиями рождающегося урбанизма, он задумал для нее создание двойного порта, приказав построить плотину от берега моря к острову Фаросу.

Весной 331 года до н. э., целиком захваченный новыми проектами, рожденными его пребыванием в Египте, Александр вновь предпринял преследование Дария. Он устремился на завоевание столиц древних царств Месопотамии и Персии. У него были быстрые ноги его предка Ахилла. И было ему всего 25 лет.

Следуя через Тир, он совершил торжественное жертвоприношение Гераклу, своему великому предку, устроил в его честь блестящие гимнастические и музыкальные состязания, велел поставить трагедии, гордый тем, что может предложить варварам наиболее совершенные плоды греческой цивилизации. Он также проделал это и в Египте, прельщенный возможностью произвести в древнем Мемфисе с его грузом тысячелетнего прошлого это столь смелое, столь удивительное смешение культур. Для этого молодого, двадцатипятилетнего варвара греческая трагедия сохраняла сочность и кисловатый вкус недозрелого плода.

Однако вслед за увеселениями в Тире Александр вновь обращается к своей миссии завоевателя, к миссии поглотителя царств. Он переходит Евфрат, затем Тигр. Со времени битвы при Иссе Дарий не терял времени, он стягивал войска из наиболее отдаленных местностей своей империи; это были народы Бактрии и Согдианы, Халдеи и Армении, мидяне горных областей, индийцы с их живописными слонами. И многие другие. Дарий разместил их в обширной равнине, в которой было достаточно места для предполагаемого окружения Александра, в Гавгамельской равнине, недалеко от Арбелы. Арриан исчисляет эту армию в сорок тысяч конников и в один миллион пеших воинов. У Дария были также самые древние в истории войн «танки» — двести колесниц, вооруженных косами, впрочем, уже устарелые. Греческие воины расступались и не обращали внимания на эти колесницы или же, хватая лошадь за узду, сбрасывали возницу.

Александр, не раз пробиваясь во главе своей конницы в центр этой невероятной массы воинов, завязывая яростные рукопашные схватки там, где встречалось хоть малейшее сопротивление, одержал победу. Битва закончилась с колоссальными потерями. Со стороны

македонян имелась лишь сотня убитых, сотни тысяч — со стороны персов.

История сделала резкий поворот. Дарий скрылся в горах. Сын Олимпиады захватил Вавилон под восторженные клики женщин. Он принял титул царя Азии. Прочие столицы сдались победителю — древние Сузы, Персеполь с его сокровищами, отнюдь не легендарными, Пасаргады — священный город, Экбатана... Все эти названия, большинство которых не было чуждо для слуха греков благодаря поэме старика Эсхила, теперь осваиваются воинами вместе с пылью на их сандалиях.

Александр совершил поступок труднообъяснимый — вознаграждение ли это было войскам в час их победы? — устроив армии празднество в виде разграбления одной из столиц, повелел опустошить и предать огню богатейший город Персеполь с его роскошными дворцами, с его Ападаной — знаменитым залом со ста колоннами, с его грудями слитков золота и серебра, неисчислимым множеством драгоценных камней. Пожару была предана Парса, которую мы на греческий лад называем Персеполем. Из этого города некогда, в эпоху Марафона, устремлялись в Грецию захватчики, да и позднее во время взятия и пожара Афин в 480 году до н. э., во времена славного Саламина.

Александр был не прочь сыграть в глазах греков роль свершителя божественной справедливости. Даруя своим воинам царское разрешение на разграбление Персеполя, он вознаграждал этих воинов за их труды в то самое время, когда в Пелопоннесе и в других местах вспыхивали восстания против отсутствующего монарха, волновавшие общественное мнение всей Греции... [69] Но нужно ли во что бы то ни стало находить разумное объяснение для каждого стремительного действия, ежеминутного бурного проявления этой страстной натуры?..

Между тем Дарий все еще убегал. Из Мидии он добрался до Каспийских ворот. Александр преследовал его в бешеном темпе через горы и пустыни. Македонянин мчался на коне, иногда даже днем и ночью. Наконец он настиг беглеца. Дарий лежал на обочине дороги, хрипя, покинутый всеми, кроме своей собаки. Один из его сатрапов только что убил его. Александр заплакал при виде столь трагического конца своего противника. Он велел умертвить убийцу, подвергнув его пыткам, и похоронить Дария со всеми царскими почестями в гробнице его предков (330 год до н. э.).

Затем Александр все далее и далее стал углубляться на Восток. Он провел три года, одерживая победы над странами, лежащими на восток от Каспийского моря и на север от Индии, носящими теперь названия: Туркестан, Афганистан и Белуджистан, а прежде называвшимися Маргианой, Бактрией и Согдианой. Он основал там несколько Александрий, которые и в настоящее время продолжают оставаться городами-прародительницами этих областей, — это Ходжент, Самарканд, Герат, Кандагар. Македонскому правителю приписывают основание семидесяти городов. Явное преувеличение. (Кто видел или дал их список?) Самое большее — это 16 городов, о которых можно говорить. Действительно, никто из греков никогда не проходил этими дальними путями. Александр мечтал достичь «восточного края земли». Он скоро вновь двинулся по этому пути, не зная устали, а его преемники — вслед за ним...

Но по мере того как он проникается духом Востока, применяясь к обычаям и облачаясь в одежды своих новых друзей, к великому негодованию большинства греков, составляющих его свиту и его армию, его влекут уже не только завоевание пространств, основание новых городов, открытие земель; он совершает поход также и в прошлое, ради открытий во времени, ради завоевания истории народа, который теперь является и его народом. Он хочет присвоить себе это прошлое, он хочет в некотором роде заново основать династию, представителем которой он в настоящее время считает себя. Он разыскивает, и он находит в

Пасаргадах могилу Кира, великого предка. Он прочитывает и велит восстановить эпитафию, которая была осквернена нечестивыми руками. Эта надпись гласила: «О человек! Кто бы ты ни был и откуда бы ни пришел — а что ты придешь, я знаю, — ведай, что я — Кир, завоевавший персам господство на земле; так не завидуй ничтожному клочку земли, скрывающему в себе мое тело» [70]. Александр дал точные указания по восстановлению эпитафии и самого монумента. Тщательность, с которой даны распоряжения Александра, — знак его ревностного уважения, которое в потустороннем мире братски объединяет его с одним из величайших его предшественников.

Но жажда пространства снова охватывает его. Он — в Согдиане (область Самарканда, современный Узбекистан), он устремляет взоры на юг, на высокую твердыню Гиндукуша, которая отделяет его от Индии, страны сокровищ и чудес, завоевания Диониса и вакханок, завоевания Геракла, его предка. Он собирает значительную армию, перебирается с нею в 327 году через обрывистые ущелья гор, выходит в долину притока верхнего Инда, Кабула. Он основывает город, который будет носить название этой реки. Насмешницы-обезьяны посмеиваются среди деревьев. В Каписе, в Гандахаре, он коснулся самого сердца Индии. Индийцы, побуждаемые брахманами, сопротивляются. Ничто не просто в этой новой стране, обширной, как континент. Царь Пор дает повод к сражению.

В его армии выделяются двести слонов, устрашающая громада, которая пугает лошадей македонской конницы. Греческие лучники сбивают своими стрелами погонщиков слонов, животные приходят в ярость и дают больше индийцев, чем врагов. Пор наконец сдался. Его победитель, всегда рыцарски вежливый, обращается с ним как с царем и делает из него своего друга.

* * *

Эта встреча греческого мира и мира индийского с точки зрения всемирной истории представляет чрезвычайную важность. Это соприкосновение двух из трех великих гуманистических течений, порожденных историей древности: гуманизма греческого и гуманизма буддийского (и прежде всего брахманского).

Учение Шакья (Сакья) — Муни, по которому мудрость достигается через совершенство (будда), начало распространяться в Индии, когда там появился Александр. Оно соответствовало религиозным чаяниям, типичным для духовного мира индийца того времени, да и всех времен; эти религиозные взгляды распространятся и за пределами буддизма, который вызовет их блестящий расцвет, но не заменит их. Аскетическое направление в буддизме слилось с тем аскетизмом, который, ведя свое начало от Сократа, получит своеобразный расцвет в Греции, и именно в эпоху Александра вместе со школой киников — с киниками нищенствующими, точно так же как и с теми, кого именовали киническими «героями труда». Оно слилось также и с платоновским аскетизмом.

Александр встретил аскетов в Индии. Он велел задать им вопросы в его присутствии. В некоторых из полученных ответов чувствуется своеобразный греческий стиль — быть может, даже слишком, — тот парадоксальный стиль, который представляет одну из форм софистической мысли. Один из этих мудрецов, у которого Александр спросил: «Чем скорее всего заслуживается любовь?» — ответил: «Могуществом, не внушающим страха» [71]. Реплики кажутся заимствованными из постоянных дебатов греческих мыслителей о тиранах. И это реплики, очень хорошо отвечающие (даже слишком хорошо) спору, который смело должен был вести Александр со своей судьбой.

Александр встречал в Индии еще и других мудрецов, и других аскетов. Например, мудрецов,

дискутирующих обнаженными (гимнософисты) [72] на лугу, где они и вели свои занятия; они с уважением говорили царю о Сократе, о Пифагоре и о Диогене. Тот, кто, казалось, был их учителем, по имени Дандамис, заявил, что ему ничего не нужно и что он не боится быть лишенным чего бы то ни было. «При жизни, — говорил он, — для него достаточно индийской земли, своевременно приносящей плоды, а по смерти он освободится от неумеренного товарища — тела». «Поэтому, — добавляет Арриан, — Александр не старался подействовать на него силой, усмотрев в нем свободного человека» [73].

Царь также знал и любил глубокой любовью аскета Калана, греческое имя которого Kalanos стало означать брахман. Зная, что он страстно желал бы умереть, Александр воздвиг для него по его просьбе костер, на который тот и взошел и сгорел в пламени без единого стога на глазах пораженной армии, но не Александра, не желавшего присутствовать при добровольной смерти своего друга. Таким же образом умер немного позднее в Олимпии загадочный Перегрин — христианин-отступник, сделавшийся философом-киником.

Так пришли в соприкосновение в Индии во время похода Александра мудрость греческая и мудрость индийская.

После смерти Александра и распада его империи торговые и культурные связи, установленные экспедицией великого македонянина между Индией, восточными провинциями Персии, с одной стороны, и греческим миром — с другой, не только не были нарушены, но со временем были укреплены некоторыми из преемников Александра. Еще при жизни Александра отправленная по его приказу экспедиция Непарха позволила ознакомиться со всем течением Инда от его верховьев до устья, затем с восточными берегами моря Омана и с Персидским заливом.

Когда распалась все еще огромная держава азиатских преемников Александра Селевкидов, на Востоке, в Бактрии и Согдиане, возникло греческое царство, семьдесят лет спустя после смерти Александра, под скипетром греческого сатрапа области Диодота I. Подданные этого правителя были смесью греков, иранцев и парфян. Крепость Бактра (одна из Александрий великого македонянина) стала ее столицей. Обосновавшись в Средней Азии, эти цари поддерживали эллинский дух у границ сибирских степей. Один из них приступил к новому завоеванию долины Кабула, по которой Александр вышел из теснин Гиндукуша.

Эти государи, которые являлись греческими правителями, наследниками Александра, ввели греческий язык и греческие обычаи у себя при дворе и в своих учреждениях, насаждали греческую цивилизацию в самом сердце Индии, в провинциях Каписе и Гандхаре, уже упомянутых; так продолжалось до начала I века нашей эры. Об этом свидетельствуют в наших музеях многочисленные изображения Будды и Бодисатвы (так называют Будду в его существованиях, предшествующих существованию Шакья-Муни), фигуры богов или демонов, которые относятся к искусству, долгое время называвшемуся греко-буддийским. Некоторые ученые, по правде говоря, совсем недавно взяли под сомнение это греко-буддийское искусство, основываясь на советских раскопках: они называют его искусством ирано-парфо-буддийским. Я думаю, что все-таки будут продолжать говорить об искусстве греко-буддийском. Что касается меня, как профана, чувствительного к «чарующей» (в высоком смысле) безмятежности, которую излучают многочисленные индийские фигуры музея в Гиме, то я до сих пор убежден — убежден этим обманчивым видом, аполлонийским или афродисийским (иногда тем и другим вместе), — во влиянии греческой скульптуры на архаическое искусство Индии. Правда и то, что ни улыбка, ни очарование не являются исключительной привилегией одного какого-нибудь народа и могут расцветать на всех человеческих устах.

В то же время в северной части этого Греко-Бактрийского царства, расположенного в Верхней

Индии, в этой Согдиане, завоеванной с таким трудом Александром, если взор одного из греков, затерянных на краю света, на пороге Памира, направлялся к востоку, например взор одного из обитателей Александрии, Эсхата (Александрии Крайней, Александрии Ходжентской), его останавливала огромная масса Тянь-Шаня, Небесных гор. По другую их сторону покоился в ту эпоху полудремлющий китайский мир, целиком неведомый третий и самый древний из великих гуманизмов древнего мира — гуманизм китайский.

На юге Небесных гор скоро, к концу александрийских времен, пройдет проложенная по оазису знаменитая Дорога шелка, та трасса, по которой элегантные римлянки будут получать из Китая шелковые ткани и затем кроить из них прозрачные одежды, осмеянные поэтом-сатириком Ювеналом. Обмен товарами между Востоком и Западом происходил на Памирском плоскогорье. Александр первый своей экспедицией создал возможность для открытия этого коммерческого пути, на котором греческие торговцы встречались у самой «Крыши мира» с китайскими оптовиками.

Мир античный впервые объединяется.

* * *

Подчинив себе временно область Инда, Александр достиг предела своего пути — однако не предела, намеченного его волей. Действительно, он имел намерение идти далее. Еще до того как он достиг Инда, Ганг стал его обетованной землей.

Оттуда он думал вернуться в Европу. Не зная о существовании Индийского океана, он воображал, что в действительности сможет достичь пункта отправления македонцев через верховья Нила и через Египет. Но его европейские воины — греки и македоняне — отказались следовать за ним. Многие из этих людей прошли за восемь с половиной лет 18 тысяч

км (почти половину земной окружности). В течение семидесяти дней они шли и сражались в долине Пяти рек, в Пенджабе, под проливными дождями муссонов.

Александр два дня предавался размышлениям один в своей палатке, затем объявил войскам о возвращении на родину. Двенадцать алтарей были воздвигнуты в этом месте олимпийским богам, а также бронзовая колонна с надписью: «Здесь остановился Александр» (в 327 году до н. э.).

Годы шли, их было немного (судьба скупа). Александр возвратился в Вавилон. Он хочет привести в порядок свою империю. Он нашел, он открыл свою собственную манеру управлять.

Одна мысль с некоторого времени живет в нем. Она укореняется в нем все больше и больше. Возможно, что она родилась в нем с момента открытия, сделанного Зевсом-Аммоном. Царь Македонии, покровитель греков, фараон Египта, царь Азии, Александр сознает свои обязанности по отношению к своим подданным в целом. Он не соглашается, однако, управлять здесь одним способом, а там — другим: он повсюду Александр, он — во всех странах, которые зависят от него на трех известных континентах, он — Александр Единственный. Он хочет лично, сам, собственной персоной осуществить слияние народов, которые он завоевал и которые остаются в его ведении. Он хочет, чтобы между ними царило согласие. Согласие между греками и варварами.

Слияние народов в общем согласии, слияние через согласие, осуществленное благодаря личной власти правителя. Такова мысль, которая вначале казалась мыслью, имеющей большое политическое значение. Впрочем, для нас она не слишком оригинальна. Она была

нова в Греции и отражала важный момент — выход за пределы режима города-государства, режима, который пришел в негодность (или, точнее, который никогда не был устойчивым). Александр стремился посредством слияния объединить своих разнохарактерных подданных, примирить друг с другом греков и варваров. Новизна для человека, впитавшего эллинские идеи, исключительная.

Что царь, воспитанный в греческом духе, доверяет местным уроженцам, варварам, и удостоивает их своей дружбы, что он принимает самых знатных персов у себя при дворе и за своим столом, что он жалует им важные должности в управлении и в армии — вот что возмущало македонян столько же, сколько и греков. Возмущало или вызывало смех. Царь впадает в крайности. Он облачается в восточные одежды. Он соблюдает восточный церемониал, который требует, чтобы при встрече с Великим Царем падали ниц. Тщеславие это или политика? — спрашивают себя греческие подданные. Смеяться ли надо или плакать, видя греков, преклоняющих колена перед варваром?

Или надо восставать? Возникают заговоры, начинаются тайные переговоры, появляется мысль об убийстве царя. Когда сын Филиппа хочет ввести в свою охрану сыновей знатных персов, негодование македонян переходит в мятеж. Александр особенно жестоко подавил тот из заговоров, к которому он считал причастным — и, кажется, понапрасну — Филота, своего товарища детства. В своем гневе он на этот раз совершил несомненное преступление: по неясному подозрению в соучастии он велел предать казни, не выслушав его, отца Филота, полководца Пармениона, старого друга Филиппа и верного слугу и Александра и его отца. Опьянение, а также необузданность темперамента, чувствительного к малейшей насмешке, тотчас же принимаемой им за оскорбление его величества, иногда говорят громче, чем разум и дружба. Когда он убил ударом меча брата своей кормилицы, своего друга Клита, своего спасителя при Гранике, который вольным и резким словом дважды обидел его, — оба были пьяны.

Филот и Клит — оба близкие друга царя, оба искренние враги его приверженности к варварам, которую они считают бесчестием.

По правде говоря, ни греки, ни македоняне не уловили в последние годы царствования Александра нового смысла, определяющего его поведение. Знатные македоняне привыкли обходиться с царем как с товарищем. Греки чувствовали себя униженными, видя, что их господин благосклонно относится к побежденному народу — народу не греческому, но варварскому.

Как это нужно было понимать? Тщеславие? Нет, разве что чуть-чуть, что почти извинительно. Скорее гордость, вполне законная у того, кто достиг такой высокой степени величия. Что касается одежды, то Плутарх замечает по этому поводу, что Александр не хотел носить одежды мидян, но взял одежду персов. «Он не хотел носить индийской одежды, слишком варварской и странной, не хотел носить ни шаровар, длинного платья и тиары и придумал нечто среднее между одеждой персов и мидян — одежду не такую пышную, как у первых, и более изящную, чем у вторых» [74]. Это политика, без сомнения, но объяснение все еще недостаточное. Откуда пришла эта новая политика?

Нужно было понять прежде всего то, что Александр не был греком и что у него вовсе не было естественной причины принимать как само собой разумеющееся непримиримое деление людей на две расы: расу греков и расу негреков, тех, кого греки именуют варварами. Это различие, по мнению Демосфена и многих других, делало его самого, владыку мира, Александра, варваром.

Варвар ли Александр? Он сам ставил себе этот вопрос, он не мог его не ставить. И он

ответил на него высокомерно, провозгласив равенство между греками и варварами, дружбу и — если следует воспользоваться термином, принятым с некоторых пор у историков Александра, — братство греков и варваров. Именно к этому братству с самого начала, еще не сознавая этого, и стремился Александр в течение всей своей жизни.

Впрочем, что такое варвар? Вначале под ним разумели только человека, не говорящего на греческом языке, человека, гортань которого производит звук «бар-бар-бар», а язык передает только хриплое бормотание. Невнятный крик животного.

Но к этому старому смыслу, известному Александру, прибавляется с V века до н. э. (а может быть, и раньше), точнее в IV веке, что очень ясно прослеживается у Демосфена, новый смысл, чего Александр не может не знать. Согласно этому новому смыслу, варвар — это не только негр, не только иностранец, но существо грубое, некультурное, существо низкое, рожденное для рабства.

Этот «расистский» смысл слова «варвар» явно выражен у Платона. Для автора «Государства» варвары — «по природе» наши враги. Ненависть, которую мы к ним питаем, «естественна»: надо воевать с ними и уничтожить их. Для Аристотеля, властителя дум Александра, варвары не только таковы «по природе», но, более того, они «по природе» рабы.

Так, Аристотель в одном письме, адресованном им Александру, — некоторые аспекты этого письма нам сохранил Плутарх — советует монарху: обходиться с греками как подобает отцу, а с варварами — как подобает господину, первых считать друзьями и близкими и пользоваться вторыми, как пользуются животными или растениями.

Для Александра же, твердо сопротивлявшегося в этом пункте мнению учителя, это вовсе не «по природе» — деление на греков и варваров. В этом деле рождение и кровь ничего не значат; мы становимся теми или другими «по культуре».

Александр был воспитан в духе высокого греческого гуманизма, открытого для всех людей без всяких ограничительных, сегрегационных условий, единого гуманизма, который шел от Гомера к Аристофану и который предшествовал националистическому умопомешательству конца V и IV века до н. э.

Можно ли думать, что победитель Персии не знал трудов Геродота — автора, который полон дружелюбия ко всякому человеческому поступку и в своих «Исследованиях» восхваляет с одинаковой радостью «замечательные деяния греков и варваров»? Любознательность и радость Геродота, его энтузиазм были видны всякий раз, когда он мог наблюдать высшие проявления разума, всякое проявление энергии, какое-нибудь чудо в других странах и у чужеземных народов. (Вот почему современники Плутарха относились к Геродоту как к «филобарбару» в том оскорбительном смысле, какой можно придать этому термину.)

Можно ли поверить, что победитель персов, который приказывал присылать ему, как передает нам Плутарх, даже вглубь Азии творения трех великих трагических афинских поэтов, не перечитывал десятки раз великолепную поэму Эсхила, озаглавленную «Персы», сюжетом которой служит вовсе не победа Афин при Саламине, как еще говорят иногда, а разгром при Саламине, несчастье персидского народа и его царя в афинских водах? Эсхил, саламинский воин, среди обломков сожженных Афин, в опустошенных оливковых рощах и виноградниках, которые захватчик сровнял с землей, пишет трагедию, исполненную сострадания к персам, заставляя сердце своего народа биться в унисон с ритмом рыданий побежденного врага... Аристофан, смело выступив в осажденных Афинах против бешеного вихря империалистской демагогии, вызвал при помощи своих пораженческих пьес раскаты громкого смеха и поднял из низменных глубин полемики и несправедливости мечту о владычестве мира, мира для всех, друзей и врагов, сверкающего мира поэзии и языческой

человечности... Фукидид поверх конфликтов мировой войны, которая навсегда разбила мощь его родины, строит спокойную цитадель истинного, откуда его взгляд направляется выше моря страстей и случайностей и ищет для будущего вечной закономерности...

Вот гуманизм, который питал мысли и действия Александра, гуманизм, в котором коренилась возложенная им на себя любовь ко всему человечеству...

А Гомер? Александр до безумия любил «Илиаду». Он ее перечитывал по вечерам, перед сном. Он клал ее в изголовье рядом с мечом. Можно поверить, что насквозь пропитанный этим жестоким, этим парадоксальным утверждением человека, которым полна эта поэма смерти, Александр, столько раз убивавший в сражениях, делал это не без мысли о словах Ахилла, поражающего Ликаона своим мечом:

Так, мой любезный, умри! И о чем ты столько рыдаешь?

Умер Патрокл, несравненно тебя превосходнейший смертный.

(??????, XXI, ? . 105)

Эта дань дружбе, воплощенная в движении, несущем смерть, не есть ли уже схематический набросок подлинного братства, который перед лицом общей необходимости умирать объединяет всех людей в единое сообщество греков и варваров, друзей и врагов?

Один ли Александр таким образом читал Гомера? Во всяком случае, высказывания такого рода в духе Платона и Аристотеля, которые я цитировал выше, давали тон греческой мысли того времени. Лихорадка шовинистического национализма сотрясала Грецию. Поэты не избегли ее. Уже Еврипид в своем шедевре — «Ифигении» — заставляет несчастную дочь Агамемнона произносить ужасные слова, в которых она оправдывает принесение ее в жертву:

Варвар рожден для рабства, а грек для свободы.

Греко-варварский антагонизм сделался аксиомой столь же неоспоримой, сколь и не поддающейся проверке. Но Александр отвечает на него своими действиями и помыслами.

Плутарх пишет очень хорошо: «Его намерением не было пройти и опустошить Азию, как сделал бы глава разбойников, ни грабеж и разорение для неожиданного удовольствия добычи, так, как со времени Ганнибала делала Италия... его воля была такова, чтобы сделать всю обитаемую землю подчиненной одному разуму и всех людей гражданами одного и того же полиса и одного и того же правительства. Вот причина, почему также он изменял свою одежду. Он хотел, чтобы, если бы великий бог, который послал душу Александра сюда, на землю, отозвал ее вдруг к себе, чтобы в этом случае имелся только один закон, который и царствовал бы над всеми живущими, и чтобы весь этот свет управлялся одной и той же справедливостью, как освещается одним светом. Вот поэтому первый замысел и первое намерение его экспедиции и показывают, что у него была цель истинного философа, который совсем не был завоевателем ради удовольствия и огромных богатств, а ради того, чтобы создать всеобщий мир, согласие, единство и общение всех людей, живущих вместе на земле».

И в другом месте. «Так, почитая, что он послан небом как общий преобразователь, управитель и примиритель вселенной... объединяя все в одном со всех сторон, заставляя всех пить, так сказать, из одной и той же чаши дружбы и смешивая вместе жизни, нравы, браки и формы жизни, он приказывал всем живым людям считать землю, на которой они живут, своей страной и свой лагерь — как замок и крепость всей земли, всех добрых людей — родственниками одни другим и только злых людей считать иностранцами».

Так, расистскую теорию, ставшую традиционной и внедрившую в душу эллина представление о непроходимой пропасти между греками и варварами, Александр заменяет — и это одна из самых смелых и плодотворных революций, какие знала история, — новым понятием, понятием человечности, при котором лишь одно различие между людьми будет правомерным — различие между людьми дурными и добродетельными.

Относительно того факта, который подчеркивают эти отрывки из Плутарха, а именно что Александр «не поступал так, как Аристотель, его наставник, ему советовал, чтобы он держал себя с греками как отец и с варварами как господин», относительно этого факта как будто не должно существовать никаких сомнений. Я сейчас приведу соответствующие примеры. Остается лишь выяснить причины этого.

В моей работе то там, то здесь уже показано, что Александр не был только великим полководцем, великим политиком, но что этот великий человек действия в своих наиболее глубоких замыслах руководствовался побуждениями, которые хотелось бы назвать романтическими, если бы не боязнь анахронизма этого выражения. Скажем проще, сын Филиппа и Олимпиады был наделен двойственной природой своих родителей: это была натура мистическая, и он был доволен самим собой только тогда, когда он реализует свои мечты, и реализует в мировом масштабе.

Стереть различие между греками и варварами — вот самая смелая мечта Александра, тот великий принцип, который, по велению бога, говорившего с ним в таинственном египетском святилище, он стремился осуществить в целях объединения античного общества, разноязычного мира, завоеванного им.

Если пересмотреть в таком освещении, одновременно мистическом и реалистическом, мысли и деяния Александра, то они сведутся к утверждению нескольких понятий, весьма простых, но в ту эпоху очень новых. Вот они:

Бог — отец всех людей, и все люди, будь то греки или варвары, — братья. Все народы, известные Александру, должны быть приведены к тому, чтобы разделять подобные чувства по отношению друг к другу и жить в согласии. Наконец, все люди должны, вместо того чтобы оставаться пассивными и быть только подданными монарха, принимать участие вместе с ним в управлении государством.

Эти понятия и оттенки, содержащиеся в них, связаны с великой идеей

согласия, в которой выражается с конца греческой античности желание, почти всеобщее, жить без войн.

Но, чтобы быть точно понятыми, уже цитированные тексты должны быть освещены еще одной выдержкой из главной работы Плутарха об Александре [я цитирую здесь «Жизнь Александра» по переводу Амио. —

А. Б.]:

«Рассказывают также, что в Египте он посетил философа Псаммона. Из всех высказанных им мнений Александру понравилось то, что всеми людьми управляет бог, потому что в каждом человеке есть начало, им управляющее, и это начало божественно. Но сам Александр относительно этого пункта высказал еще более глубокое суждение. «Бог, — говорил он, — отец всех людей, но особенно любит он как детей людей добродетельных» [75].

Из этого ясно, что разделение людей на греков и варваров, не существующее в глазах бога, «общего отца всех людей», заменено различием между людьми добродетельными и не

такowymi. Так думает Александр, решительно ссылаясь на бога. Ссылаясь также на Гомера. Ибо выражение, которым он поясняет свою мысль, сразу же наталкивает на мысль об «Одиссее»: Зевс — «отец людей и богов».

Александр и свои действия определяет этой же мыслью: Зевс — общий отец всех людей, и в особенности людей добродетельных. В первый раз, по крайней мере в западном мире, идея, что «все люди — братья», появляется здесь, хотя и неявно выраженная.

По крайней мере при двух обстоятельствах во время своей экспедиции Александр публично проявил свою веру в братство людей, так же как и свою волю к объединению людей, к устроению общего согласия.

Известно, что между Александром и македонскими воинами на обратном пути, в Описе, произошла ссора. Старая гвардия, сердце армии, не представляла себе, чтобы Александр мог отправить на родину ветеранов и в особенности чтобы он мог открыть ряды гвардии — этого отборного отряда — для персов, туземцев. Вся армия восстала: она отказывалась сражаться бок о бок с варварами и предпочитала покинуть своего царя. Александр созывает всю армию, он напоминает своим людям то, что он сделал для них, то, что они сделали вместе, то, что ему еще остается свершить. Но, встречая угрюмое молчание тех, кто его слушает, он чувствует, что его охватывает раздражение, и, находясь во власти гнева и отуманенный завоеванными пространствами, он так заканчивает свою речь: «Но вы хотите все идти, идите все; идите и расскажите дома, что своего царя Александра — победителя персов и мидян, бактриан и саков, смирителя уксиев, арахозиев и дрангов, покорителя парфян, хоразмиев и гирканцев, живущих до самого Каспийского моря, его, который перешел Кавказ за Каспийские ворота, переправился через реки Окс, Танаис, Инд, перейденный до него только Дионисом... и который перешел бы через Гифазис, если бы вы ему не помешали, который по обоим устьям Инда проник до Великого моря и прошел по пустыне Гедрозии, где раньше еще никто не проходил с войском... после того как его флот проплыл по морю из Индии в Персию и вы возвратились в Сузы, его вы покинули и предоставили защищать его побежденным варварам! Рассказ об этом, конечно, стяжает вам славу у людей и докажет ваше благочестие перед богами! Идите!» [76]

На этом ужасном слове «идите» Александр обрывает свою речь и устремляется прочь с трибуны, бежит, чтобы запереться в своем дворце, что он делает всякий раз во время приступов страстных душевных волнений; это же он сделал и после вспышки гнева, стоившей жизни его ближайшему другу Клиту. Но на третий день после сцены в Описе, смирив волнение крови молчанием, воздержанием от пищи и бездеятельностью, или, вернее, охваченный новым порывом, который возвращает его к действию (как он похож на своего предка Ахилла!), он «...на третий день призвал к себе выборных из персов, и поделил между ними начальнические должности над отрядами, и разрешил тем, кого объявил царскими родственниками, одним только, согласно обычаю, приветствовать себя поцелуем» [77].

В это время македоняне, уязвленные речами царя, царя, которого они любили больше всех на свете, и приведенные в отчаяние обхождением Александра с командирами из персов и мидян, не могут больше сдерживаться. Они толпой бегут во дворец, они бросают свое оружие перед дверью в знак мольбы, они заявляют, что не сойдут с места ни днем, ни ночью, «пока Александр не сжалится над ними». И вот армия умоляет о сострадании государственного мужа, вершившего суровую историю Греции, единственного, кто действительно был доступен состраданию.

Александр выходит из дворца, он видит воинов, униженных и расстроенных вследствие любви к нему, он слышит крики и вздохи этой толпы, он сам роняет несколько слез. Он готовился сказать им что-нибудь, между тем как они все оставались в положении умоляющих.

Но один из них, по имени Каллин, выделявшийся своим преклонным возрастом и как командир отряда конницы гетайров, сказал речь в таких выражениях:

«Царь, македоняне скорбят, что ты сделал некоторых персов своими родственниками, что персы именуют себя родственниками Александра и целуют тебя, между тем как ни один еще македонянин не удостоился этой чести». В ответ на это Александр сказал — ответ, данный с простотой и величием: «Всех вас делаю своими родственниками и так отныне буду называть вас». После этих слов Каллин подошел к Александру и поцеловал его. За ним последовали те, кто желал того же» [78].

Александр отпраздновал это примирение со своей армией — примирение македонян, греков и «варваров», и — совершив жертвоприношения богам и пригласив на грандиозное пиршество девять тысяч человек всех национальностей. Александр восседал на этом пиршестве, окруженный своими македонянами, начальниками из персов и людьми других национальностей, выделявшихся чинами и заслугами. В ходе пиршества «Александр и окружавшие его, черпая из одной чаши, совершали одни и те же возлияния под руководством греческих жрецов и магов. Царь молился богам даровать в числе других благ согласие и единение в государстве между македонянами и персами» [79].

Александр представлен в этой сцене как примиритель народов. Он несет им мир, он выполняет миссию Зевса. Уточним: речь идет, без сомнения, о Зевсе-Аммоне; там, в святилище оазиса Сива, на Александра была возложена эта миссия. Он объединяет обычаи и жизни народов как бы в чаше дружбы. Он предлагает им разделить власть. Два слова, наиболее поражающие в отрывке из Арриана, стоят в том же порядке у Плутарха: это — согласие сердец, единомыслие и это — соучастие во власти.

В этом же плане рисует Александра другая сцена — сцена свадебного празднества в Сузах.

На этот раз Александр хотел произвести «слияние» древних народов посредством смешения крови, или, как говорит Плутарх, «посредством законной любви и честных браков, сочетая две нации общностью детей».

В Сузах был поставлен великолепный шатер. Пол в нем был устлан восточным ковром, стены увешаны тканями с вышитыми на них мифическими сценами. Вокруг праздничного стола около сотни диванов ожидали приглашенных к обеду — женихов Востока и Запада. Приближается процессия: Александр и его новая супруга Статира, старшая дочь царя Дария III, возглавляют ее. За ними следуют выдающиеся полководцы. Гефестион, лучший друг Александра, женится на сестре Статире. Кратер — на племяннице Дария, так же и другие: вся македонская знать (восемьдесят гетайров) соединяется перед богами с дочерьми восточных правителей и вписывает свои браки в царские книги записей. Здесь и дочь одного из самых ожесточенных врагов царя, — Спитамена, сатрапа Согдианы, рядом с ее новым супругом Селевком, который среди преемников Александра станет самым могущественным.

Александр несколькими годами раньше уже дал пример подобного союза, женившись на Роксане, дочери вельможи Бактрии. Новым браком монарха Роксана не была отвергнута. Восточная полигамия вошла в нравы Греции.

Вне шатра за другими столами разместились десять тысяч командиров, воинов, моряков с их новыми женами-азиатками.

Брачные празднества в Сузах продолжались пять дней. Игры, пляски, драматические представления, гимнастические и музыкальные состязания придали им блеск. Европа и Азия, поэты Афин, Сиракуз и Лесбоса, а также фокусники Индии, наездники Мидии и Персии, иранские маги внесли свой вклад в развлечение гостей — уже более не победителей и

побежденных, но народов, объединенных весельем игр, радостью искусств (включая сюда искусство любить, как скажут их потомки).

Этот показ всех человеческих увеселений явился прелюдией к той разнохарактерной цивилизации, которая прославит в последующие века главнейшие центры эллинистического мира — Александрию, Пергам, Антиохию, Селевкию на Тигре, наконец, Рим периода империи.

Эти грандиозные брачные празднества, происходившие в феврале 324 года до н. э., эти первые братания Востока и Запада были залогом согласия и дружбы, который Александр дал народам. Он желал, чтобы согласие и дружба были длительными и всеобщими.

Итак, ясно, с какой твердостью фараон, царь всей Азии, повелитель Греции, царь Македонии отказывался следовать совету Аристотеля и обходиться с различными подданными по-разному. Разрыв Александра со своим старым учителем, по-видимому, был результатом отказа македонянина признать прирожденные различия между греками и варварами. Это разногласие могло только обостриться, когда Каллисфен, племянник Аристотеля, сопровождавший экспедицию Александра в качестве историографа, достаточно льстивого, поддержал в публичном споре в присутствии царя мнение, что греки не должны принимать обычая «падать ниц», который Александр не устанавливал, но хотел бы видеть среди греков. Вскоре Каллисфен по приказу царя был обвинен как участник заговора придворной молодежи, юношей, которые по-ребячьи, почти играя, составили проект убийства царя. Историограф, ни в чем не повинный, был приговорен, кажется даже без суда, и быстро, без разговоров, казнен.

Итак, этот великодушный монарх, желавший забыть, что существуют греки и варвары, не выносил, чтобы кто-то думал иначе, чем он! Что бы он ни предпринимал, им руководила страсть, а не рассудок.

Во время брачных празднеств в Сузах он не хотел даже иметь более подданных. Рядом с ним были только мужчины и женщины, которые вступили в брак в равенстве и в радости, разделяя друг с другом удовольствия стола и ложа, зрелищ и игр.

В конечном счете противоречия Александра удивляют. Человек, который приказывает разрушить Фивы и Галикарнас, жестоко расправившийся с Парменионом, Филотом, Каллисфеном, убивший Клита — все это невинные люди, близкие его сердцу, — неужели это тот же человек, который руководит празднествами в Сузах и принимает в них участие, который всех воинов своей армии называет своими родственниками, который отверг эллинский лозунг превосходства греков над варварами, который мечтает о дружбе греков и варваров? Да, конечно, это тот же самый человек. Какой же еще это человек?

Александр — дикарь и юноша. Он умер в расцвете молодости и всю свою жизнь оставался этим юным дикарем. Гениальным дикарем, конечно. И особенно дикарем, влюбленным в человечество. Аристотель воспитывал его и прельщал, стремясь ограничить его нетерпимым понятием исключительности греческой цивилизации. Александр был благодарен его наставлениям пленен греческой цивилизацией, но после Аристотеля его формировала война, проблема завоевания варварского мира. Он приступает к этому предприятию под знаком эллинизма, он соединяет Грецию и Македонию, чтобы отомстить за Грецию. Но чем больше он углубляется в варварский мир — сначала в Египет, потом на край света, — тем более привлекает его этот восточный мир. Он перестает говорить по-гречески, но он не говорит и по-варварски. Не говорит ли он по греко-варварски? Он ушел далее этого. Он говорит по-человечески. Он увлечен человечностью всех людей, которых он знает, завоевывает и подчиняет. На краю света индеец Пор — его друг.

К тому же он опьянен — и не вином, но своим собственным величием, величием, которое он

открывает в себе по мере того, как открывает обширные пространства мира. Он ощущает это двойное величие как пламя, зажженное в нем. Кем? Им самим или богом. Он смутно предвидит, что это одно и то же и что если он продолжит свои усилия, то при жизни заставит смертных, людей обоготворять себя. («Пусть Александр будет богом, если он хочет этого», — отвечают лакедемоняне на желание Александра, чтобы греческие города считали его богом.) Александр стремится к бессмертию. Это бессмертие славы, но также и бессмертие богов.

Однако он никогда не перестает оставаться дикарем, этот бессмертный бог. Боги «Илиады» — таковы же, боги Пиндара — по их же образцу, боги же Софокла сознают свою божественность, когда они со всей полнотой счастья отдаются радости, непостижимой дикости своего гнева и всех своих страстей.

Нужно ли поэтому удивляться, обнаруживая противоречия в том потоке жизни, в котором находится Александр? И почему может нас поражать то, что Александр, не являясь первым встречным, действует и тем более думает не как первый встречный? И вот две линии: убийство, в ослеплении гневом или в состоянии опьянения, невинных товарищей и, с другой стороны, терпимое отношение, проявляемое на деле и на словах ко всем людям своей монархии, к грекам и варварам. Его удивительные действия вызывают не менее удивительные мысли. Однако перестанем удивляться. Разве человеческая история не есть постоянное удивление?

В то же время Плутарх заявляет также, на этот раз действительно довольно странно, что Александр «осуществил» идею, которая была идеей Зенона, философа-стоика, жившего в следующем, то есть в III веке до н. э., когда следовало бы жить Александру. «Все люди, — утверждает Зенон, — граждане мира... Мир для всех один». Зенону хотелось бы видеть всех людей ведущими один и тот же образ жизни, «подобно единой пастве, пасущейся под присмотром одного и того же пастыря на общем пастбище».

Эта идея Зенона, новая и устремленная в будущее, унаследована философом-стоиком, по мнению Плутарха, от Александра, вписавшего ее в действительность даже ранее, чем она была сформулирована. Зенон представляет себе «как мечту», пишет Плутарх, вселенную, где будет царить согласие, основанное на дружбе между народами. Но не возникла ли эта мечта в его воображении на основании достижений Александра? Это очень возможно. Не первенствует ли действие над мыслью? Во всяком случае, они впряжены в общую колесницу, эта пара греческих близнецов, *logos* и *ergon*, слово и действие, наблюдаемые в каждом человеческом поступке, а также в истории человечества.

Однако, если хотя бы то ни стало отметить, что какое-то звено все-таки отсутствует в цепи Александр — Зенон, то можно указать на других, например на ученого Алексарха, основателя, в промежутке между указанными поколениями, города в Памфилии (который кажется городом сновидения), носившего прекрасное название Уранополиса. Его жители называли себя не уранопольцами, как следовало бы ожидать, но уранидами, то есть Сынами Неба. На монетах города изображались солнце, луна и звезды — подлинные всеобщие боги древних народов, боги, признаваемые стоиками. И наряду с богами изображались правитель, его жена и граждане Небесного города. На тех же монетах можно было видеть рельефное изображение мифической девы Неба, символизирующей — уже у Платона под именем Афродиты небесной — Любовь, разлитую во вселенной.

Алексарх мечтал увидеть всех людей согражданами своего космического города. Он создал для Сынов Неба особый язык (не был ли это род эсперанто?). Странная личность, о которой мы почти ничего не знаем, кроме того, что это был упрямый мечтатель и ученый-филолог. Но разве неизвестно, что ученые часто большие фантазеры? И именно со своими гипотезами они ближе всего и подходят к действительности, чтобы проверить гипотезы.

Можно ли в конечном счете думать, что Зенон — через Алексарха, филолога-мистика, —

получил от Александра идею братства людей, идею, которая живет в его системе, которая одушевляет и облагораживает эту систему?

Скажем, что, скорее, быть может, идея, о которой идет речь, существовала в атмосфере той эпохи, что пришло время, когда горизонты цивилизованного мира (греческого мира по преимуществу), никогда не бывшие ограниченными, внезапно чрезвычайно расширились.

Александр был завоевателем пространства. Он не только навсегда разрушил греческий город-государство, но он распространил свою державу до Египта и Персии, до Инда и Пенджаба. Он открыл для своих последователей дорогу в Китай, дорогу еще не изведанную. Потом явился Зенон — завоеватель уже не пространства, но человеческого сообщества. Таковым был также и Александр. Затем придет Павел из Тарса, для которого «в боге нет никакой исключительности по отношению к отдельным лицам».

Павел и апостолы Христовы возвещали свою «благую весть» обрезанным, как и необрезанным, так же как Александр не делал более различия между греками и варварами. Христианское братство открыло свои двери.

Еще позднее братство стало одним из лозунгов великой революции. Братаются много и в 1790 году...

Александр кладет начало этой линии, одной из основных линий человеческой цивилизации. Он напоминает нам, что цивилизация не может быть прочной, если она не доступна всем.

* * *

В июне 323 года до н. э. Александр был в Вавилоне. Он строил планы новой кампании — завоевания Аравии. После чего, возможно, пришло бы и завоевание Запада до Столбов Геракла, великого предка. Следствием была бы дружба Греции, Азии, Карфагена и Рима. А 13 июня, сраженный приступом лихорадки, гениальный сын Олимпиады и Филиппа умер менее чем тридцати трех лет от роду, едва прожив половину человеческой жизни.

Полководцы Александра не позволили предать земле его тело, покрытое шрамами от ранений, отягченное подвигами, эту искру гения, зажженную жестокостью и насилием, но также и человеческим милосердием; не позволили, чтобы это тело было отдано пространству для будущих прорастаний. Они залили благовониями свой фетиш, они оспаривали его друг у друга с криками и угрозами. Наконец Птолемей похитил его и спрятал в своем саркофаге. Он рассчитывал оставить у себя в Александрии это высокое пламя, горевшее в Александре для друзей и для врагов, для людей целого мира.

ГЛАВА X

АНАРХИЯ ПОД МАСКОЙ ПОРЯДКА. ДВА ПЕРВЫХ ПТОЛЕМЕЯ

После смерти Александра цивилизация, уже клонившаяся к упадку, гибнет. Это греческая цивилизация Солона, Эсхила, Аристофана, политическая структура которой характеризовалась формой города-государства. Однако новая цивилизация, во многом продолжающая старую греческую цивилизацию, уже на пути к жизни. Это цивилизация, которая получила название эллинистической. Политическая структура этой новой цивилизации полностью изменилась. На восточных берегах Средиземного моря и на Ближнем Востоке, как и в Греции, нет и следов свободных и демократических городов-государств. Четыре или пять больших государств, управляемых своей династией монархов, занимают теперь все пространство, завоеванное Александром. В каждом из этих государств имеется большой город, столица — административный и культурный центр. Он-то еще поддерживает, более по воле монарха, чем по воле народа, и в совершенно новых социальных условиях, престиж важнейших литературных произведений, блеск художественного творчества и в особенности содействует тому, чтобы линия научных исследований не прерывалась.

Но все это не было делом одного дня. Александр предсказал своим полководцам: «Вы будете совершать мое погребение в крови». Понадобились двадцать лет войны, чтобы установился более или менее прочно этот новый порядок.

Но какой же это был порядок? На чем он основывался помимо воли монарха и силы его армии?

Наиболее поразительным явлением этой новой эпохи было отстранение народа. Больше нет в этих огромных государствах, в этих весьма населенных городах — таких, как Александрия, Пергам или Антиохия, — больше нет здесь свободных граждан. Ничего, кроме толпы подданных. Есть большое число чиновников, которые исполняют обязанности сложные, кропотливые, мелочные по управлению государством. А также аристократия из придворных и выскочек, вокруг которой вертится целая клиентела вольноотпущенников, кишат паразиты.

А народ? Где же он? В городах это беспорядочная масса отдельных лиц различных профессий, национальностей и религий, множество без общих вкусов, которое едва объединено безотчетной лояльностью по отношению к монарху, но не общностью интересов, не гражданским сознанием или обязательством, относящимся к работе, предпринятой всеми сообща во славу богов и на удивление людей, которые придут после нас. В деревнях это земледельческое население, наполовину рабское и подчиненное, например в Египте, ужасающему контролю. Там царят, подобно верховным властителям, рабство и нищета, тираническая фискальная система, царят настолько прочно, что земледельцы, несмотря на баснословное плодородие Нила, всего только феллахи, голодные и голые.

Писатели, художники, ученые в большей своей части разобщены, несмотря на то, что правитель или главы школ формируют из них свои постоянные кадры. Их призывает ко двору и в университеты, именуемые «музейонами», монарх, дабы они споспешествовали его славе непосредственно или под эгидой науки, которую он субсидирует. Но есть ли тут что-нибудь вдохновляющее? Где тут могло укорениться и расцвести творчество? В какой неодолимой страсти? Боги стали далекими и сомнительными. Человек еще не осознал полностью своего величия. Есть, конечно, любовь к искусству, любовь к истине и красоте. Но оторванная от народных празднеств, от политических сообществ с их волей к жизни, оторванная от людей и от богов, во что превращается творческая деятельность и сама красота? Это манерная, формальная красота, ценимая лишь кругами эрудитов, группами образованных людей, культивируемая лишь для удовольствия отдельных лиц, ищущих «развлечения»...

Поистине этот порядок, установленный монархом, очень близок к беспорядку. Через некоторое время он выявит свою бесплодность, подобно анархии.

Вот два государя, наиболее значительные в эллинистическом мире, первые из династии Лагидов, господствовавшие над всеми владениями Египта. Это Птолемей I и Птолемей II, оба достойные того, чтобы ими восхищались.

Птолемей I, именуемый Сотер, то есть Спаситель, — великолепный образец выскочки. Несмотря на поразительную генеалогию, созданную задним числом и производящую его от Геракла, этот человек — солдат, выслужившийся из низших армейских чинов. Он еще мог назвать немного смешное, в особенности для солдата, имя своего отца, который назывался Лаг, что значит «заяц», но уже не мог назвать имени деда. Позднее лесть набросила покров на это скромное происхождение. Можно заметить, что в переводе «Библии Семидесяти двух толковников», который увидел свет в Александрии, зайца никогда не называют зайцем, а обозначают одним из эпитетов этого животного — прилагательным, означающим «мохноногий».

В походах Александра Птолемей не числился среди блестящих полководцев, но он был одним из самых надежных советчиков. Он был старше Александра на десяток лет. Это он охранял вход в шатер Александра в день заговора «пажей», это он во время спора царя с Клитом сначала благоразумно увел Клита из шатра. В течение всей кампании он показывает себя как здравомыслящий человек, сопровождающий молодого монарха без энтузиазма, но с непоколебимой верностью.

Птолемей составил свои «Воспоминания» о походе. Мы не располагаем ими, но Арриан, который придает им большое значение, основал на этих «Воспоминаниях» добрую половину своей истории.

«Воспоминания» эти — труд добросовестного человека, стремящегося противопоставить истину романическому вымыслу, который со времени смерти Александра стал наводнять историю похода. Таким образом, он опроверг легенду, достаточно лестную для него, которая объясняет его прозвище Сотер (Спаситель) тем, что он будто бы в одной из битв спас жизнь своего властелина. Птолемей отрицает, что он это сделал.

Сразу же после смерти Александра сын Лага обнаружил всю зрелость своих суждений. Он поставил перед советом командиров опасный вопрос о наследовании. И он был первым, подсказавшим решение этого вопроса, которое со временем оказалось единственно возможным, — но это через двадцать лет, — а именно расчленение империи Александра. В атмосфере соперничества командиров, когда они все или почти все стремились занять первое место, он подсказал дипломатическую формулу: доверить управление империей командирам. Между тем совет и армия поддерживали фикцию царской власти. Наметили даже двух царей: сына Александра, который мог родиться от Роксаны, ожидавшей ребенка, и сводного брата Александра — Арридея, слабоумного сына Филиппа и одной танцовщицы. В то же время договорились о выборе регента, которым стал полководец Пердикка. Обоих царей оказалось возможным убить в следующие же годы, и Пердикка, — как позднее полководец Антигон, имевший те же поползновения, — пытаясь навязать свою власть своим старым товарищам по оружию, этим самым вызвал образование коалиций, вдохновителем которых нередко был Птолемей.

Во время первого совета командиров Птолемей так же живо настаивал на том, чтобы сатрапии были распределены между командирами. Он одержал верх и сумел захватить себе лучшую из них, наиболее богатую, наиболее компактную, наиболее удобную для обороны — Египет. Как только он, Птолемей, получил власть, то сразу же поспешил покинуть Вавилон. Из приличия он дождался родов Роксаны и похорон царя. На другой же день после этих событий он отбыл в Египет, в ноябре 323 года до н. э. И выедет он оттуда только для того, чтобы оказать противодействие попыткам восстановления державы Александра.

В период правления и затем во время сорокалетнего царствования (323–283 годы до н. э.) Птолемея Сотера вся его политика преследовала во внешних отношениях двойную цель: освободиться от опеки регентов и поддерживать между другими государствами, образовавшимися из державы Александра, равновесие, выгодное Египту.

Я не буду рассказывать о войнах «диадхов» (войны преемников, войны из-за наследства), которые чрезвычайно запутаны и сопровождались постоянными нарушениями союзов. Самой трудной для Птолемея была не война с Пердиккой, но война с Антигоном и его знаменитым сыном Деметрием Полиоркетом, обладавшим своего рода гениальностью по части авантюры, распутства и войн.

Старый одноглазый Антигон и Деметрий уже почти восстановили всю державу. Азия была в их руках, когда внезапно они набросились на Грецию, чтобы вырвать ее у Кассандра, царствовавшего в Македонии. Деметрий наносит свой основной удар: он входит в Пирей во главе великолепного флота, берет Афины, провозглашает «независимость» в атмосфере исступленных восторгов афинского народа — независимость при вассальной зависимости от Антигона, своего отца, разумеется.

Стоит прочитать у Плутарха историю краткого медового месяца энтузиаста Полиоркета и города Афин. Деметрий был воспитан в культуре Афин, их художников, их философов, их «свободы». Вернуть Афинам, подчиненным Македонии, их «свободу» (пусть даже ограничившись лишь словами), быть прославленным в качестве спасителя Афин — это была мечта его юности. Он вкладывает в завоевание Афин столько же страсти, сколько в свои любовные похождения. Он — властитель Афин, он соблазняет их подарками и опьяняется их лестью. Афиняне, наполовину искренне, обнаруживают в своей угодливости беспримерную плодовитость воображения. Были воздвигнуты статуи богам-спасителям, золотые квадриги, даже алтари. Упраздняют архонта эпониима, магистрата, дававшего свое имя году, и заменяют его жрецом бога-спасителя, жрец этот будет исполнять те же обязанности. Одному из месяцев переменили наименование, и называется он теперь Деметрион. Дионисии становятся Деметриями. Изображения Антигона и Полиоркета вносятся в узор ткани на одежде богини Афины. Апартаменты для Деметрия устраивают в задней части храма в Парфеноне, «хотя, — как замечает Плутарх, — это был гость, поведение которого отнюдь не было достойно соседства с девственницей».

Тем временем Птолемей не упускает момента и принимает ответные меры на это нарушение равновесия. Он снаряжает флот, но с несколько излишней рассудительностью и медлительностью, что было одной из черт его характера. Он делает на Кипре, на который он потихоньку распространил господство Египта, приготовления к наступлению. Внезапно появляется Деметрий со своим флотом. Он завязывает смелую саламинскую битву, но уже на Кипре, в которой одним ударом уничтожает египетский флот. Птолемей сам лишь с большим трудом ускользнул от победителя, и с ним — несколько кораблей. Он оставил в руках Деметрия «своих слуг, своих друзей, женщин, увезенных с ним», свое военное снаряжение, восемь тысяч человек воинов, захваченных разом.

Этот триумф Деметрия был отпразднован им с необычайным блеском. Антигон и Деметрий открыто приняли титулы царя — предмет тайных вожделий всех диадхов. Затем они умножили численность мемориальных памятников и монументов *ex voto* (по обету). Знаменитая Ника, именуемая Самофракийской, наиболее прекрасное из сокровищ Лувра — один из этих монументов, водруженный на носу галеры. Со своими торжествующими крыльями из гордого мрамора она движется против ветра, против волн, еще колеблющих складки ее одежды, еще овевающих линии ее груди... Деметрий также не отказал себе в прихоти сделать жест благородного человека. Он возвратил Птолемею его друзей и слуг, взятых в плен, сохранив для собственного пользования только прекрасную Ламию.

На все эти открытые проявления энтузиазма и пропаганды, которые производили большое

впечатление на афинян (последние получили от победителя двенадцать сотен полных комплектов доспехов, изъятых из военной добычи), — на все это Птолемей отвечал очень решительно. Он твердо держится после поражения. Разбитый, он в свою очередь по этому случаю принимает царский титул — черта, вполне соответствующая его энергичной натуре. Потом он приступает к переговорам со своими собратьями — отныне также царями, — обеспокоенными внезапным возвышением и растущей амбицией, проявляемой Антигоном и его сыном. С Селевком — второй жертвой Антигона, только что возвратившим себе отдаленные области державы Александра и объявившим себя их царем, с Лисимахом — царем Фракии и Кассандром — царем Македонии он заключает четверной союз. После многих перипетий это именно Птолемей подставил ножку фортуне великого авантюриста Деметрия. Новый египетский флот появляется в греческих водах; он еще раз призывает Грецию к «свободе». Трон Деметрия рушится. Деметрий попадает в плен, его водворяют на некую альпийскую Святую Елену, где он и умирает к концу третьего года всяких дебошей и скуки... Афиняне давно захлопнули двери перед павшим богом.

Это конец войн диадохов. Царства, образовавшиеся из расчлененной державы Александра, отныне разделены. Только один Египет на другой же день после смерти великого македонянина обрел и свою династию и свое единство. Благоразумие и дипломатия Птолемея I, без сомнения, много содействовали этому.

Я не останавливаюсь на внутреннем управлении Птолемея. Скажу только, что он бережно обходился со жрецами и относился с почтением к культу древних фараонов, остававшихся популярными. Но в общем его господство над египетским народом — как и господство его преемников, которым он задал тон, — было разумной эксплуатацией ресурсов богатой страны «черной земли» в интересах двора, в интересах армии, которую он был вынужден поддерживать для защиты своего трона, равно как и в интересах флота, опираясь на который он стремился заставить признать свое превосходство в восточной части Средиземного моря...

Птолемию Сотеру не удалось эллинизировать Египет. Было недостаточно основать в стране три или четыре греческих города, остававшихся закрытыми для египтян. В Александрии эллинизм наслаивался на египетскую культуру, но совсем не смешивался с ней. Птолемей Сотер призвал здесь на помощь еще и религию. Он попытался популяризировать культ бога, как будто бы и нового, но который мог импонировать сразу и грекам и египтянам. Он избрал для этого бога, культ которого сложился в Мемфисе, названного Сераписом, самое имя которого содержало элементы Озириса и быка Аписа. Этот бог, чтимый в соответствии с греческим ритуалом, напоминая ритуал мистерий Вакха, был предложен и грекам и египтянам, с тем чтобы объединить их в одной общей религии. Эта цель не была достигнута, но популярность Сераписа была огромной в течение веков, в особенности в период Римской империи. Повсюду в мире воздвигались храмы в честь Сераписа — Серапейоны. Был Серапейон и в Александрии; Серапис творил там много чудес...

Что касается эллинизации Египта, которую пытались осуществить, увеличивая число греческих чиновников по всей стране, размещая повсюду наемные войска всех национальностей, завербованных для службы монарху, эта «эллинизация» не подорвала упорного сопротивления египетского народа. Перемещение из Афин в Александрию греческой культуры, искусственно ввезенной, что являлось предметом великой гордости двух первых Птолемеев, интересовало только лиц умственного труда, также ввезенных, посвятивших себя этой культуре, а также среду придворных и преподавательские круги, для которых поэты-филологи возделывали с превеликим шумом нетронутую, кочковатую целину Мусейона, вскоре превращенную в радующий глаз сплошной массив цветов, сверкающую красками гряды цветов.

Перед смертью — он умер восьмидесяти четырех лет — Птолемей Сотер урегулировал трудный вопрос о наследовании трона. Следует углубиться в семейные истории Лагидов, весьма поучительные для желающего понять глубину анархии тех, кто претендует на установление порядка в Новом мире.

Птолемей имел двух законных жен, не считая азиатской царевны, ставшей его супругой в Сузах и вскоре забытой. Его первый брак с царевной Евридикой, дочерью одного из регентов, был политическим браком, заключенным для того, чтобы укрепить временный политический союз. Его второй брак с Береникой, возможно, женщиной из народа, был браком по любви. Этот брак не нарушил, однако, союза с Евридикой, отвергнутой много позднее. Эта Береника сыграла важную роль в александрийской поэзии, шумно прославлявшей ее, восхвалявшей ее красоту, превозносившей верность двух супругов и не скупившейся на оскорбительные намеки по адресу Евридики. Так, в одной из идиллий Феокрита содержится клевета: Евридика-де подарила Птолемею «детей, совсем не похожих на своего отца». Официальная история сделает из Береники единокровную сестру Птолемея — дочь Лага. Ничто не может быть менее вероятным. Эта генеалогия была сфабрикована, чтобы оправдать примером Птолемея I браки между братьями и сестрами, которые практиковались Лагидами, начиная с Птолемея II Филадельфа (на этом основании так и названного, ибо Филадельф — значит «любящий сестру»). Как бы то ни было, Птолемей любил Беренику и ее детей, появление на свет которых ущемило права детей Евридики...

От своей первой жены Птолемей действительно имел несколько детей, среди них одного сына, прозванного Птолемеем Керавном (что значит «гром и молния») то ли по причине его бешеного характера, то ли из-за совершенных им преступлений, в которых проявилось буйство его натуры. Лстецы, знавшие, куда склонялось предпочтение старого царя, противопоставляли очарование сына Береники, будущего Филадельфа (Аполлон с белокуроыми локонами, как говорил Феокрит), свирепому нраву Керавна. Поэты напоминали также, что Зевс, ставший обладателем небесного престола, был как-никак из троих сыновей Крона младшим. Птолемей Сотер наконец дал убедить себя, что ему нужно выбрать между пороком и добродетелью — подобно Гераклу на перепутье — и что он должен дать своим народам милостивого владыку, а людям, умудренным знаниями, — просвещенного покровителя. Он лишил Керавна наследства.

Следствием этого была вереница ужасных преступлений, которые иллюстрируют нравы новых повелителей мира. Я изложу эту историю, которая вводит в наше повествование главное лицо царствования Птолемея Филадельфа — ту, кого историки называли «демонической Арсиной».

Керавн, изгнанный из Египта, нашел убежище при дворе Лисимаха, царя Фракии и Македонии. Он встретил там двух своих сестер. Одна его сводная сестра, Арсиноя, дочь Птолемея и Береники, была замужем за самим царем Лисимахом. Другая, по имени Лисандра, рожденная тоже от первого брака Птолемея, была женой наследника трона Агафокла. Арсиноя же демоническая была безумно влюблена в своего пасынка Агафокла и предлагала ему свою любовь, но, будучи отвергнутой, из мести обвинила его в намерении убить царя, то есть отца. Лисимах, жестокий и ослепленный своей старческой страстью к молодой женщине, бросает своего сына в тюрьму и предоставляет его произволу Арсинои. Арсиноя вступает в соглашение с Керавном, который и берется убить Агафокла в его подземелье.

Убийство молодого царевича восстанавливает общественное мнение против Лисимаха. Вдова Агафокла, Лисандра, просит царя Селевка отомстить за нее; в Антиохии же она просит также отомстить Керавну, об участии которого в преступлении не знают. Керавн же, который предвидит свержение Лисимаха как следствие этой авантюры и надеется занять

освободившийся трон, разыгрывает возмущение свершившимся преступлением, исполнителем которого был он сам, и побуждает Селевка начать войну против Лисимаха. Царство Лисимаха рушится. Но в тот момент, когда Селевк готовится войти в столицу как победитель, его убивает Керавн. Керавн вынуждает воинов провозгласить себя царем и захватывает корону.

И вот Керавн на македонском троне. Но ему еще нужно договориться со своей сестрой Арсиной, вдовой Лисимаха, которая требует трона для своих сыновей. Тут Керавн имел дело с сильной стороной. Арсиною нелегко было обмануть, в особенности этому брату, чью изобретательность по части обманов и преступлений она знала. Тогда Керавн предложил Арсиное жениться на ней и усыновить ее детей — эlegantное разрешение деликатной династической проблемы. Арсиноя, однако, не поверила и удалилась со своими сыновьями в другой город. Керавн стал разыгрывать комедию любви, изображая эту женитьбу вовсе не как политическую комбинацию, но как венец его желаний. Арсиноя, для которой любовь ее брата, возможно, была обстоятельством отнюдь не новым, наконец сдается. Бракосочетание отпраздновано с блеском. Нежный супруг просит теперь дать ему возможность обнять своих племянников, ставших его детьми. Арсиноя приводит Керавна в покои своих сыновей. Керавн открывает свои карты: в то время когда его воины занимают крепость, он ударом меча убивает детей в объятиях матери. Арсиноя бежит в Египет. Несколько времени спустя галлы вторгаются в Македонию. Керавн убит, защищая свое царство. Моралисты торжествуют: божественное мщение рано или поздно настигает злодея.

Вдова двух царей, Арсиноя, возвратившись в Египет, замышляет завоевать новый трон. В Египте царствует Птолемей II, ее брат по отцу и по матери. Эта женщина, которую древние историки называют «тошнотворной», потому что ее «постоянно рвет», извергала не только пищу и желчь, но и клевету. Птолемей II уже был женат на другой Арсиное, дочери Лисимаха. Против этой Арсинои I Арсиноя II — демоническая и тошнотворная — начинает кампанию клеветы, подобную той, которая ей так хорошо удалась против ее пасынка Агафокла, как раз брата Арсинои I. Царица, говорит Арсиноя II, затеяла заговор. Какой заговор? Клевета остерегается уточнять это. Она намекает: против царя, своего супруга. Птолемей II поддается влиянию своей ужасной сестры, которая старше его на восемь лет. К тому же она использует по отношению к нему различные соблазны. Он был очень чувственным. В назначенное время эта кампания — соединение клеветы и оболъщения — приводит к открытию воображаемого заговора, в котором виновность царицы доказывалась только фактом ее наказания. Арсиноя I была сослана в Фиваиду, в то время как Арсиноя II взойшла на трон и приняла титул Филадельфы, ибо ее вдохновляла только братская любовь. Этот титул вслед за тем был перенесен и на царя, который стал Птолемеем Филадельфом.

Между тем для льстецов в прозе и в стихах брак брата и сестры, признаваемый греческими нравами кровосмешением, тут же превратился в великую идею царствования. Его оправдывали священным браком (*Hieros Gamos*) Зевса и Геры и даже сравнивали супругов-адельфов (брата и сестру) с богами-адельфами. Теологи ссылались на пример Изиды и Озириса. Политики и юристы напоминали, что брак между братом и сестрой был требованием египетского монархического права. Историографы указывали, что Птолемей Сотер был женат на Беренике, дочери того же отца. Отныне Лагиды, как фараоны, будут жениться, действительно, согласно узаконенной фикции, подобно богам, оберегая таким образом свою кровь от какого бы то ни было смешения с кровью простых смертных.

Я не вхожу в описание подробностей войн этого царствования, которые долгое время были победоносными, в особенности при жизни Арсинои II, видимо, вдохновлявшей политику Филадельфа, еще более империалистскую, чем политика его отца.

В течение всего царствования эти победы отмечались пышными празднествами и целым потоком панегирической литературы, неизвестной ранее. Птолемей II любил церемонии и находил фимиам приятным. Поэты не скупились на лесть ему. Его любовь к литературе,

искренняя и умная, не была, однако, вполне бескорыстной. Он не был новичком в культуре, каким был его отец. В детстве он имел знаменитых наставников — назовем хотя бы ученых-преподавателей: филолога Зенедота и поэта Филета Косского, автора первого словаря греческого языка. Из тщеславия и из действительной склонности Филадельф много сделал для художественной литературы. Во время его царствования греческая литература стала литературой александрийской, а его двор стал Версалем античности. Если поэты возмещали ему в этих щедрых хвалах расходы по содержанию, которым он их обеспечивал, то это была умеренная плата.

Я хочу рассказать здесь только об одном свидетельстве низкопоклонства, так сильно контрастирующем с дружеским и вместе с тем суровым тоном, которым в классические времена Пиндар говорил с монархом, предоставлявшим ему средства к существованию. Поэма Феокрита, озаглавленная «Похвала Птолемею», не искупает блеском поэзии примитивности этого восхваления. Это витиеватое и напыщенное изображение безграничного могущества Птолемея. Он царствует над тысячью стран, населенных тысячью разных народов, он царь тридцати трех тысяч трехсот тридцати трех городов (чтобы получить эту сногшибательную цифру, поэт предлагает читателям запутанную арифметику: Птолемею царь «трех сотен городов и трех тысяч, прибавленных к трем мириадам и еще к дважды трем и трижды девяти», итого: 33 333!). Птолемею — сын бога и богини, — первое упоминание поэтом, опередившим юристов к жрецов, о двойной божественности Птолемея Сотера и Береники. Птолемею — супруг (пусть признают Арсиною тошнотворною!) «лучшей из женщин, которая когда-либо в брачном покое обнимала молодого супруга — брата и мужа, любимого всем сердцем». Но наиболее развернутая хвала поэмы адресована обилию золота, «того золота, которое в роскошном чертоге не остается лежать в куче без пользы». А какое же его применение более славно, чем вознаграждение поэтов! «Нет поэта на священных дионисийских состязаниях, способного исполнить гармоничную песнь, которому монарх не преподнес бы подарка, достойного его таланта. Так истолкователи муз чествуют Птолемея в благодарности за его благодеяния». Низкопоклонная поэзия, продажная литература! Если бы поэты не были способны на другое, мы отбросили бы это в сторону. Заметим, кстати, что это поэтическое настроение, лишённое величия, не помешало Феокриту, разорвавшему позднее с александрийским двором, пустить стрелу в другой поэме «в женщину с тремя мужьями»!

Конец царствования Птолемея II начиная с 270 года, даты смерти Арсинои, был не столь блестящ. Царь должен был уступить часть своих завоеваний. Он стал гораздо мрачнее за двадцать четыре года своего вдовства. Он много плакал о своей сестре-супруге, или по крайней мере ему нравилось выставлять напоказ свое горе. Эти слезы не мешали царю иметь многочисленных возлюбленных, причем он допускал, чтобы некоторые из них усваивали манеры цариц; многие из них очень важничали в их особом дворце.

Тем временем Птолемею велел оказывать умершей царице божеские почести, воздвигая ее статуи в большей части египетских храмов, намереваясь возвести особые храмы Арсинои. И с ловкостью, которая некоторых даже восхищает, соединяя чувство и деловое чутье, он под предлогом учреждения нового культа пользуется этим для того, чтобы обратить в доходы короны часть доходов египетских храмов. Сам он совершает благочестивые паломничества в эти святилища; магическими ритуалами он стремится вдохнуть бессмертие в воздвигнутые им статуи или, скорее, в ту, кого они изображают. Надписи позволяют нам проследить из месяца в месяц, из года в год эти путешествия, во время которых он руководит апофеозами богини Филадельфы. Он основывает также (забегаем вперед) храм богов-адефов!

Весь этот мистико-политико-сентиментальный культ, столь чуждый эллинской традиции, столь проникнутый восточными идеями, культ, который римляне ловко подхватят для служения идеям империализма, этот культ впервые с блеском проявился в эллинском мире.

Птолемею чрезвычайно боялся смерти. Он с грустью старился, он впадал в ипохондрию. Несмотря на всю свою культуру, культуру действительную, несмотря на склонность к

естественным наукам, которую ему приписывают, его эгоцентризм и его невероятное тщеславие превращали его в легковверного человека, когда дело шло о его здоровье. Он просит у магов того, чего врачи не осмеливаются ему обещать. Историк того времени пишет по этому поводу: «Он был так избалован, что рассчитывал жить всегда и говорил, что только он один нашел секрет бессмертия». В действительности же его здоровье, которое никогда не было крепким, с годами ухудшалось, тем более что он не признавал ни воздержания, ни умеренности. Смерть, которой он боялся, предаваясь мечтам о бесконечной жизни, сразила его, когда ему было 62 года, на тридцать девятом году его царствования, в 246 году до н. э.

Таковы были два монарха, создавшие Библиотеку и Мусейон — первый университет мира.

ГЛАВА XI

ЦАРСТВО КНИГ. АЛЕКСАНДРИЯ. БИБЛИОТЕКА И МУСЕЙОН

Александрия в последние века античности была огромным городом. Основанная по решению Александра в устье одного из рукавов Нила, на месте поселения рыбаков и пастухов, на перекрестке морских, речных и наземных путей трех континентов, она быстро становится универсальным складочным пунктом товаров, самым большим торговым городом мира и одновременно, по крайней мере на три столетия, культурной столицей эллинистической эпохи.

Архитектор-градостроитель составил общий план Александрии при жизни Александра. Это был человек, уже получивший известность смелостью своих концепций; его звали Динократ Родосский. Город был разделен им на четыре квартала двумя магистралями — одной, идущей с севера на юг, другой — с востока на запад, пересекающимися в центре. Каждый из этих кварталов носил название одной из четырех первых букв алфавита. Главная магистраль (с востока на запад) имела по прямой линии семь тысяч пятьсот метров в длину, в ширину она имела около тридцати метров и была окаймлена тротуарами. Магистраль северо-южная разделялась на две широкие аллеи, отделенные рядом деревьев.

В четырех прямоугольниках другие улицы, перпендикулярные и параллельные, были довольно узки (около шести метров). Древние города, в которых уличное движение было интенсивным только в праздничные дни, не имели нужды в широких улицах, а климат даже требовал узких улиц. Одной большой магистрали было достаточно для процессий.

Вот вид улицы в праздничный день в Александрии, представленный провинциалкой из Сиракуз в разговоре с приятельницей:

Боги, какая толпа! Ах, когда бы и как протесниться

Нам через весь этот ужас! Без счета — ну впрямь муравейник!

Много ты сделал добра, Птолемея, с той поры, как родитель

Твой меж богами живет. Никакой негодяй не пугает

Путника мирного нынче по скверной привычке египтян.

Прежде ж недобрые шутки обманщики здесь учиняли;

Все на один были лад — негодяи, нахалы, прохвосты.

(Колонна всадников нагоняет женщин. Образуется давка.)

Что же нам делать, Горго, дорогая? Смотри, перед нами

Конницы царской отряд. Любезный, меня ты раздавишь!

Рыжий-то конь — на дыбы! Погляди, что за дикий! Эвняя! [80]

Словно дворняжка смела! Не бежишь? Он же конюха топчет.

Как же я рада, что дома спокойно малютка остался.

(

???????, ????????????, ??????? ? . ? . ???????-??????,

? ?? . «??????? ? ??????????. ???????, ????, ????» , ? . , 1958 , ? . 71)

Широко раскинувшийся город Александрия, занимавший к концу античности площадь около ста квадратных километров, был построен очень быстро и целиком из камня, что было большим новшеством. Для дворцов ввозили мрамор, которого нет в Египте. Царский дворец Птолемея, называвшийся Брухейон, был окружен садами. Чтобы заселить новую столицу, кликнули клич по всем странам эллинского мира, прибегли даже к принудительному переселению. Когда Птолемей Сотер взял Иерусалим, он переселил в Александрию тысячи евреев. Через 50 лет после основания Александрия насчитывала, как говорят, триста тысяч жителей. Это был, конечно, самый населенный город мира. По-видимому, к началу христианской эры его население достигло миллиона человек. Тогда внутри своей четырехугольной городской черты он стал расти в высоту: стали строить дома в несколько этажей, дома для сдачи внаймы, с отдельными квартирами, чего никогда не бывало в греческих городах. Мы знаем по мозаикам и по моделям из терракоты александрийские высокие дома, сдаваемые внаймы, своеобразные дома-башни, причем некоторые из них возвышались подобно небоскрегам.

Чудом Александрии был ее порт, а также ее знаменитый маяк Фарос. Место, выбранное Александром, не являлось естественным и сколько-нибудь известным портом. Но македонянин увидел, что благодаря острову Фаросу, находящемуся в нескольких тысячах метров от берега, можно устроить великолепный порт. Остров соединили с берегом плотиной протяженностью один километр, которая и разделила рейд на два порта. Первый, восточный порт имел вход, ограниченный двумя молами; он включал военный порт, арсеналы и верфи, а также личный порт монарха. Второй, западный, называемый Евностос, что означает «Счастливого возвращения», был торговым портом. Два прохода, устроенные в разделявшей порты плотине, — два прохода с мостами для пешеходов над ними — позволяли кораблям проходить из одного порта в другой. Этот двойной александрийский порт сразу же был скопирован многими эллинистическими городами.

Что касается маяка, то это было творение строителя Сострата Книдского. Высотой сто одиннадцать метров (шпиль колокольни Лозаннского собора имеет семьдесят пять метров), маяк вонзал ввысь свою башню из трех этажей, постепенно уменьшавшихся в объеме, один на другом. Фонарь был укреплен на восьми колоннах, подпиравших купол, под которым горел огонь из просмоленных дров. Говорили, что зеркала распространяли свет, усиливая его. Подъемник позволял добираться до фонаря.

Маяк тотчас же был признан одним из семи чудес мира. Именно этот маяк подал арабам идею минарета.

Но Птолемеи подняли в небо Александрии два более сверкающих светоча, чем огни маяка. То были александрийская поэзия и александрийская наука.

* * *

Птолемей Сотер пожелал превратить свою столицу в великий культурный центр своего времени, он вырвал у Афин их гегемонию и в этой области. Он выискивал поэтов, ученых, философов. Он привлек к себе нескольких поэтов. Я уже отметил Филета Косского, которого Птолемей сделал наставником Филадельфа и который — одновременно поэт и эрудит-ученый — стал одним из учителей александрийцев, в особенности Феокрита и его школы. Птолемей привлекал также знаменитых врачей, математиков и астрономов. Но нужно заметить, что у философов он почти полностью потерпел неудачу. А между тем он хотел завоевать именно философов.

Базельский историк Буркхардт со своей манерой «принца-неулыбы» заявляет, что философы были наряду с диадохами и куртизанками видными знаменитостями эпохи. Представители главных школ — киников, стоиков, эпикурейцев — уклонились от этой чести. Афины останутся в течение последующих веков и до конца античной эпохи городом философов и философских изысканий. Птолемей заполучил только одного представителя школы перипатетиков — Деметрия Фалерского, который был учеником Теофраста, основателя ботаники, и через Теофраста учеником его учителя Аристотеля. Сам Теофраст отказался преподавать в Мусейоне.

Роль Деметрия Фалерского в основании Мусейона была значительной.

Этот Деметрий провел довольно беспокойную жизнь. Он был очень популярным оратором и согласился управлять своими согражданами, афинянами, от имени Кассандра Македонского. Опираясь на македонский гарнизон, он в течение десяти лет был тираном Афин. Деметрий проявил себя хорошим администратором. Для Афин его правление было временем материального процветания, хотя и без величия. Ему воздвигали статуи, как монархам его времени. Потом он был свергнут и изгнан другим. После смерти Кассандра, своего покровителя, Деметрий переселился в Александрию. Птолемей облакает его доверием и в дальнейшем передает ему заботу о внедрении в его столице литературы, науки и искусств. Деметрию следует приписать проект создания учреждений, которые и стали Мусейоном и Библиотекой.

Идея и название Мусейона не были новы. Эта идея была уже осуществлена в школе перипатетиков, к которой и причислял себя Деметрий. Она восходит даже к пифагореизму. Пифагор основал род братства (почти монастырь), в котором культ Муз символизировал и поддерживал научные занятия и исследования. Пифагорейские дома именовались мусейонами.

Эта идея была воспринята Аристотелем и Теофрастом. Аристотель заявлял о необходимости совместной работы ученых в храме науки. Это была плодотворная идея, содействовавшая с той поры и в особенности в новое время чрезвычайному развитию как новой, так и современной науки. «История животных» Аристотеля достигла всем известных результатов только благодаря многочисленным совместным трудам. Да и в другой области: прежде чем написать свою «Политику», Аристотель предпринял широкий опрос мнений относительно государственного устройства. Опрос, который был распространен на сто пятьдесят восемь городов. Древние еще читали эти сто пятьдесят восемь работ, из которых самая важная — «Государственное устройство Афин» — была найдена в конце XIX века. Все эти работы были

созданы не одним только Аристотелем лично. Большинство из них являлось произведениями учеников и друзей, воспитанных Аристотелем. После Аристотеля Теофраст, его последователь, организовал при Ликее Мусейон, который и послужил образцом для Мусейона в Александрии. Там находились залы для чтения лекций, помещения для преподавателей. Там хранилась знаменитая библиотека, составленная Аристотелем.

Идея Аристотеля и Теофраста заключалась в том, чтобы сгруппировать ученых и их воспитанников вокруг библиотеки и научных коллекций в целях сотрудничества, способствующего прогрессу науки. Деметрию Фалерскому оставалось только расширить этот план, опираясь на щедрость Птолемея, для того чтобы основать Мусейон и Библиотеку.

Строения и сама организация Мусейона в Александрии нам, однако, мало известны. Археологи не нашли здания Мусейона, и мы знаем его только по описаниям древних авторов. (Да и как делать раскопки в переполненном людьми городе Александрии?) Там были залы для лекций и для работы, комнаты для обитателей пансиона при Мусейоне — преподавателей, общий зал и зал для трапезы. Там появились со временем, и в особенности со времен Филадельфа — страстного натуралиста, коллекции растений и животных в садах, потом в зачаточном виде обсерватория, наконец, залы для препарирования трупов. Итак, Мусейон был первым университетом.

Пансионерами Мусейона были ученые, поэты, изредка философы, которые жили в помещении Мусейона и пользовались содержанием государства, с тем чтобы спокойно заниматься своей работой, иногда читая при этом лекции. Но вовсе не известно, каково было число учащихся. Без сомнения, несколько сотен. Я прочел в одном из современных руководств, что их было до четырнадцати тысяч. Не знаю, откуда выудили эту сомнительную цифру.

Что касается пансионеров-преподавателей, которых один из древних писателей грубо называет «разжиревшей домашней птицей в клетке для кур», то их было около сотни. Руководство Мусейона было доверено главному жрецу Муз и управителю. Последний располагал только административными функциями, он не был ученым. Более важным был библиотекарь — наименование, которое нередко встречается у древних. Списки библиотекарей, дошедшие до нас от писателей византийской эпохи, не всегда согласуются друг с другом. Один список, найденный не так давно в песках Египта, в Оксирихе, составлен для эпохи первых Птолемеев: Зенодот — филолог, Аполлоний Родосский — ученый-поэт, Эратосфен — математик и географ, Аристофан Византийский и Аристарх Самофракийский — оба филологи и литературные критики. Другой список передает нам имя Каллимаха — главы новой поэтической школы, процветавшей в Александрии, а также и поэта. Этот Каллимах сыграл в Библиотеке очень важную роль. Он составил в ста двадцати томах (эти тома — свитки папирусов) «Каталог писателей, просиявших во всех областях образованности, и трудов, которые они сочинили». Это был каталог Библиотеки с биографиями и комментариями, каталог, в котором работы были систематизированы сначала по родам литературы, потом внутри каждого жанра по достоинству произведения; это была в то же время как бы суммарная история греческой литературы.

Все это притягивает нас к Библиотеке — славе Мусейона.

Египет был страной древней культуры, страной коллекций. Уже у древних фараонов имелись библиотеки. Одна из них называлась по-египетски «Приютом разума». Некоторые цари Ассирии и Вавилона также имели библиотеки. В их числе была найдена клинописная библиотека, «книги» которой были сделаны из кирпича. Долгое время только цари были достаточно состоятельны для того, чтобы иметь книги.

Аристофан с иронией говорит о библиотеке Еврипида — такого поэта, который процеживал в свои трагедии сок, выжатый из книг, подобно тому как делают настой из трав. Первой

значительной библиотекой, принадлежавшей частному лицу, была библиотека Аристотеля. Она была создана благодаря щедрым субсидиям Александра.

После Александра изготовление папируса вообще, а затем пергамента, — в особенности же привлечение в качестве переписчиков рабов, получивших образование, — позволили производить книги в гораздо большем количестве и гораздо дешевле. Наступил момент, когда довольно широкая публика стала пользоваться книгами. Позднее, вскоре после начала нашей эры, наступает уже век романа, что уже предполагает многочисленных читателей.

Деметрий Фалерский делал огромные закупки книг для Библиотеки. Птолемей Филадельф по просьбе Деметрия выкупил у наследников Теофраста библиотеку Аристотеля. Один писатель рассказывает нам, как в царствование этого монарха корабли, прибывшие из Афин, выбрасывают на набережные Александрии кипы томов (*volumina*). К концу царствования Филадельфа официальный отчет сообщает о наличии в Мусейоне четырехсот тысяч томов вместе с дублетами и девяноста тысяч — не считая их. Преемники Филадельфа продолжали эти усилия. Его сын, Птолемей III Эвергет, не останавливался ни перед какими расходами, лишь бы обеспечить себе приобретение ценных и редких книг. Так, он взял во временное пользование под баснословный залог подлинный экземпляр сочинений трагиков, скопированный в Афинах в IV веке до н. э. и содержащий все произведения великих афинских поэтов-трагиков; потом он отказался от залога и оставил себе этот экземпляр.

Библиотека росла не только за счет покупки классических произведений, но и за счет исключительной плодовитости авторов того времени. Один филолог, по имени Дидим, составил три тысячи пятисот томов комментария. Если тогда даже не слишком обширная работа обычно состояла из нескольких «томов», то есть «свитков», то все-таки подобное изобилие кажется довольно устрашающим. Древние признают, что для производительности такого рода нужно иметь медную утробу: этого филолога и звали Дидим Халкентер, что означает «с медной утробой». Нам известны имена более чем тысячи ста эллинистических писателей, включая сюда имена ученых и философов. Просто наводнение! Литературная катастрофа! Какое количество литературы!

Говорят, что в 47 году до нашей эры, в эпоху войны Цезаря в Египте, Библиотека насчитывала семьсот тысяч томов. Что же в ней было? Что она покупала? Без сомнения, все интересное, что создавала греческая литература. Одно свидетельство определенно говорит нам, что Филадельф писал царям, своим братьям, чтобы ему присылали все, что имеется из произведений поэтов, историков, ораторов, врачей. Ученые Мусейона читали или имели возможность читать всю литературу, эпическую, лирическую, драматическую, всех историков, огромную философскую и медицинскую литературу. Если мы и сохранили б

ольшую часть значительных произведений античности, то мы не сохранили в общем даже сотой или тысячной доли всей литературы. Афиней прочитал восемьсот комедий, называемых средними, от которых до нас ничего не дошло, если только не счесть средней комедию Аристофана «Плутос».

Спрашивается, приобретали ли и переводили ли библиотекари литературу «варварских» народов? Мы знаем несколько случаев такого рода. Так, в эпоху Филадельфа один эллинизированный египтянин, жрец Манефон, написал по-гречески, используя работы Библиотеки, руководство «Египетские древности». Халдейский жрец Бероз написал также «Халдейские древности». Вероятно, в Библиотеке были и иностранные работы, переведенные или непереведенные.

Самым важным переводом был знаменитый так называемый перевод «Семидесяти» — перевод на греческий язык священных еврейских книг, именуемых Ветхим заветом. По еврейскому преданию, Птолемей Филадельф якобы собрал семьдесят ученых евреев и попросил их перевести на греческий язык их Писание. Но это только легенда. На самом деле

перевод растянулся на длительный период: «Пятикнижие» было закончено только в III веке, «Пророки» и «Псалмы» во II веке и «Экклезиаст» около ста лет спустя после начала христианской веры. Существование такого перевода означает по крайней мере, что евреи были очень многочисленны в Египте и что большинство из них забыло свой язык. Действительно, в Александрии было несколько сотен тысяч эллинизированных евреев. Наконец, не следует забывать и того, что в Библиотеке имелись, и притом в большом количестве, апокрифические произведения. Усердие собирателей всегда возбуждает пыл фальсификаторов. Значительная часть усилий александрийских филологов — Зенодота и других — будет направлена на то, чтобы в массе произведений, собранных в Библиотеке, различать подлинники от поддельных. Зенодот со своей стороны настойчиво стремился установить более правильный текст гомеровских поэм. Он отмечал обелом (знак в форме веретена) стихи или отрывки, которые он считал интерполяциями. При современных изданиях принимают во внимание приговор, вынесенный Зенодотом относительно некоторых отрывков, признанных им более поздними или сомнительными. Другие филологи выполняли аналогичную работу в отношении произведений трагиков и вообще всей греческой литературы.

Так в Мусейоне и Библиотеке зародилась критика текстов. В то же самое время и в тех же самых кругах можно было наблюдать создание словарей редких слов или слов, ставших архаическими, работ, содержащих комментарии или литературную критику грамматических трактатов, — всего того, что имело целью разъяснить и сделать более доступными литературу и язык, которые в течение пяти или шести веков создавали шедевры и тем прославили себя. Ученые Мусейона и Библиотеки не отступили перед этой задачей, неблагодарной, но необходимой.

Небесполезно также указать, каково было назначение этих двух выдающихся учреждений Александрии и до какого времени они продолжали существовать. Через полтора века после основания Мусейон и Библиотека пережили тяжелый кризис. Это было в царствование Птолемея VIII или Эвергета II, которого подданные прозвали Какергет. Можно догадаться, что если Эвергет значит Благодетель, то Какергет означает лишь противоположное. Над этим человеком тяготели ужасающие преступления. Он зарезал собственного сына и послал куски его тела в подарок его жене в день ее рождения. Изгнанный из своей столицы, он вернулся в нее под прикрытием гражданской войны. Он предал Александрию огню и мечу и разогнал пансионеров Мусейона. Афиней рассказывает по этому поводу, что тогда можно было видеть «множество грамматиков, философов, геометров, врачей, блуждающих по всему свету и вынуждаемых бедностью преподавать то, что они знали». Точно читаешь рассказ об изгнании византийских ученых и художников после взятия Константинополя турками. Однако этот странный Птолемей, имевший склонность к литературе и присвоивший себе среди других титулов титул «Philologos» (!), возродил корпорацию преподавателей Мусейона, и это был также он, тот, кто в соперничестве библиотек Александрии и Пергама, восстановившем их друг против друга, нашел небывалый прием борьбы. Он запретил вывоз папируса из Египта. Пергам на это запрещение ответил изобретением пергамента. Пергамент, изготавливаемый из бараньей кожи, доставил письменности материал более прочный, чем папирус, и позволил шире развернуться торговле книгами.

Период славы Мусейона уже миновал. В эту эпоху (конец II века) уже не встречаются крупные имена среди его пансионеров. Их слава длилась только полтора века, что совпадает со временем царствования пяти или шести первых Птолемеев. Позднее — это уже учреждение, изжившее себя. Некоторые из римских императоров еще интересовались им. Светоний нам сообщает, что Клавдий основал новый Мусейон. Действительно, император Клавдий воображал себя писателем. Он составил «Древности Этрурии» и отдал приказ, чтобы его произведение ежегодно прочитывалось в Александрии перед многочисленной публикой. В этот период Мусейон превратился в своего рода академию, уже не связанную с литературой и мыслью текущего момента.

Развитие христианства было одной из главных причин упадка Мусейона. Научное образование, которое там еще давалось в первые века нашей эры, продолжало оставаться под знаком политеизма. Ипатия — ученая математичка и философ — преподавала там в конце IV и начале V века. Но толпа, доведенная до фанатизма монахами, однажды, в 415 году, ворвалась в ее дом, вытащила оттуда несчастную женщину и разорвала на части прекрасное тело этой ученой язычницы, прежде чем патриарх Кирилл успел вмешаться.

Что касается Библиотеки, то традиция, еще бытующая в учебниках истории, передает, что она сгорела в первый раз во время войны Цезаря в Египте в 47 году. Эта традиция в настоящее время оспаривается. Главное доказательство, на которое она опирается, это то место в книге историка Диона Кассия, где говорится только, что сгорели «*apothekai*» книг, и добавляется: «так утверждают». Употребленное историком слово *apothekai* означает «склады», «кладовые» и не может означать «библиотека». Возможно, это были книжные лавки или просто тюки книг, в момент пожара лежавшие на набережной и приготовленные Цезарем к вывозу. Цезарь сам говорит, что он поджег флот Александрии и что огонь охватил постройки по соседству с набережной. Вероятно, древние разукрасили этот сюжет и распространили пожар на Библиотеку ради риторических эффектов. Антоний, для того ли чтобы возместить убытки, причиненные пожаром, или чтобы быть приятным Клеопатре, преподнес по этому случаю в дар египетской царице двести тысяч томов из библиотеки Пергама.

Значительно позднее Библиотека действительно сгорела вместе с Мусейоном и Брухейоном. Это было в 273 году нашей эры, в царствование императора Аврелиана, во время войны, которую он вел против царицы Пальмиры Зиновии, основавшей обширную восточную державу. Аврелиан захватил Зиновию в плен после долгого преследования ее на верблюде и показал ее во время своего триумфа, который он отпраздновал в Риме.

После этого пожара Библиотека еще раз была восстановлена при Мусейоне, вновь возрожденном. Когда в 640 году арабы захватили город, все-таки не было полной уверенности, что оба эти учреждения перестали существовать. Трудно определить дату исчезновения как того, так и другого учреждения. После десяти веков своего существования они оставили такой блестящий след в памяти людей, что легенда о них или их история владела умами еще в средние века и в течение всего периода возрождения цивилизации. Александрия благодаря своему длительному существованию возвела первую арку моста, переброшенную между античностью и новым временем.

* * *

С другой стороны, не следует забывать, что в первые века своего существования (III и II века до н. э.) Мусейон и Библиотека отражали — как в хорошем, так и в дурном — всю эллинистическую цивилизацию.

Хорошее — это, конечно, относится к области науки. Идея Аристотеля, которая их породила (я уже говорил об этом), заключается в том, что наука есть плод сотрудничества: она движется вперед коллективными усилиями поколений. Зато произведения искусства, литературные произведения, хотя они и обязаны во многом традиции, эпохе и среде, — они все же преимущественно акт индивидуального гения и могут внезапно появиться и в то же время быть законченными в противоположность научному открытию, всегда коллективному и всегда требующему преемственности. Научный гений также необходим для прогресса науки, но он включается в этот прогресс как звено цепи, с которой соединится следующее кольцо.

Аристотель вывел науку на путь всестороннего исследования мира и человека. Это терпеливое исследование проводилось при внимательном отношении к фактам. Чтобы

прийти к определенному результату, надо было собрать и систематизировать возможно большее количество фактов, а затем вывести объяснение этих фактов. Ученые Мусейона не исповедовали определенной философии и даже аристотелевской философии. Они заимствовали у Аристотеля не метафизику, а направление работы, метод работы. Итак, Мусейон не был философской школой, какой был Портик стоиков, платоновская Академия, аристотелевский Ликей. Это действительно был университет. Следовательно, в Александрии создали науку. И так как монархи Египта предоставили в распоряжение ученых библиотеку, коллекции, лаборатории — все научное оборудование, дорогостоящее и необходимое, — наука смогла быстро двигаться вперед.

Не следует также удивляться тому, что великие имена Мусейона и великие имена александрийской эпохи — это скорее имена ученых, чем поэтов. Именно в Мусейоне жили и преподавали выдающиеся математики III и II веков до н. э.; среди математиков наибольшую известность приобрел Эвклид, ибо он в трактате удивительно своеобразного и без всяких прикрас стиля разработал метод элементарной геометрии; едва ли не самые гениальные среди них — Аполлоний Пергский и Гиппарх, о которых я не буду много говорить, так как не люблю пользоваться языком, которого не знаю. Вот только это, об Аполлонии Пергском: он написал трактат, в котором исследовал свойство «Конических сечений». Гиппарх изобрел тригонометрию. Если Архимед, один из величайших научных гениев всех времен, жил в Сиракузах столько же, сколько и в Александрии, то сформировался он именно в Мусейоне и его ученые труды появлялись именно в Александрии. В Мусейоне преподавали также самые выдающиеся астрономы эпохи: Аристарх Самосский — Коперник античности — и еще Гиппарх, чудесный наблюдатель звездного неба, который описал (конечно, без телескопа) более восьмисот пятидесяти неподвижных звезд и открыл прецессию равноденствий. Были также и выдающиеся медики. Так, Герофил Халкедонский, открывший нервную систему и артериальную сеть и предчувствовавший наличие кровообращения, которое было вновь обнаружено или наконец открыто только в XVIII веке. Не забудем также крупных филологов — уже названных основателей текстологической критики: Зенодота, Аристофана Византийского, Аристарха Самофракийского.

Это перечисление может показаться излишним. Но оно все же не бесполезно, если нужно сделать беглый обзор распространения и значения научных изысканий во времена, когда процветал Мусейон, явившийся одним из основных факторов научного прогресса.

Но если Мусейон и Библиотека оказали великие услуги науке, то многим ли обязана им александрийская поэзия? Обязана ли она им чем-нибудь иным, кроме некоторых своих изъянов? Александрийская поэзия родилась или по крайней мере жила под сенью Мусейона. Глава школы, ее теоретик — Малерб новой поэзии — Каллимах долго жил в Мусейоне, он составил систематический каталог Библиотеки. Поэт Аполлоний Родосский носил титул библиотекаря. Поэты, все или почти все, — да, даже Феокрит — хвастались своей эрудицией. Ясно, что их эрудиция, часто плохо переваренная, не могла не обесцветить их поэзии. Эрудиция отчасти и отравила александрийскую поэзию. Что поэты этой эпохи разделяли склонность своих современников к ученым изысканиям — это очень хорошо. Их ошибка в том, что они перенесли эту склонность на поэтические жанры, где она плохо ассимилировалась и оказалась не на своем месте. Поэма Аполлония, моментами очень красивая, засорена учеными заметками и примечаниями в середине текста. Поэт забывает о своих персонажах, о действии, для того чтобы объяснить читателю этимологию (ошибочно, разумеется) названия местности или происхождение (ошибочно также) обычая, еще существующего в его время, или чтобы дать затем урок жителям одного из городов Понта Евксинского, которые, по его мнению, ошибаются, чувствуя героя, не имеющего ничего общего с их городом. Само собой разумеется, что такие примечания разбивают на мелкие осколки поэтическую иллюзию. Библиотекарь-педант Аполлоний беспрестанно разрушает мир, созданный поэтом Аполлонием. Каллимах, еще более ученый, чем Аполлоний, и, может быть, в меньшей степени поэт, не оставляет все же чувства такого тягостного несоответствия. Эрудиция у него

более приспособлена в некоторых отношениях к избранному им поэтическому материалу. Однако сколько же в его произведениях ученых намеков, которые требуют от древнего, да и от современного читателя культуры мифологической, исторической, географической, астрономической, всей книжной культуры, научной компетенции, таких вещей, которые, как университетские степени, отягчают поэтический порыв, сам по себе уже не слишком сильный! Поистине наличие Библиотеки и Мусейона, к сожалению, ввело в литературу господство книг.

Эти поэты очень много читали в читальных залах Библиотеки, они развертывали слишком много томов («*volumina*»). Они пробовали вызвать вдохновение чтением. «Чтение, — пишет Аполлоний, — сущность стиля». Он называет себя в другом месте «письмоводителем Муз» (слово, которое все раскрывает). А Каллимах заявляет: «Я ничего не воспеваю без доказательств», то есть без документов. Это, увы, слишком верно. Прежде чем приступить к какому-нибудь сюжету, он исчерпывает всю литературу по своей теме. Отсюда следствие — некоторые произведения припахивают, что уже ясно, компиляцией.

Александрийская эпоха не была вовсе лишена людей, одаренных поэтическим темпераментом. Но после пребывания писателей в Мусейоне и в Библиотеке александрийская поэзия, мы уже знаем это, станет поэзией поэтов — может быть, но ученых — наверное.

ГЛАВА XII

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ НАУКА. АСТРОНОМИЯ. АРИСТАРХ САМОССКИЙ

Наука родилась в Ионии в VII веке до н. э., вместе с Фалесом. В классическую эпоху — с Демокритом, с Гиппократом и Косской школой, а также с Фукидидом (эти три человека в точности современники, все трое родились в 460 году до н. э.) — наука излучает сверкающий блеск. Александрийская эпоха III и II веков до н. э. — это время ее самого яркого цветения. В этот последний период греческой цивилизации духовная энергия людей, гений изобретателей, любознательность общества — все то, что в классическую эпоху устремлялось навстречу художественному творчеству, к строительству храмов, к созданию блестящих трагедий, устремляется теперь, в порыве, пожалуй, не менее страстном, но иначе направленном — правда, не таком общем, — к научным открытиям. Аристарх Самосский и Архимед, без сомнения, столь же великие гении, как Эсхил и Фидий, но объект их изысканий изменился: теперь не создают больше новой архитектуры, не переустраивают мира в трагических трилогиях, а воздвигают науку, объясняют мир физический.

Вот что воодушевляло людей, скажем, наиболее просвещенных из них. Из этого следует, что аудитория поэтов суживается. Поэзия остается в стороне от основного духовного направления эпохи. Классическая поэзия была поэзией народных сборищ, поэзией толпы. Александрийская поэзия — это комнатная поэзия. Если ученые и не заставляли толпу следовать за ними, то все же они для того времени были по меньшей мере звездами первой величины. Более того: производя свои исследования, они держали в своих руках будущее человечества.

Я попробую привести несколько примеров, иллюстрирующих александрийскую науку. Сначала астрономия, первожденная среди всех человеческих наук. Это случилось потому,

что она — самая необходимая для земледельца и для моряка, и родилась она у греков — народа моряков и земледельцев.

Но нужно снова вернуться к обстоятельствам несколько более отдаленным.

С самого возникновения греческой мысли, с Фалеса Милетского и ионийской школы, греческие ученые стремились объяснить небесные явления. Несомненно, что до них вавилоняне наблюдали небо и установили таблицу обращения пяти планет — Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна — и таблицу обращения главных созвездий. Вавилоняне были превосходными наблюдателями. Они накопили в течение веков бесчисленное множество фактов. Александрийские ученые благодаря контакту, установленному Александром между греческим миром и Халдеей, использовали эти наблюдения. Однако современные историки науки считают, что вавилонская астрономия скорее являлась констатацией, чем действительной наукой, чем объяснением явлений того, что по-гречески называлось «феномен». Можно прийти до довольно хорошего познания движения какой-нибудь планеты с его перерывами и с его отклонениями на небесном своде, можно даже предвидеть это движение и в то же время не быть способным или даже не испытывать потребности найти этому причину. Напротив, греческая астрономия с самого своего возникновения отличалась стремлением объяснить феномены.

Объяснений с самого начала было очень много. Они, конечно, неверны, но они не абсурдны. В особенности они предостерегают от вторжения сверхъестественного. Они рациональны. Вопросы, которые ставит себе греческий ученый, обычно таковы: чем объяснить смену дня и ночи? Какова причина смены времен года? Какова причина неправильного движения планет на небесном своде? Почему происходят затмения Луны и Солнца? В чем причина лунных фаз? Вот проблемы, которые кажутся нам простыми только потому, что они решены четыреста и даже более лет тому назад.

Итак, этих объяснений начиная с VI греческого века очень много. Земля представляется плоским диском, подобно площадке с выступающим краем, и именно за этим краем Солнце движется ночью от захода до восхода. По другому объяснению, Солнце и Луна — это воспламенившиеся облака, которые пересекают небо с восхода на закат и после этого «падают в яму», а назавтра зажигается новое Солнце и новые звезды. Имелось и еще объяснение: Луна — это род сосуда, наполненного огнем; сосуд этот то показывает нам свою освещенную внутреннюю часть — тогда это полнолуние, то свою темную внешнюю часть. Отсюда, в зависимости от положения сосуда, — лунные фазы, а также и затмения. Еще по-другому: затмения производятся землеобразными и непрозрачными телами, которые циркулируют в небе без нашего ведома, и т. д.

Таково было начало, и эти объяснения кажутся нам детскими. Но они стремятся соответствовать фактам. Намеренно я излагаю только те объяснения, которые ошибочны. Но наряду с этими неверными гипотезами возникали также и правильные. Анаксагор дает начиная с V века до н. э. верное объяснение фаз Луны и затмений этого светила.

Важнейший вопрос, от которого зависело почти все остальное, — это вопрос о форме Земли и в особенности о положении Земли во вселенной. Большая часть древних астрономов представляют Землю в форме диска, покоящегося на воде или повисшего в воздухе. Все или почти все до александрийской эпохи помещают Землю в центре вселенной, а все остальное представляют вертящимся вокруг нее. Геоцентризм оказывает воздействие почти на всю античную астрономию.

И именно пифагорейская школа до александрийской эпохи больше других помогла решению двойной проблемы, я повторяю, проблемы формы и проблемы положения Земли. Эта школа первая и, возможно, уже начиная с VI века до н. э. высказывается за шаровидность Земли. Отчасти это может быть объяснено идеологическими соображениями, если можно так

выразиться: потому что шар, сфера — это фигура, признаваемая совершенной по причине ее абсолютной симметрии. Но отчасти также и потому, что дознались, что затмения Луны вызываются тенью Земли, а в этой тени рассмотрели тень округлого тела.

И также в пифагорейской школе отчетливо различили в движении Солнца и планет согласованные движения: одно, которое есть продолжительность дня и совершается с востока на запад, — движение, подобное движению звезд, имеющее осью Полярную звезду и центр Земли. Это движение совершается соответственно экватору небесному (или земному). Другое движение Солнца и планет — это годовое движение; оно совершается в направлении, противоположном первому, и в другом плане, который именуется планом эклиптики. Мы знаем, что эти два движения соответствуют по внешним признакам двойному движению Земли: вокруг своей оси в течение суток и вокруг Солнца в течение года. Пифагор и его школа не находят сразу объяснения, но они точно ставят проблему, заявляя: вот то, что можно констатировать, и вот как нужно это объяснить. Почему первые пифагорейцы не находят объяснения? Потому, что они продолжают помещать неподвижную Землю в центре вселенной.

Ученик Пифагора, Филолай, первый заставил Землю двигаться и не оставил ее в центре вселенной. Его гипотеза довольно любопытна: он помещает в центре своей системы не это Солнце, а другое, именуемое им Центральным огнем, вокруг которого и оборачивается наша Земля за двадцать четыре часа. Но люди не замечают этого, потому что наш земной шар всегда показывает этому Центральному огню свое необитаемое полушарие, обитаемое же полушарие обращено к небесной сфере. Эта гипотеза дает по крайней мере приблизительное представление о явлении дня и ночи. Действительно, Земля Филолая, обращаясь в двадцать четыре часа вокруг Центрального огня, подставляет попеременно свои две поверхности Солнцу и звездному своду, отныне неподвижному; отсюда кажущееся движение Солнца и звезд в течение одних суток, впервые объясняемое движением Земли, а не Солнца и звезд.

Филолай излишне усложняет свою вселенную, предполагая существование светила, невидимого для нас, которое вращается в то же время, что и Земля, вокруг Центрального огня и по той же окружности, но на другом краю диаметра таким образом, что наши обитаемые области повертываются к нему тылом. Это светило называется Антиземля. Наличие Антиземли, кажется, было предположено для того, чтобы довести до десяти — совершенное число — число сфер или небесных светил, существующих вокруг Центрального огня. Это — сфера, усеянная звездами, Солнце, Луна, пять известных уже планет, Земля и Антиземля. Здесь пред нами поразительный образец предрассудков о числовом и геометрическом совершенстве, которые и приводили к ошибкам древних астрономов.

Однако два пифагорейца, последователи Филолая, упраздняют Антиземлю, помещают Центральный огонь в центр Земли, вновь помещают Землю в центр мира, но на этот раз заставляя ее обращаться вокруг самой себя в течение суток.

Итак, в несколько этапов — приблизительно за два века — пифагорейская школа открыла и обосновала сферичность Земли и ее вращение вокруг себя самой. Кроме того, из гипотезы Филолая, заставившего Землю вращаться вокруг Центрального огня, можно было извлечь плодотворную идею о том, что Земля не обязательно находится в центре мира.

Наконец к концу IV века перипатетик, по имени Гераклид Понтийский, положил начало гелиоцентрической гипотезе, которая станет гипотезой Аристарха Самосского. Этот Гераклид искал объяснения странному поведению планет, которые, как это видно с Земли, то движутся вперед, то останавливаются, то отступают назад на небесном своде, причем невозможно понять причину этого. Из всех планет, если допустить, что они вращаются вокруг Земли, самым странным образом ведут себя Меркурий и Венера. Эти планеты находятся между Землей и Солнцем, и, однако, нам вовсе не кажется, что они вращаются вокруг Земли, и в то

же время мы точно можем заметить, что планеты, гораздо более отдаленные от Солнца, чем мы, вращаясь вокруг Солнца, вращаются также и вокруг Земли. Гераклид дает простое и точное объяснение поведению Меркурия и Венеры: они вращаются, говорит он, вокруг Солнца. Это начало гелиоцентрической системы. Но Гераклид продолжает утверждать, что Солнце обращается вокруг Земли — разумеется, в течение года, а не в течение суток, потому что вращение Земли вокруг себя объясняет суточное движение Солнца.

Вот мы и на границе гипотезы Аристарха Самосского. Этот выдающийся ученый жил в царствование трех первых Птолемеев, с 310 по 230 год до н. э. Он провел в Александрии б

ольшую часть своей жизни, преподавал в Мусейоне, опубликовал свои многочисленные работы. Не сохранилась работа, в которой он излагает свою гелиоцентрическую систему. До нас дошла только работа, озаглавленная «О величии Солнца и Луны и о расстоянии между ними». Он утверждает в ней, впервые в древнем мире, что Солнце во много раз больше, чем Земля, приблизительно в триста раз (в действительности — в миллион триста раз). Например, для Анаксагора (V век), уже очень смелого в своих гипотезах, Солнце гораздо меньше, чем Земля и Луна, оно «величиной с Пелопоннес».

Вероятно, этот новый взгляд на размеры Солнца и в то же время наполовину гелиоцентрическая гипотеза Гераклида и побудили Аристарха выдвинуть гелиоцентрическую систему. Казалось странным заставлять вращаться вокруг Земли тело в триста раз большее, чем Земля. Аристарх формулирует в очень четких терминах, согласно нашим косвенным источникам, из которых главные — Архимед и Плутарх, свою гелиоцентрическую гипотезу. По его мнению, «Земля — это планета, которая, как и другие планеты, вращается вокруг Солнца; она совершает этот оборот в один год». Солнце — это неподвижная звезда, другие звезды также неподвижны. С другой стороны, по мнению Аристарха, имеется огромное расстояние не только между Землей и Солнцем, но еще более значительное расстояние между Солнцем и другими неподвижными звездами. Аристарх давал этому геометрическое доказательство: он утверждал, что между двумя точками, достаточно отдаленными друг от друга, на Земле можно было бы построить основание треугольника, вершиной которого было бы Солнце, между тем как такое построение со звездами было бы невозможным, ибо основание треугольника явилось бы ничем по отношению к высоте практически бесконечной. Он заявлял еще, что диаметр орбиты Земли практически равен нулю по отношению к диаметру сферы; в сфере же Аристарх поместил неподвижные звезды.

Такова в общем система Аристарха: Землю он представлял себе планетой, вращающейся в течение суток вокруг себя и в течение года вокруг Солнца по кругообразной орбите. Можно видеть, что это в точности система Коперника, включая ошибку относительно кругообразного движения Земли и других планет вокруг Солнца.

Причем здесь не просто случайное совпадение. Коперник знал гипотезу Аристарха Самосского, так же как и другие астрономические системы древности. Коперник говорит об этом в 1539 году в работе, в которой он излагает свою собственную систему, а именно в работе, озаглавленной «Об обращениях небесных сфер». Он цитирует древних астрономов, которые признавали движение Земли или вокруг себя, или вокруг Солнца. Он цитирует особенно Филолая, Гераклида и Аристарха и добавляет: «Эта выдержка и меня заставила подумать о движении Земли». Слова эти делают честь скромности и лояльности Коперника, и в то же время они являются ярким свидетельством роли античной науки в возрождении новой науки.

Интересно отметить, что в древности у Аристарха было мало последователей. Кроме астронома следующего века, о котором мы почти ничего не знаем, древние излагают его гипотезу только для того, чтобы ее опровергать. Казалось бы, что она должна была произвести революцию в астрономических представлениях. Но она наталкивалась — как позднее система Коперника, которая восторжествовала не без усилий, — то на массовые и

религиозные предубеждения, то на доводы научного порядка, весьма серьезные.

К массовым предрассудкам относятся среди многих других те, что подсказываются человеческим самолюбием, ведь человек хочет, чтобы Земля была в центре существующего. Религиозные верования были оскорблены уподоблению Земли планетам; уничтожить всякое различие между земной материей, которая обречена на гибель, и светилами, сущность которых нетленна и божественна, светилами, почитаемыми за богов, — это было нечестием. Анаксагор был осужден афинским трибуналом за то, что утверждал, что Солнце — это охваченный пламенем камень, а Луна — это земля. Культ светил был очень распространен в III веке под влиянием учения стоиков, отводившего этому культу значительное место в своей пантеистической системе, а также под влиянием астрологии, которая наводнила в ту эпоху греческий мир, придя сюда с востока. Среди противников Аристарха, основывающихся на религиозной философии, был выдающийся философ-стоик Клеанф, заявивший, что против Аристарха следует возбудить процесс за то, что он представил Землю в движении. «Представил в движении то, что по природе неподвижно». Прекрасный аргумент!

Но главной причиной неудачи Аристарха была оппозиция наиболее видных ученых: Архимеда, Аполлония Пергского и в следующем веке Гиппарха. Эти ученые заявляли, что по гипотезе Аристарха нельзя отдать себе точного отчета в видимых явлениях, в «феноменах»... «Нужно спасти феномены», — говорил Гиппарх. И этот принцип, который означает: нужно считаться с фактами, такими, какими мы их наблюдаем, — правильный принцип. Недостаточно создать гипотезу, нужно убедиться, соответствует ли она фактам. Ученые, таким образом, возражали Аристарху с точки зрения научной точности.

Гипотеза Аристарха действительно предполагает, что планеты вращаются по окружности вокруг Солнца. Однако известно, что орбиты планет эллиптические. Такой тщательный наблюдатель, как Гиппократ, установил «ошибки» в движении планет, когда он попробовал объяснить гипотезу Аристарха. В XVI веке на том же основании Коперника оспаривал такой наблюдатель, как Тихо Браге, который помещал Землю в центре системы и, заставляя другие планеты вращаться вокруг Солнца, заставлял Солнце вращаться вокруг Земли. Система Коперника казалась невероятной до тех пор, пока Кеплер не открыл, что орбиты планет и Земли эллиптические, и не сформулировал свой закон: «Орбиты планет — эллипсы, в одном из центров которых находится Солнце».

Жаль, что ученые, которые возражали Аристарху, не пришли к открытию Кеплера. Но предрассудок о превосходстве кругообразного движения так прочно укоренился, что причина нападков на Аристарха заключалась вовсе не в этом. Сохранили круговые орбиты и отказались от гелиоцентризма, чтобы вернуться к геоцентризму. Таким образом впали в двойную ошибку. Но достигли того, что эта ошибка благодаря очень сложной системе была согласована с видимыми явлениями.

Чтобы этого добиться, астрономы изобрели две системы, которые впоследствии объединились: систему эксцентриков и систему эпициклов. Эти теории очень остроумны, в особенности система эпициклов. Она состояла в том, что светило представляли вращающимся не непосредственно вокруг Земли, но вокруг точки, которая сама в это время вращается вокруг Земли. Можно было усложнить систему установлением последовательных эпициклов. Этим способом достигли того, что математически давали себе отчет в неодинаковом по видимости ходе планет, в их остановках и в их попятном движении на небе. В самом деле, ясно, что если представить планету описывающей дугу круга, центр которого сам находится в движении в обратном направлении по отношению к Земле, то с Земли покажется, что происходит как бы остановка планеты.

Но правильно говорили, что эта энергия была изобретением астрономов-математиков, а не физиков. Никогда бы физику не пришло в голову представить светила вращающимися не вокруг реальных масс, а вокруг воображаемых точек.

С инструментом столь же тонким, как система эпициклов, не побоялись принять видимость, и всякую видимость, за реальность. Возвращались снова не только к геоцентризму, но и к неподвижности Земли, находящейся в центре вещей. То есть отказались и от системы Аристарха и от теории пифагорейцев, которые признавали вращение Земли вокруг себя. Авторитет Аристотеля, сторонника неподвижности Земли, здесь много значил.

Эта двойная догма — геоцентризма и неподвижности Земли — устанавливается в конце античности. Система Клавдия Птолемея, жившего во II веке нашей эры, не внося ничего нового, подводит итоги состояния астрономии в эту эпоху. Она передает эту догму средним векам и католической церкви. Церковь же отделалась от этой догмы только в XIX веке. Известно, что в 1615 году Галилей, поддерживавший теорию Коперника, был вызван на суд римской инквизиции, которая и добилась от него отречения от этой теории. Предположение, что Земля вертится вокруг своей оси и вокруг Солнца, было торжественно объявлено ложным и еретическим, а труд Коперника был внесен в список запрещенных книг. И только в 1822 году церковь впервые объявила дозволенной публикацию произведений, признающих движение Земли.

Я не буду останавливаться на других александрийских астрономах. Гиппарх — это очень большое имя. Но его открытие — прецессия равноденствий — имеет слишком специальный характер, для того чтобы я рискнул на нем остановиться. Гиппарх главным образом наблюдатель. Он выполнил гигантскую работу по составлению точной карты звезд — с инструментами еще примитивными. Его карта — я уже говорил об этом — включает более восьмисот пятидесяти звезд. Составив эту карту, он сравнил свои наблюдения с наблюдениями вавилонян, сделанными за несколько веков до него. Эти сравнения и привели его к выдающемуся открытию.

После Гиппарха, с конца II века до нашей эры, больше не было открытий в астрономии, и можно было сказать, что научная астрономия умирает. Римляне не интересовались этой бесполезной наукой. Некоторые из крупных римских писателей поразительно невежественны в этой области. Лукреций спрашивает себя, как в эпоху старого Ксенофана, о Луне, которую видят в определенный день, та ли она самая, что и накануне. Одно место из Тацита, по-видимому, означает, что и он не знал, что Земля круглая.

С этого времени астрономия надолго уступила место псевдонауке о небе — астрологии. Я ничего не стану говорить об астрологии, — это халдейская религия, перенесенная в эллинистический мир, которая в этом мире математиков и других ученых приняла облик псевдонаучный.

Нужно дожидаться Возрождения, чтобы присутствовать при новом обращении астрономии к греческим основам.

ГЛАВА XIII

ГЕОГРАФИЯ. ПИФЕЙ И ЭРАТОСФЕН

После неба — Земля.

Экспедиция Александра открыла эпоху исследований, географических изысканий.

Любознательность народов и алчность торговцев равно были возбуждены рассказами соратников Александра. Не меньшим было и стремление ученых к точным познаниям о протяженности Земли, стремление разведать морские пути и континенты. Среди многочисленных путешествий, предпринятых в III веке до н. э., имеются не только торговые, но и настоящие научные экспедиции. Великий замысел географов — на основании возможно точных описаний путешествий составить карту мира и одновременно, не упустив случая, собрать многочисленные данные о нравах жителей и о том, что производится в только что открытых странах.

Из многих географов этого времени я выбираю только двух, чтобы рассказать о них здесь. Один — это путешественник, открыватель земель, исследователь морского пути и в то же время ученый. Другой — географ, математик, картограф. Первый — Пифей, второй — Эратосфен.

Пифей — марселец, он не имел связей с Александрией, но его работы читались и были использованы александрийскими учеными. Его путешествие совпадает с последними годами царствования Александра. Он открывает на западе Оловянное море (Ла-Манш) и Янтарное море (Северное море) в тот момент, когда Александр открывает на Востоке Индию. Цель Пифея была разведать путь из Ла-Манша (Оловянное море) и из Северного моря (Янтарное море) и познакомиться со странами, окаймлявшими эти моря. До него одни лишь финикийцы проникали в эти страны. Пифей — первый грек, побывавший в этих краях и описавший их. Любопытно отметить, что Пифей имел поручение от Массилии исследовать северные области, так как оттуда шли значительные богатства. Это редкий и до того времени, несомненно, единственный факт. Ученый в античном обществе — человек независимый, его деятельность не является общественной функцией. Исследователь или труженик науки не получали от коллектива никакой материальной помощи. Пифей отбыл из Кадикса весной. (Дату нельзя точно установить. Его путешествие относят ко времени между 328 и 321 годами до н. э.) Он следовал вдоль берегов Иберийского полуострова, затем держал курс через Гасконский залив к мысам Арморики. От Кадикса до острова Уэссан он плывет 8 дней. С этого момента он вступает в незнакомую страну. Он замедляет свой ход потому, что приближается к Оловянному морю. Он наблюдает, отмечает острова, которые встречает на пути, названия народов. Он сомневается, судя по языку этих племен, что находится в тылу Массилии, в стране кельтов. Это первый грек, который обошел вокруг Галлии. Не следует забывать, что это происходит почти за три века до Цезаря.

Страна Олова — это Корнуэлл. Пифей здесь причаливает. До сих пор он следовал по пути финикийцев и пунов. Он хочет теперь узнать Британию. В течение шести недель — апрель и май — он плывет вдоль западного берега Великобритании, по Ирландскому морю, и достигает северной точки Шотландии. Он утверждает, что Британия — большой треугольный остров, что он больше Сицилии. Несколько раз он высаживается на берег, измеряет высоту прилива, записывает все, что узнает о нравах жителей.

(Его работа утрачена. Мы узнаем о ней только через посредство географа Страбона, который широко ее использовал.)

Пифей затем возвращается в Ла-Манш, возможно — по той же дороге, а может быть, и вернее всего, плывя вдоль восточного берега Британии. Потом он направляется в Янтарное море. Он покидает берега Кента (Kantion), страны, называемой также «белые берега»: это меловые скалы, столь характерные для области Дувра. Он достигает Северного моря и затем в течение одной недели — устья большой реки, которая должна быть Эльбой. Пифей останавливается на островах — это, без сомнения, Фризские острова и, возможно, Гельголанд. Возможно, что там собирали янтарь, который, как известно, представляет собою окаменевшую смолу сосен третичной эпохи. Некоторые историки считают, что Янтарное море — это Балтийское море. Нет, если все же придерживаться изложения Пифея.

После захода — в мае и июне — на острова Янтарного моря Пифей поднимает паруса, ориентируясь на Медведицу; через семь дней он замечает Ютландию, которую принимает за остров, и плывет вдоль ее берегов. Потом от этого острова к новой земле. Он пересекает то, что он назвал Большой пролив и что, несомненно, проход в Скагеррак. Он не проникает туда, но пересекает его с юга на север и подходит к берегам земли, очень скалистой, плывет вдоль этих берегов в направлении к северу. Жители этой неизвестной страны называют ее Фула, и это, без сомнения, Норвегия.

Пифей останавливается в Фуле. Он кружит по стране то пешими, то водными путями: Пифей с тщательностью описывает то, что мы называем «фьорд». Он доходит таким образом до Тронхейма. Ему показывают место, где солнце не заходит в течение долгих дней. Ему рассказывают, что зимой на севере страны светило почти совсем не появляется над горизонтом. Сам он летом наблюдает ночи длительностью в два и три часа и дни в двадцать один и в двадцать два часа.

Он наблюдает морское течение, называемое теперь Гольфстримом, которое, приходя с тропиков, согревает воды северной Атлантики.

Он отмечает, что аборигены Фулы не дикари, что они собирают плоды, овес и рожь, что они делают хлеб, заквашивают напитки, что на юге страны они знают мед.

Он берет некоторых из них на свое судно в качестве лоцманов и пробует использовать их как переводчиков. Потом он направляет свой путь на север. Но через несколько дней он должен вернуться назад, потому что, как он говорит, «море более не из воды и не из воздуха». Выражение это толковалось по-разному. Одни думают, что Пифей был остановлен туманом, другие — что он наткнулся на массы прибрежного льда. Страбон говорит, возможно основываясь на Пифее, о «замерзшем море» на севере. Но в другом тексте Пифея намек на «морское легкое», по-видимому, скорее, обозначает ледяные туманы. Быть может, действительно именовали «морским легким» густые туманы, которые появлялись, но отбрасывались «дыханием» моря.

Во всяком случае, Пифей отказывается от мысли следовать далее на север. Он достиг того, что древние называли «морем Сатурна», то есть запретных морских областей.

Пифей возвращается в Массилию в октябре после восьми месяцев путешествия, из которых сто пятнадцать или сто шестнадцать дней проведены были в плавании.

Древние читали две работы Пифея. «Peri tou Okeanou» — была рассказ о его путешествии. Другая работа, заглавие которой может быть переведено как «Кругосветное путешествие», была итогом, то есть как бы завершением географических знаний эпохи. Обе эти работы были в то же время — я это уже говорил — трудами путешественника, торговца и ученого. Пифей интересовался чужеземными нравами, подобно Геродоту и древним хронистам. Он отмечал все, что касалось торговли Массилии, отмечал места, где имелись те или иные производства, рынки. Но его работы содержат также многочисленные заметки чисто научного характера. Так, он определяет долготу и широту местностей, где он причаливал, и отмечает также пройденное расстояние от одного до другого места. Он работает также над составлением карты. По ней с совершенной точностью можно определить расстояние до Массилии. Он интересовался также — я уже упоминал об этом — высотой приливов, и это первый ученый, заметивший соотношение между высотой прилива и фазами луны.

Работы Пифея очень ценились географами эллинистической эпохи. Гиппарх, одновременно математик, астроном и картограф, и Эратосфен, ученый универсального диапазона, считали, что работы Пифея — выдающееся явление.

Зато в дальнейшем замечается стремление принизить Пифея, в особенности среди географов, испытавших на себе римское влияние. Нужно сказать, что римляне быстро забыли

морские пути, открытые Пифеем. Если они и достигли берегов Янтарного моря, то по наземным путям. С тех пор, не колеблясь, Пифея стали называть лгуном. Полибий очень рано подал знак к этому наступлению. Страбон следует ему и еще более повышает тон. Однако в наши дни считают, что Пифей был очень точным и добросовестным наблюдателем.

Правда, впоследствии он был использован греческими романистами. Эти неожиданные последователи повредили ему в глазах ученых. Авторы приключенческих романов, весьма многочисленных с наступлением христианской эры, пользовались странами, описанными Пифеем, как рамкой для своих рассказов. Но, делая это, они примешивают к точным описаниям Пифея всевозможные басни различного происхождения, даже народные сказки Индии, которые нам известны по арабским версиям, сказки о Синдбаде-мореходе. Они с тех пор населяют места, описанные исследователем, фантастическими народами, такими, как гипербореи античной греческой поэзии. С этого момента забыто точное расположение Фулы. Думают (и средние века разделяют эту ошибку; да и некоторые современные писатели все еще разделяют ее), что Фула — это Исландия. Но ни размеры, ни образ жизни населения, ни производимые в Фуле товары, описанные Пифеем, не соответствуют Исландии.

Таков Пифей — искатель приключений и открыватель земель и морей, гораздо более привлекательный, чем Ясон, который возглавляет (возглавляет ли?) у Аполлония Родосского поход аргонавтов; он более серьезный ученый, чем — хотя и весьма образованный — сам Аполлоний.

Этот тип человека не был исключением в свое время. Я наскоро отмечу двух или трех, чтобы дополнить картину приключенческой географической лихорадки той эпохи.

Был еще Евтидем, второй обитатель Массилии, который, плывя вдоль африканских берегов Атлантики, достиг устья Сенегала.

Был и Гиппал, который в царствование Птолемея Сотера отбыл из порта, называемого Береникой, основанного в Красном море, чтобы торговать с Индией. Этот Гиппал практически доказал, что можно, выйдя из Красного моря, вместо того чтобы плыть вдоль берегов, предоставить себя муссону и выбраться в открытое море, к Малабарскому берегу. С тех пор муссоном стали пользоваться в двух направлениях, и благодаря правильности и обращаемости этого ветра торговцы отдавались этому воздушному течению, как течению воды в реке. В июле они отправлялись в Индию, в декабре возвращались в Египет. Порт Береника находится в двадцати днях плавания от Малабара.

Гиппал открыл дорогу в Индию, которой пользовались и в средние века до Васко да Гамы. Но античность имела также предшественника Васко в лице Евдокса Кизикского. Этот мореплаватель состоял на службе у Птолемея и для них совершил несколько путешествий в Индию. У него была мысль отыскать новую дорогу в эту страну через Гибралтар и юг Африки. Но Птолемеи, захватившие в свои руки монополию торговли с Восточной Азией, боялись, как бы Евдокс не составил им конкуренцию. Они отстранили его от должности. Тогда Евдокс снарядил экспедицию на свой собственный счет. Он повез с собой зерно, предполагая перезимовать в пути, дожидаться жатвы и возвратиться следующим летом. Удалось или не удалось его путешествие вокруг Африки? Древние предания расходятся по этому вопросу. Одни говорят, что Евдокс потерпел крушение в пути; другие сообщают, что он попросту отправился из Красного моря, но обратный путь совершил, обогнув Африку и через Гибралтар.

Таковы некоторые из открывателей мира и его путей в александрийскую эпоху.

* * *

Я перехожу к научной географии.

Эратосфен — один из самых выдающихся ее представителей, впрочем не отдававшийся одной только географии. Он родился в 275 году до н. э. в Кирене и был сначала, как все представители его поколения, учеником Каллимаха. Он отправился также изучать философию в Афины, остававшиеся городом философов. Это была эпоха, когда в Академии Аркесилай преобразовывал платонизм в своего рода скептицизм, именуемый пробабилизмом. Эратосфен посещал эти лекции и позднее написал «Историю философии». Он написал также «Историю древней комедии» — труд, состоявший из двенадцати книг.

Он был также и поэт. В ту эпоху, когда поэты притязали быть учеными, требовалось также, чтобы ученые были поэтами. Эратосфен вернул поэзию к одной из ее наиболее древних функций: он хотел, чтобы поэзия была дидактической, подобно поэзии Гесиода и Солона. Он влагал в стихи науку своего времени. Его поэтическое произведение было озаглавлено «Гермес». Это произведение было основано на легенде о Гермесе, который брызнул в небо Млечным Путем, укусив грудь своей кормилицы Геры; потом поэт улетает к небесным светилам. Его поэма одновременно астрономическая и географическая. От нее сохранился только фрагмент с описанием Земли, отрывок о пяти земных зонах, что заимствовал Вергилий.

Известно, что Андре Шенье начал «Гермеса», научную и космогоническую поэму, которая должна была стать главным делом его жизни, от которой осталось несколько очень красивых отрывков:

Приветствую тебя, ночи великолепье!

Сверкающая иль погруженная во тьму,

Ты вся покою отдана...

Андре Шенье с большим уважением относился к александрийцам. «Analecta» в издании ученого Брунка, появившаяся в 1776 году, была его настольной книгой. Возможно, что Шенье почерпнул идею своего «Гермеса» из «Гермеса» Эратосфена.

Наконец, напомним, что Эратосфен был одним из выдающихся библиотекарей Александрии. Птолемей III призвал его из Афин, когда ему было около сорока лет, чтобы руководить библиотекой. Он был библиотекарем в течение второго сорокалетия его долгой жизни: он умер в 195 году до н. э., восьмидесяти лет. Жизнь, полная труда, светлая голова, глубокие познания, открывающие путь для всякого исследования, для всех наук своего времени. Голова такая же, как у ученых итальянского Кватроченто (раннего Возрождения).

Для нас Эратосфен прежде всего географ. Уже Александр, примерный ученик Аристотеля, во время своих кампаний, заставлял ученых, которых он брал с собою, производить множество топографических съемок, чтобы использовать их для составления карты Азии.

Около трехсотого года до н. э. один перипатетик, по имени Дикеарх, сделал попытку составить карту мира, уже известного, вычислил высоту некоторых гор и попробовал измерить окружность Земли.

Эратосфен снова взялся за этот проект создания научной карты земного шара, но с помощью средств и методов более совершенных, чем те, какими пользовался Дикеарх. Он систематизировал все «градусы» широты и долготы, научным образом установленные. Он подал мысль о научных экспедициях, которые позволили бы определить градусы многих мест во многих странах. Эта идея, которую ученые его времени только начинают осуществлять, была широко использована во времена астронома и географа Клавдия Птолемея (II век н. э.). Располагая уже известным числом градусов, Эратосфен составил свою карту, начертав

параллели экватора и меридианы. Он наносил свои меридианы, соединяя пункты, в которых, как он знал, в один и тот же момент был полдень и которые, следовательно, имели одну и ту же долготу. Он проводил свои параллели, соединяя пункты, имеющие одинаковую широту, то есть такие, у которых один и тот же угол горизонта с полярной звездой. Известно, что на полюсе этот угол имеет девяносто градусов, а на экваторе он равен нулю. Эратосфен получает таким образом прямоугольники, к тому же неравные. Карта, которую он устанавливает, достаточно точна.

Эратосфен в то же время имеет довольно правильное представление о распределении суши и морей на земной поверхности. Так, Аристотель предполагал, что дальний восток Индии соединяется с Африкой, разделяя, таким образом, океаны на закрытые моря. Это была идея Александра, мечтавшего одно время вернуться домой из Индии — пешком — истоками Нила. Эратосфен знает, что океаны — это одно море и что материки расположены в нем как острова, а не океаны расположены как закрытые моря в середине Земли. Он отмечает аналогию морских приливов и отливов Индийского и Атлантического океанов и делает отсюда вывод, что можно было бы плыть из Испании в Индию. Это то, что немного позднее пытается сделать Евдокс Кизикский, это проект, осуществленный Васко да Гамой.

Он также, вслед за Аристотелем, но с большей точностью, различает на земном шаре климатические зоны. Он насчитывает пять зон: две зоны холодные, границей которых являются северный полярный круг и южный полярный круг, две зоны умеренные между полярными кругами и тропиками и, наконец, жаркая зона между тропиками. Внутри жаркой зоны Эратосфен отмечает, придерживаясь экватора, одну обитаемую и две необитаемые зоны между экватором и тропиками. Это наблюдение, или, скорее, гипотеза, соответствует действительности, если принять во внимание место, занимаемое пустынями на земном шаре.

Эратосфен, наконец, стремится измерить окружность земного шара и находит цифру, очень близкую к действительности, при помощи превосходного метода, на котором стоит остановиться.

Эратосфен начинает с допущения, что практически солнечные лучи, посылаемые одновременно на любую точку земной поверхности, параллельны.

Кроме того, он узнал или заметил такой факт: в день летнего солнцестояния в Сиене (Ассуан), в Верхнем Египте, около первого порога в полдень стрелка солнечных часов не отбрасывает тени. Или еще: Солнце можно видеть со дна глубокого колодца, и это значит, что Солнце — в зените Сиена. Следовательно, в полдень луч Солнца, проходя через Сиен, теоретически касается центра Земли.

С другой стороны, Сиен находится почти на том же меридиане, что и Александрия.

Эратосфен измеряет тогда угол α , который в полдень того же дня в Александрии образуют луч Солнца и линия, идущая от зенита Александрии через центр Земли.

На основании теоремы о секущей, пересекающей две параллели под двумя равными углами, угол α равен углу α_1 , вершина которого находится в центре Земли и две стороны которого определяются зенитом Сиена и зенитом Александрии. Предполагаемый угол — это пятидесятая часть четырех прямых, то есть окружности меридиана.

Умножая на 50 расстояние в 5000 стадиев, то есть расстояние между Александрией и Сиеном, получают длину меридиана, или же окружность земного шара.

Вычисление дает в километрах 40 050 километров (соответственно в стадиях, которыми пользовались). Эратосфен ошибся только на 50 километров.

Ошибка эта не имеет значения. Она происходит от того, что Сиен и Александрия не находятся точно на одном и том же меридиане и что расстояние в 5000 стадиев, измеренное караванами, не совсем точно. Важен метод, который очень строг. Последующие вычисления, в особенности вычисления арабов, гораздо менее точны. Нужно было дожидаться середины XIV века, чтобы найти лучшие методы.

Эратосфен изложил свои географические изыскания в работе, озаглавленной «Geographica», которая утрачена. Первая книга представляла собой историю географии — в ней автор критиковал географические понятия от Гомера до своей эпохи. Он высмеивал тех, кто буквально на веру принимает географические описания «Одиссеи». Эратосфен заявлял, что прежде, чем разыскивать маршрут Улисса, надо было бы найти кожевника, сшившего бурдюк Эола. Это отсутствие уважения к священному Гомеру очень задевало историка Полибия. Эратосфен проявляет здесь критицизм, которым могли бы воспользоваться не без пользы для себя некоторые писатели нашего времени, и в особенности Виктор Берар.

Содержанием других книг Эратосфена была научная география, физическая и политическая. Кое-что из этой географии нам стало известно через Страбона; да лучшее у Страбона, по-видимому, и ведет свое начало от Эратосфена.

Добавлю, что Эратосфен занимался также исследованием в области хронологии. Он пытался установить в древней истории Греции до эры, именуемой эрой Олимпиад, несколько точных дат, исследуя египетские документы. Это он установил дату Троянской войны (около 1180 года до н. э.), которую подтвердили новейшие исследования.

Наконец, Эратосфен изобрел календарь, называемый юлианским потому, что Цезарь ввел его в обиход в I веке. Этот календарь основан на годе в триста шестьдесят пять с четвертью дней с високосной системой. Год слишком длинный, но определение его сослужило большую службу, принимая во внимание крайнюю беспорядочность древних календарей.

Итак, можно видеть, что Эратосфен затронул множество областей. Он достоин прозвища, данного ему его современниками или его учениками, — прозвища pentathle — «пятиборец» (победитель во всех видах пятиборья). Мы сказали бы: борец, полный совершенства.

ГЛАВА XIV

МЕДИЦИНА. ЗАМЕТКИ ОБ АРХИМЕДЕ. ГЕРОН И «ПАРОВАЯ МАШИНА»

В тот момент, когда наука, созданная греками, расцветавшая в различных областях в течение трех великих александрийских веков (от III до I века), вступала в римские времена и, более того, в период средневековья и шла к застою на долгие века, к состоянию созерцания, враждебному всякой практической деятельности, следует отметить, что по крайней мере одна наука среди молодых эллинских наук избежала этой медленной смерти, на которую ее обрекал отказ от превращения научного знания в орудие, полезное для человека, для его прогресса, для его повседневного благополучия. Этой наукой, оказавшейся привилегированной среди всех других, явилась медицина.

Основанная Гиппократом как исследование, построенное на опыте, цель которого было обеспечить здоровье и продлить, насколько возможно, подвергающуюся опасностям жизнь человеческих существ, медицина еще в V и IV веках до н. э. сталкивалась с религиозными предрассудками, которые препятствовали ей двигаться вперед для точного познания органов человеческого тела и их функций. Вскрытие тела после смерти было строго запрещено повсюду в Греции. Аристотель, который вскрывал в большом количестве животных, был вынужден, чтобы представить себе работу нашего телесного механизма, делать выводы, отправляясь от других млекопитающих, что создавало почву для рискованных гипотез.

Перенесение научной деятельности из Греции в Египет имело среди других последствий и такое великолепное последствие: оно дало возможность считать вполне естественным делом вскрытие трупов. В этой стране, где тысячелетняя практика бальзамирования приучила людей к вскрытию трупов их близких как к привычному ритуалу, запрещение анатомирования было тотчас отменено для ученых Мусейона. Несколько свидетельств указывают нам на то, что ученый Герофил сопровождал свои лекции по медицине публичным вскрытием человеческих трупов. Это был огромный переворот, чреватый будущими завоеваниями.

Герофил, родившийся около 300 года до н. э., был первым преподавателем медицины в Мусейоне в царствование двух первых Птолемеев. Это был ученый, воспитанный на строгом методе точных научных знаний великим учеником Аристотеля и Теофраста — Стратоном Лампсакским, который руководил Ликеем и был также в Александрии одним из учителей Птолемея Филадельфа. Этот Стратон с большим вниманием относился к фактам, живо интересовался экспериментом. Связанный дружбой с Герофилом, он передал и ему эти свойства. Его философия способствовала применению в науке экспериментального метода.

Говорят, что Герофил, преподавая, не хотел сообщать о том, чего он не видел. Знакомство с органами нашего тела, кажется, преисполнило его радостью. Он с глубоким презрением относился ко всякой теории, которая не основывалась на практике и на познании предметов видимых. Он показывал своим ученикам на лекциях в Мусейоне, привлекавших молодежь Греции и Востока, органы человеческого тела один за другим. Это раскрытие частей нашей телесной машины и объяснение их функций являлось для слушателей невиданным и вдохновляющим зрелищем. По Тертулиану, Герофил произвел таким образом, то есть публично, вскрытие более шестисот трупов. Эта новая практика позволила тотчас же сделать многочисленные открытия, элементарные, но сенсационные. Герофил опубликовал результаты этих открытий в своих работах, главным образом в «Anatomica». Но все эти работы утрачены.

Однако мы знаем, что он наконец стал отличать артерии от вен и первый признал, что как те, так и другие наполнены кровью, и таким образом исправил старую ошибку греческой медицины. С силой стучась в дверь, долгое время запретную, он вдруг распахнул ее, раскрыв обширные горизонты.

Он изучил *de visu* многочисленные органы — печень, поджелудочную железу, органы размножения и так далее, но с особым вниманием — сердце и систему кровообращения. Чтобы ознакомиться с биением сердца, он использовал пульс и различил в биении пульса четыре фазы: систола, диастола и два промежуточных интервала. Считая пульс главнейшим элементом диагностики, он измерял его частоту с помощью водяных часов, что следует рассматривать как замечательный прогресс в количественном исследовании биологических явлений.

Медицина обязана еще Герофилу тщательными исследованиями, относящимися к глазу — зрительному нерву и сетчатке. Несомненно, что именно исследования глаза привели его к важному открытию нервной системы. Он распознал в головном мозге центр нервной системы. Он много сделал для успешного изучения головного мозга. Он обнаружил связь головного мозга со спинным мозгом. Он установил различие между чувствительными нервами и

сухожилиями, соединяющими мышцы и кости; хотя эти сухожилия по-гречески и называются также «нервами», однако представляют собою нечто совсем другое. Все же он не установил отчетливого различия между нервами чувствительными и двигательными.

Ясно, что Герофил по многообразию и по важности своих открытий в анатомии заслуживает того, чтобы быть признанным основателем анатомии, точно так же как и создателем большей части анатомической терминологии, употребляемой и поныне.

Его трактат, предназначенный для повивальных бабок, очень улучшил практику помощи при родах.

Физиология Герофила, как и вся его медицинская практика, была основана на надежной, хотя еще и простейшей анатомии.

* * *

Эрасистрат, современник Герофила, провел долгие годы в Александрии, где он принимал участие в исследованиях Герофила по артериальной и венозной системам. Затем он был отозван Селевкидами в Антиохию и умер около 240 года до н. э.

Исследования, проводившиеся Эрасистратом, отличались большой достоверностью. Они приобрели такой размах, что Эрасистрата часто называют основателем физиологии. Он сделал для этой дисциплины то, что Герофил сделал для анатомии (известно, что анатомия ограничивается описанием органов, а физиология — наука об их функциях).

Он отдавал себе отчет в огромном значении головного мозга; он отметил его извилины. Он первый установил различие между нервами чувствительными и нервами двигательными. Различая также вены и артерии, он обнаружил, что артерии пульсируют, а вены — нет.

Он пользовался в своих исследованиях, очень точно проводимых, экспериментальным методом. Его работы не сохранились. Но ему приписывают один опыт, записанный на папирусе, найденном в Египте. «Если запереть (предварительно взвесив) птицу или другое подобное ей животное в металлический сосуд и оставить ее на несколько дней без пищи и если потом снова ее взвесить со всеми ее экскрементами, выброшенными наружу как видимое вещество, то окажется, что вес птицы стал гораздо меньше, чем ее предварительный вес. Это происходит из того факта, что имелось сильное улетучивание вещества, что может быть признано только путем умозаключения». Опыт, великолепный по своему замыслу и по своему исполнению, из которого автор извлекает разумное следствие; опыт этот имеет, однако, тот недочет, что наталкивает автора на построение умозаключения независимо от фактов. Герофил отвергал этот прием и, возражая Эрасистрату, боролся против злоупотребления умозаключениями, не основанными на фактах.

Эти великие медики были основателями двух школ, которые решительно вывели медицину на научный путь. Школы эти непрерывно получали, соревнуясь друг с другом и применяя экспериментальный метод, важные результаты в области анатомии и физиологии, — результаты, перечисление которых не входит в задачу этой работы.

Отметим, однако, что именно у александрийских врачей начала развиваться практика анестезии. Обезболивания достигали, натирая соком мандрагоры часть тела, предназначенную к операции. Помощь, которую благодаря этому получила хирургия, была значительна.

Обе медицинские школы — школа Герофила и школа Эрасистрата — существовали, пользуясь широкой известностью, приблизительно до II века н. э.

Замечательно, что и в последующие века греческая медицина никогда не была совершенно забыта. Медицина не угасла ни в римский период, ни в средние века, что произошло с большей частью других наук. Ее польза была слишком очевидна, чтобы люди могли от нее отказаться.

В римскую эпоху врачами были обычно греки. Старый Катон напрасно протестовал против успехов греческой медицины в Риме. «Греки, — говорил он, — поклялись убить всех варваров при помощи медицины». Почти ни один римлянин не изучал медицины и не занимался медициной, ни один из них не отличился в этой области. Эта наука осталась греческой.

Даже в самые мрачные эпохи, в страшные времена губительных эпидемий, медицина, обновленная арабами, оставалась верной своим греческим истокам, — она оставалась наукой. Она не отступала перед искусством так называемых целителей, не подчинялась авторитету магии; она оставалась наукой скромной, но основанной на наблюдениях и умозаключениях. Нет почти ни одного периода средневековья, который бы перед лицом заблуждений и суеверий не выдвинул имени какого-нибудь великого медика или не был отмечен открытием. Явное завоевание людей, направленное на служение людям.

* * *

Но Александрия была также родиной инженера. Это то, что я хотел бы еще подчеркнуть.

Греческий народ с давних времен хранил в глубине души затаенную склонность к машинам. Одно из первых детищ его воображения, Улисс, называлось, по словам поэта, «великим механиком» (polimechanos). В данной работе выше отмечалось, что Улисс был не только превосходный моряк, но и отличный мастер во всех видах ремесла, он — homo faber прежде всего.

Если в греческом народе в ходе его исторического развития возобладали другие тенденции, если наука, возникшая из техники, но слишком долго связанная с философскими изысканиями и подчиненная им, становилась все в большей и большей степени чистым созерцанием, в особенности потому, что она не имела в виду практического применения, то на это были технические и социальные причины, которые я сейчас и разъясню.

Факт тот, что греческая наука в начале александрийской эпохи была теорией, абстракцией, вычислением, а не чем-либо другим. Она принесла цивилизации, не считая особого развития медицины и биологии, многочисленные познания по арифметике, геометрии, астрономии, картографии и так далее, познания, всегда основанные на строгой логике и тесно связанные между собой, составлявшие вместе систему столь гармоничную, целое столь неразрывное, отвечающее так счастливо основной потребности нашего ума, что человек скорее бы отказался от жизни, чем от этих знаний.

Упадок Афин после Александра повлек за собой перемещение в новую столицу эллинистического мира всей научной деятельности, теперь отделившейся — отметим это — от деятельности философской, которая сосредоточилась в Афинах. В результате этого перемещения произошло соприкосновение строгой, рациональной логики, характерной для греков, с опытом, например, строительства, где все было правилами, но правилами, проверенными практикой на протяжении трех тысяч лет, практикой, вызванной необходимостью ирригационных работ, обусловливаемых ежегодными разливами Нила; соприкосновение со множеством разрозненных изобретений, начиная с шадуфа (журавля) и кончая механической молотилкой.

Именно этот сплав почтенного египетского (или восточного) эмпиризма с эллинским

рационализмом — последняя возможность коснуться земли, чтобы выше прыгнуть, — именно это слияние поразительных случайностей в непогрешимо логическом синтезе и должно было оживить в греческих ученых атавистическую склонность, которую они питали к машинам.

И еще: в 287 году до н. э. родился Архимед, этот новый Улисс.

В теоретическом отношении труд этого великого ученого был ослепляющ. Я не коснусь этого труда, но остановлюсь на его любви к механике. Скажем просто (на уровне Пьера Ларусса), что в работах Архимеда имелось удивительное предвидение метода интегрального исчисления, метода, который был найден только двадцать веков спустя. Математический метод Архимеда, связанный с математическими работами пифагорейцев и с завершившей их работой Эвклида, а также с открытиями современников Архимеда, подводил к познанию материального пространства, окружающего нас, к познанию теоретической формы предметов, находящихся в этом пространстве, формы совершенной, геометрической формы, к которой предметы более или менее приближаются и законы которой необходимо знать, если мы хотим воздействовать на материальный мир.

Но Архимед знал также, что предметы имеют не только форму и измерение: они движутся, или могут двигаться, или остаются неподвижными под действием определенных сил; эти силы двигают предметы вперед или приводят в равновесие. Великий сиракузец изучал эти силы, изобретая новую отрасль математики, в которой материальные тела, приведенные к их геометрической форме, сохраняют в то же время свою тяжесть. Эта геометрия веса и есть рациональная механика, это статика, а также гидростатика, первый закон которой открыл Архимед (закон, носящий имя Архимеда); приподнявши ногу в воде, Архимед констатировал с удивлением, что в воде нога стала легче. («Eureka! Нашел!» — воскликнул он, выходя из своей ванны. Анекдот занятный, но, переданный таким образом, он не точен. Знаменитое «Эврика!» было произнесено не в связи с открытием закона Архимеда, как это часто говорят, но по поводу закона удельного веса металлов — открытия, которое также принадлежит сиракузскому ученому и обстоятельные детали которого находят у Витрувия.)

И, наконец, Архимед был не только великим ученым, он был, кроме того, человеком, страстно увлеченным механикой. Он проверяет и создает теорию пяти механизмов, известных в его время и именуемых «простые механизмы»; это — рычаг («Дайте мне точку опоры, — говорил Архимед, — и я сдвину Землю»), клин, блок, бесконечный винт и лебедка. Именно Архимеду часто приписывают изобретение бесконечного винта, но возможно, что он лишь усовершенствовал гидравлический винт, который служил египтянам при осушении болот. Это привело его к другому важному изобретению, пусть даже оно и стало обычным, — к изобретению болта, сконструированного из винта и гайки.

Тем своим согражданам, которые сочли бы ничтожными подобные изобретения, Архимед представил решительное доказательство противного в тот день, когда он, хитроумно приладив рычаг, винт и лебедку, нашел средство, к удивлению зевак, спустить на воду тяжелую галеру, севшую на мель, со всем ее экипажем и грузом. Он дал этому еще более убедительное доказательство в 212 году до н. э., когда римляне осаждали Сиракузы; было известно, что самый прославленный из сынов города изобрел целую серию военных машин, которые и оказывали сопротивление осаждающим в течение почти трех лет. Этот его подвиг, о котором рассказали Плутарх, Полибий и Тит Ливий, конечно, вызвал большее сочувствие у простых людей, чем вычисление числа «пи» — другой подвиг Архимеда, весьма полезный в наше время для юношей, изучающих математику.

Архимед погиб во время осады Сиракуз: его убил римский воин в тот момент, когда ученый был поглощен поисками решения поставленной перед собой проблемы.

Он оставил многочисленных учеников... На новый путь, открытый им, устремилось целое поколение последователей, энтузиастов, которые горели желанием, как и учитель, доказать

свои знания конкретными завоеваниями.

Первым по времени из этих учеников был александриец Ктесибий, живший во II веке до н. э. Изобретения Архимеда в области механики были в полном ходу, когда Ктесибий присоединил к ним изобретение зубчатого колеса. Ктесибий, заставляя катиться по земле зубчатое колесо, цепляющееся своими зубцами, создал счетчик оборотов; это предок современного спидометра наших автомашин. Затем он перешел к улучшению водяных часов и добился с помощью системы зубчатых колес того, что часы стали бить и, кроме того, приводить в движение небольшие фигуры. Потом он занялся изобретением гидравлического насоса, а далее перешел к целой серии механизмов, предназначенных для извлечения вина из бочек, воды из подвалов и гноя из ран.

Один из учеников Ктесибия прославился в области техники насосов и был в свою очередь учителем ученого, который в настоящее время считается во многих отношениях самым выдающимся после Архимеда инженером своей эпохи: это Герон Александрийский.

У нас есть основания думать, что Герон жил между 150 и 100 годами до н. э. Сохранилась значительная часть его трудов.

Если мы внимательно прочитаем эти произведения, то многие мыслители Возрождения, когда-то казавшиеся нам оригинальными, будут выглядеть только компиляторами Герона, даже и сам Леонардо да Винчи, как говорят иные (несправедливо, разумеется).

Герон занимался не только чисто теоретической работой, он стоял во главе школы инженеров, основанной им в Александрии. Дело было совершенно новое. Хотя Месопотамия и Египет вырастили в давно минувшие века плеяду строителей, творения которых, вполне определенные, еще и теперь импонируют нам, все же люди тех отдаленных времен не заботились о том, чтобы передать своим ученикам свои теоретические выкладки, и не сохранили для будущих поколений теоретических знаний, необходимых для продолжения и развития науки. И наоборот, школу, руководимую Героном, можно по праву сравнить с нашими политехническими школами. В этой школе, как и в современных школах, отвлеченные, общие курсы по арифметике, геометрии, физике, астрономии велись параллельно с практическими курсами — работой по дереву и металлу, по конструкциям машин и по архитектуре [81]. Эти героновские курсы дошли и до нас.

Выдающиеся преподаватели школы не специализировались в какой-нибудь одной области. Герон сам, как говорит один современный историк, «обладал блестящими познаниями по всем предметам программы». Не будем искать этому других доказательств, кроме того, что Героном был изобретен диоптр — геодезический инструмент, установленный по уровню воды, поднявшейся на микрометрический винт, инструмент, погрешности которого исправлялись методом двойной проверки. Не забудем также изобретений Герона по гидростатике, и среди них знаменитый «фонтан Герона» — игрушку, с которой восемнадцать веков спустя Жан Жак Руссо ребенком ходил из деревни в деревню, собирая подаяние.

В то же время, открыв свойства покоренного пара, Герон изобрел нечто гораздо более необыкновенное: это золипил (Эолов мяч, ветроиспускатель), то есть не что иное, как паровая турбина, соответствовавшая котлу Папина, за восемнадцать веков до самого Дени Папина и за двадцать веков до Парсонса.

Обратимся к греческому тексту, в котором дано описание этого механизма, к «Pneumatica»

Герона. Переведем его точно. «Над котлом с горячей водой шар движется на стержне [это основа]. Пусть АВ, большой котел, содержащий воду, будет поставлен на огонь. Его закрывают с помощью крышки ?А, через нее проходит изогнутая трубка EZH, конец которой входит в Н, небольшой шар О?, полый внутри. На другом конце диаметра НА прикреплен стержень А?, который опирается на крышку ?А. К шару присоединяют на обоих концах диаметра две небольшие согнутые трубки, а трубки перпендикулярны линии НА. Когда котел будет нагрет, пар пройдет через трубку EZH в шар и, выходя по изогнутым трубкам в атмосферу, заставит шар вертеться на месте...»

Этот текст Герона не оставляет никаких сомнений. Изготовив золипил, великий ученик Архимеда изобрел паровую машину.

В нашем уме сейчас же возникает вопрос: что же он сделал с ней? Что с ней сделали древние?

Следует ответить: ничего или почти ничего.

Располагая двигательной силой, которая в настоящее время дает нам возможность переплывать океаны на таких пароходах, как «Нормандия» или «Куин Мери», древние продолжали пользоваться руками гребцов, для того чтобы плыть из Афин в Массилию или в Александрию. Почему? Постараемся разобраться в причинах, весьма запутанных, — одновременно технических, психологических и в особенности социальных, — в причинах столь длительного забвения, этой остановки в движении одного из важнейших открытий человеческой цивилизации. Разве древние не могли воспользоваться сделанным открытием, чтобы облегчить труд гребцов или — в более общем плане — труд рабочих? Конечно, могли, но это им даже не приходило в голову. Они этого не сделали. Вот факт как таковой, и речь идет о том, чтобы его объяснить.

Заметим прежде, что в истории науки всегда наблюдается дистанция огромного размера между новыми научными открытиями и их практическим применением. Даже в наши времена должны были пройти долгие годы между моментом, когда была открыта световая энергия, происходящая от электрического тока, и производством безвоздушных лампочек, куда ввели нить провода, которая и освещает наш труд... Промежуток в несколько лет, но не всегда в восемнадцать веков! Медлительность человеческого ума в завершении своих открытий, если только сюда не вторгается требование необходимости, а нередко и крайняя военная срочность.

Действуют и другие причины, тормозящие использование открытий. Это предрассудки, а также а priori [82]. С некоторыми из них мы уже встречались в течение этой работы. Таков, например, идеалистический предрассудок о «значении геометрии».

Эллинистический мир, увлеченный техническими изобретениями, питал еще приверженность к механическим игрушкам. Сам Герон, едва опубликовав свою работу, называемую «Pneumatica», в которой имеется описание паровой машины, опубликовал и другую — об «Изготовлении автоматов». Герон очень интересовался этими игрушками. Он пользовался паровой машиной, чтобы заставлять танцевать в круге марионетки, чтобы открывать без помощи людей двери храмов, чтобы показывать ошеломленным зевакам кузнецов за работой, сражающегося Геркулеса и другие фигурки, которые «ходят сами собою». Так, по Плутарху, который не видел в этом ничего дурного, «веселилась геометрия». Уже предшественники Герона на этом пути изобретения автоматов, например Архит, который делал деревянных летающих голубей, вызвали резкие упреки Платона, с раздражением заявлявшего, что «они искажали геометрию, что они заставляют ее терять свое достоинство,

принуждая ее, как рабу, спускаться от вещей нематериальных и сверхчувственных к предметам телесным и чувственным, пользоваться презренной материей, которая требуется для ручного труда и служит рабским ремеслам».

Предрассудок относительно ручного труда, признаваемого рабским, — предрассудок, выразителем которого здесь является Платон, — опорочивает и унижает, затрудняет и, наконец, душит изобретательность прикладной механики. Этот предрассудок, как видно по приведенной цитате, был связан с существованием рабства.

Рабство сковывало применение машин еще и по другой причине. Ведь рабочие руки были даровыми. Неисчерпаемый, бездонный резервуар рабства. Из него никогда не переставали черпать, пользоваться этой двигательной мускульной силой тысяч живых существ, которые при помощи блоков и наклонных плоскостей, а может быть, и других «простых механизмов», еще не обнаруженных и не постигнутых нашим воображением, строили пирамиды и возводили обелиски. Для чего тратить столько денег на трудное дело изготовления машин сомнительного применения или служащих только для развлечения?.. Но, говорили, может быть, машины проделают больше работы, чем рабы? Пустяки. Будем реалистами. У нас есть рабы: используем их труд. Не будем увеличивать продукцию, которую и так некуда сбывать. Никто не был в состоянии в ту эпоху ответить на такое рассуждение, столь же неопровержимое, как здравый смысл, никто даже не задумывался над положением вещей, настолько существование рабства целиком подавляло античную мысль. Непреодолимый океан.

Наконец, не забудем следующего: чтобы паровые машины были пригодны для серьезных целей, их нужно было изготавливать больших размеров. Герон делал для собственного употребления только машины умеренных размеров. Уровень производства железа не позволял делать их большими. Известно, что мы обязаны производством железа или по крайней мере его распространением народу хеттов. Это распространение началось около 1330 года до н. э. Железо начинает в эту эпоху употребляться на изготовление оружия. Дорические мечи, которые завоевывают грекам Грецию и Пелопоннес около 1000 года до н. э., — это железные мечи, тонкие и длинные, в то время как у ахейцев, для того чтобы защищаться, имеются только короткие кинжалы из бронзы и массивные медные мечи. Железо вошло в употребление в начале первого тысячелетия, причем в употребление, которое можно назвать повседневным, — причем, как и для многих других изобретений, это было вызвано нуждами войны.

Однако даже если в эту эпоху и можно говорить о повседневном употреблении железа, тем не менее этот металл все же труднее было получать, чем медь и бронзу. Температура в тысячу восемьдесят три градуса расплавляет медь и отделяет ее от ее каменистой жильной породы. Олово, которое смешивается с ней, чтобы образовать бронзу, плавится уже при двухстах тридцати двух градусах. Но железо — оно-то плавится только при тысяче пятистах тридцати пяти градусах! Кроме того, так как железная руда всегда встречается в форме окиси, нужно, чтобы освободиться от ее кислорода, иметь уголь в очень большом количестве, то есть нужны большие кузнечные мехи и доменные печи. Ничего этого не было в Александрии.

Вот множество препятствий, которые встали бы перед Героном, если бы он захотел завершить свое изобретение и утилизировать паровую машину. Но главная причина в том, что для людей той эпохи не существовало никакого довода, который побуждал бы их к замене рабского труда трудом машин. В конечном счете эта история «паровой машины», оставшейся без применения, чрезвычайно поучительна. Ее мораль в том, что цивилизации не могут преодолеть иных препятствий в своем развитии, если только их не сметает воля поднимающихся масс. Применение в новое время паровой машины Дени Папина (с какими осложнениями!) и Уатта совпадает с подъемом класса буржуазии в XVII и XVIII веках. Какой подъем, подобный этому, мог бы привести к распространению паровой машины Герона во

времена, когда едва зародилась мысль о ее возникновении?

Но в то же время следует заметить, что почти немислимо, чтобы какое-нибудь великое человеческое открытие погубило навсегда в истории человечества. В этом странном расцвете-гибели, которого человеческое сознание достигло в наши дни, человек кажется в иные моменты только беспомощным детищем многочисленных случайностей. Но это только кажется. В действительности на всем протяжении всего этого фантастического приключения, этой сказки тысячи и одной ночи, повторенной тысячу, сто тысяч раз, то есть на протяжении всей человеческой истории, имелось действующее лицо, всегда присутствующее, всегда, с каждым веком все более светлое, более сознательное, более активное, действующее лицо, исправлявшее несчастные случайности, возвращавшее жизнь мертвым семенам, для того чтобы они прорастали среди густой листвы, отягченной плодами будущего, грядущего нам навстречу (так говорили греки), и которое ежеминутно становится нашим настоящим; это действующее лицо есть Гений человека.

Ничто в надеждах народа никогда не пропадает.

ГЛАВА XV

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПОЭЗИИ. КАЛЛИМАХ. «АРГОНАВТИКА» АПОЛЛОНИЯ РОДОССКОГО

Может быть, после миража научных исследований и открытий александрийская поэзия покажется бледной.

Лучшее, что можно сказать о ней, — это то, что она стремится в наиболее значительном из своих направлений не повторять предшествующей поэзии и не быть «академичной».

Каллимах — это глава нового александрийского Парнаса. Имя этого Буало новой поэтической эпохи господствует над всей александрийской поэзией во времена Птолемея Филадельфа. Каллимах вызывал у поэтов своего времени преклонение, послушание, вдохновение и порой возмущение.

«Аргонавтика» Аполлония Родосского — это и есть акт возмущения молодого поэта против поэтических приказов и запретов преподавателя Мусейона, главы школы александрийцев.

Кто же он, этот Каллимах? Его жизнь представляет примерную кривую жизни поэта-эрудита. Это уже жизнь литератора. Остановимся на трех моментах. Первый — это борьба, имеющая целью пробить себе дорогу, это нужда скромного руководителя начальной школы, жителя провинции Кирены, который открывает свою школу в предместье Александрии, который считает себя и хочет быть поэтом и который на досуге пишет свои первые поэмы-манифесты, свои первые эпиграммы и свои поэмы-прошения, адресованные всемогущему монарху. Бедняк, чуть-чуть соприкоснувшийся с жизнью богемы, позволяющий себе легкие подозрительные любовные увлечения или по крайней мере изображающий их в своих стихах.

Второй момент: лесть монарху теперь уже точно нацелена — это успех, это кафедра красноречия или поэзии в Мусейоне, благосклонность публики, милости властей, официальное положение в Библиотеке, заказы двора, пособия. Это в то же время провозглашение новой поэтической доктрины, публикация поэм мастера, которые должны его

прославить.

Наконец, третий момент: зависть соперников, нападающих на преуспевающего поэта и учителя, литературные споры, возбуждаемые молодежью, пожимание плечами тех, кому меньше тридцати лет. Война эпиграмм и сатирических памфлетов, где защищаются или поносятся преждевременно устаревшие теории почтенного маэстро.

Все это мы скорее угадываем, чем точно знаем. Большая часть работ утрачена. Мы знаем об этих работах только то, что они давали лишь поэтические «образцы» доктрины. Эта доктрина была приемлема. Несчастье в том, что Каллимах не был поэтом настолько, чтобы давать образцы этой новой поэзии, правильно им понимаемой.

Но Каллимах был разумным человеком. Он удерживался от того, чтобы предписывать своим современникам подражание великим поэтам прошлого, ставшим классическими. Он представляет собой антипод академизма. Далекий от того, чтобы предписывать, он, напротив, подвергает гонению это подражание классикам, подражание, которое уже тяжким бременем лежало на всем художественном творчестве. Он знает, что старые поэтические жанры мертвы. Больше не ссылаются ни на Гомера, ни на трагиков. Он осуждает банальность циклической поэмы, в которой эпос тщетно пытается пережить самого себя. «Я ненавижу циклическую поэму, — писал он в одной эпиграмме, — банальный путь, по которому все проходят... Я не пью из общественных водоемов... Общедоступные вещи мне противны». И в другом месте: «Течение ассирийской реки так же мощно, но оно несет в своих волнах много грязной земли, много тины. Для Део жрецы не приносят какой попало воды, они несут такую воду, которая бьет из земли, чиста и прозрачна, ключевую воду — несколько капель, но высшей чистоты!»

Итак, вместо могучей эпической реки, нередко тинистой, поэма пусть будет источником чистой воды, тонкой струйкой воды, но такой, каждая капля которой драгоценна. Каллимах хочет произведений кратких, но чеканных. «Большая поэма, — писал он, — это большое бедствие». Он выступает в защиту ценности мастерства, он заботится о техническом совершенстве. Он оказал услугу художнику, напомнив ему о необходимости мастерства. Он, таким образом, сделал возможным высокое техническое совершенство Феокрита. Можно было бы сказать, что он требует вовсе не Виктора Гюго и его величия, иногда несколько небрежного, но Жозе Мариа Эредиа и его тщательной работы. Конечно, труд не заменяет вдохновения, и Каллимах знает это, но в эпоху осуждения слишком легкого вдохновения в творчестве, в эпоху, когда первому встречному доступно произвести на свет трагедию в пяти действиях (как мы бы сказали) или соскользнуть на склон дактилического гекзаметра (метр Гомера, наш александрийский метр трагедии), чтобы написать на мифологическую тему какую-нибудь эпическую поэму в двадцати четырех песнях, в такую эпоху требовать от поэзии, чтобы она снова стала трудным искусством, — это значит спасти поэзию. Это значит спасти поэзию от академизма, который для нее равносильен смерти.

Не будем думать, однако, что Каллимах, восстанавливая честь искусства, излагает теорию искусства для искусства или теорию чистой поэзии. Для него большое значение имеют сюжеты. Какими же они будут?

Каллимах просто и честно требует, чтобы поэтические сюжеты имели отношение к новым интересам нового мира. Если он отбрасывает эпическую поэму и драму, то делает это не только из-за их формы, что я отметил, но также и потому, что героическое, составляющее их основу, стало вещью общепризнанной и не интересуется больше его эпоху. Битва «Илиады», борьба трагического героя против судьбы, даже фатальность страсти в произведениях Еврипида — одним словом, конфликт человека с окружающими его условиями, являвшийся главным содержанием прежней поэтической литературы, этот коллективный порыв мрачного недовольства, который в борьбе, направленной поэтом против судьбы, приводил к тайной и парадоксальной радости поверженного героя, умирающего ради общества и ради славы, —

все это возбуждало в человеке жизненную силу, но, вероятно, уже не могло развиваться далее — все это уже не стояло на первом плане у александрийцев, не интересовало их или большинство из них. Героизм больше не представляется им чем-то таким, что затрагивало бы их лично. Боги — это для них уже не действующее начало, не таинственное побуждение к борьбе, с тем чтобы лучшие люди в этой принятой ими борьбе превзошли себя. Боги уже на пути к тому, чтобы стать лишь прибежищем, где можно найти утешение, где человек забудет и себя и свое несчастье. Может быть, все это недостаточно ясно было продумано людьми той эпохи. Попросту отодвинуто в сторону. Люди теперь преследуют свои индивидуальные интересы. Это отдельные личности, которые более не отдаются ни величию города, ни служению богам, редко большой страсти. Никакая слава не представляется им теперь достаточно притягательной для того, чтобы с радостью вступить в борьбу. Мелкие, полубразованные горожане, прочно обосновавшиеся в своем комфорте и в своей культуре. Героизм для них — напыщенная условность, созданная богами старого режима. Каллимах писал с большой непринужденностью: «Гром не от меня, он от Зевса». Он претендует на литературу, которая была бы его литературой, и она будет на уровне его чаяний, его карьеры. Однако она будет скромнее и искреннее, чем литература тех, кто удовлетворился бы подражанием героизму.

Каллимах, кажется, понял, что каждая эпоха должна вновь открывать поэзию, соответствующую естественным запросам своего времени. Связать поэзию с жизнью, восстановив ее в качестве живого искусства, но искусства в то же время трудного — вот, без сомнения, какую достойную цель поставил перед собой Каллимах.

Но следует, увы, прибавить, что как раз запросы эпохи — это довольно скудный и неблагоприятный поэтический материал. Люди того времени интересуются, например, наукой и, более того, наукой в неудобоваримой форме учености. Туда их ведет, если можно так выразиться, страсть. У Каллимаха есть страсть, он сладострастно жаждет учености. Ученость — это его лиризм, это его личная поэзия. Александрийцы попытаются, побуждаемые Каллимахом, создать поэзию ученую или астрономическую. Они правы, создавая такую поэзию, эта поэзия лучше, чем поэзия мертворожденная. Если «Антигона» оставляла их более холодными, чем открытие новой звезды, надо было попробовать создать поэзию мира физического, а не мира внутреннего. Однако, само собой разумеется, отодвигая в сторону человека, его проблемы и его тайны, поэзия подвергается ужасному риску.

Не станут ли произведением, которое точнее всего выразит требования Каллимаха, «Феномены» Арата? Это астрономическая поэма, которая описывает небесные созвездия в довольно сухом стиле научного трактата и притом с большой мифологической эрудицией. Эта работа в течение веков пользовалась огромной популярностью. Цицерон перевел ее латинскими стихами. Вергилий и Овидий считали ее образцовым произведением. Ренессанс видит в ней одно из самых значительных произведений античности. Реми Белло перевел ее и придал ей некоторую теплоту. Но для нас, современных людей, мир в том виде, в каком нам его раскрывает наука, гораздо более обширен, чем астрономическая памятная книжка Арата, чем его небольшая мозаика мифов, более холодных, чем межпланетные пространства!

Я попробовал в общих чертах обрисовать поэтику Каллимаха. Эта поэтика не обладала величием, но она не лишена была правоты. Она достаточно хорошо взвесила силы эпохи. Один или два хороших поэта, стремясь по требованию Каллимаха «модернизировать» поэзию, открыли новую поэтическую область — буколическую поэзию. Я имею в виду Феокрита и реалистическую поэзию в самом вульгарном смысле. Тут я думаю о Геронде. И тот и другой следовали за Каллимахом не только в том, что они отбросили героизм, ставший условным, но также и в том еще, что они стремились придать своей поэзии большое художественное совершенство (Феокрит в особенности, Геронд — также, но на свой лад).

Нужно также отметить, что если эти выдающиеся ученики Каллимаха произвели переоценку поэзии в направлении, хотя точно и не определенном, но все-таки подсказанном учителем, то

нашелся поэт, двадцатилетний юноша, написавший наперекор советам старого метра обширную эпическую поэму о героическом походе аргонавтов, о любви Ясона и Медеи. Этот студент, любитель Гомера, полагавший, что он сможет продолжить Гомера и стать равным ему, созвал в один прекрасный день своих товарищей, своих преподавателей и образованную публику из числа придворных и горожан, чтобы прочесть им свою «Аргонавтику». Звали его Аполлоний; позднее к его имени было добавлено Родосский, так как на остров Родос он удалился или был изгнан после бури, которую вызвало его чтение. (Древние передают, что приказ об изгнании был отдан Птолемеем — каким? — по просьбе Каллимаха. Мы ничего не знаем об этом. Подобные слухи легко возникают.)

Если, выдвигая свою «Аргонавтику» в качестве знамени восстания против Каллимаха, Аполлоний искал гласности, то он добился ее. Однако ничто не мешает думать, что он повиновался просто и искренне тому, что он считал своим гением. Как бы то ни было, но в «птичнике Муз» вспыхнула ссора между сторонниками «вел-л-л-икой» эпоса и сторонниками рафинированной поэзии, где каждое слово взвешено соответственно его ценности. Аполлоний же провел свою жизнь, исправляя и переделывая свою рукопись. Он переполнял ее неудобоваримой эрудицией, которой он еще не обладал в то время, когда устраивал свое публичное чтение. Ибо эрудиция эпоса не может быть эрудицией двадцатилетнего студента. Он думал таким образом улучшить свою поэму и показать, что, если бы он того хотел, он тоже был бы способен... и так далее. Но он ее несколько не улучшил.

А потом он взялся за перо самое острое, чтобы начать против Каллимаха войну эпиграмм, тон которых не всегда слишком благороден. «Каллимах — грязь, чепуха, деревянная голова. Кто причиной, что говорят таким образом? Автор «Причин» Каллимаха». («Причины» — заглавие сборника эпигр. Каллимаха.)

А вот еще несколько других. Их тема всегда одна и та же. Аполлоний (или его друзья) противопоставляют племени поэтов племя преподавателей и педантов.

О кропотливое племя грамматиков, роющих корни

Музы чужой, о семья жалких ученых червей!

Вы, что клеймите великих и носитесь вечно с Эриной,

Тощие, алые щенки из Каллимаховых свор.

Зло вы большое поэтам, а юным умам помраченье.

Прочь! Не кусайте, клопы, сладкоголосых певцов [83].

Или еще:

...грамматики, гадкие моли,

Уничтожатели книг! Вы Зенодота щенки

И Каллимаха солдаты...

Любо ловить вам союзы, гоняться за «сим» [min] [84] и за «оним» [sphin].

Спорить, держал ли собак в гроте своем Полифем... [85]

Каллимах не уклонялся от ответов. Каждый из двух лагерей в этой распре по поводу эпической поэмы претендовал на то, что он представляет истинную поэзию. Каллимаха

поддерживал лучший поэт эпохи Феокрит, который писал в одной из своих идиллий:

Мне тот строитель противен, что лезет из кожи с натугой,

Думая выстроить дом вышиною с огромную гору.

Жалки мне птенчики Муз, что, за старцем Хиосским [Гомером] гоняясь,

Тщетно стараются петь, а выходит одно кукованье [86].

Но оставим эти дразги литераторов и посмотрим, излагая преимущественно лучшие места «Аргонавтики», что представляет собою эта псевдогомерическая эпопея Аполлония.

Займемся пересказом. Песнь первая открывается обращением к Аполлону. Эти стихи напоминают нам, но в неясной и неудовлетворяющей форме, о завязке действия — о приказе, данном Ясону царем Пелием, отправиться на поиски золотого руна в Колхиду. Затем поэт развивает метод «Илиады»: он составляет перечень героев (как в «Илиаде» имеется перечень кораблей). Это показ пятидесяти четырех действующих лиц. О каждом имеется небольшая биографическая справка, к которой присоединяются некоторые сведения о том, что производится в его стране. Это школьное руководство по географии греческого мира подавляюще скучно. Кроме того, перечень этот совершенно бесполезен, большая часть упомянутых в нем лиц в дальнейшем не играет никакой роли в действии поэмы.

Наступают сцены прощания, жертвоприношения и другие убожества в подражание старой эпопее. Корабль отплывает, идя вдоль берегов. Путешествие это до самой Колхиды, лежащей в отдаленной части Черного моря, дает повод для многочисленных комментариев — исторических, географических, этимологических. Аполлоний демонстрирует обширную эрудицию. Можно подумать, что читаешь не эпическую поэму, а путеводитель для образованных туристов. Здесь кажется, что поэт предполагает перечислить в своем произведении столько названий местностей, сколько возможно, да еще с достопримечательностями, которые с ними связаны. Эти «заметки» увязываются с повествованием самым неуклюжим образом. «Отсюда следует, что в настоящее время... этот обычай еще существует... Это место называется также...» и так далее. Такие скачки, нарушающие общий тон повествования и беспрестанно повторяемые, разрушают иллюзию эпического рассказа. Станет ли Аполлоний александрийцем, как другие?

Первый значительный эпизод поэмы — это пребывание на Лемносе. Мы узнаем сначала, что женщины Лемноса вследствие общего приступа ревности убили своих мужей и даже более того — перебили все мужское население острова, включая и детей. В течение года, вместо того чтобы жить по законам богинь Афины и Киприды, они обрабатывают поля и, если это нужно, берутся за оружие. Прибытие аргонатов повергает их в ужас. Как отразить этих героев в случае нападения? Царица Гипсипила созывает собрание женщин и предлагает послать аргонатам съестных припасов и добрый совет плыть дальше. Поликсо, старая кормилица царицы, находит лучший выход. Она советует пригласить аргонатов в город и воспользоваться этим неожиданным случаем для того, чтобы увеличить население. Гипсипила посылает приглашение лично Ясону.

Ясон надевает свой плащ. На этом плаще Афина вышила множество мифологических сцен. Этот плащ точно соответствует щиту Ахилла в «Илиаде». Отсюда подробное его описание...

Ясон отправляется во дворец царицы. Гипсипила — ловкая женщина. Она придумывает правдоподобную ложь, чтобы объяснить грекам отсутствие мужчин на Лемносе. Она умеет также краснеть и опускать глаза. Словами, приличествующими случаю, она предлагает Ясону свой трон и свою персону. Герой поддается соблазну, так же как и его товарищи соблазну

других женщин. Один Геракл остается около кораблей и мечет громы и молнии. Без Геракла, без его безбоязненных упреков Ясон и его товарищи забыли бы о своей задаче среди наслаждений на Лемносе. Ясно, что здесь мы имеем дело с плагиатом из «Одиссеи»: Гипсипила — это повторение Цирцеи и Калипсо. Величие в меньшем. Приключение происходит, однако, в мире более «благовоспитанном». Сцена разлуки вполне благопристойна, как будто бы мы находимся среди светских людей. Общий тон ближе к Жоржу Онэ, чем к Гомеру.

Следующее приключение равным образом заимствовано из «Одиссеи», из «сказки фей». Это — достаточно точно воспроизведенное приключение Улисса у лестригонов: эти чудовища были гигантами, они бросали в гавань с высоты обрывистого берега глыбы скал и разбивали неосторожно приближавшиеся к ним корабли. В «Одиссее» все корабли погибли кроме корабля Улисса, остававшегося вне гавани. В «Аргонавтике» гиганты — сыновья Земли; у них по шести рук, и с вершины скалы, в которую вдается гавань, они бросают огромные глыбы, чтобы ими загромоздить вход и поймать греков в ловушку. По счастью, Геракл... Плагиат очевиден... Он натягивает свой лук и убивает всех гигантов. Ни один не ускользает от него, из греков же никто не ранен. Аполлоний думает возвеличить своих героев, изображая их торжествующими при всех обстоятельствах и без ущерба. Но получается обратное. Не принимаешь всерьез этих гигантов, позволяющих убивать себя, как баранов.

Приключение кончается прекрасным сравнением. Детали часто хороши у Аполлония, они лучше в описании, чем в повествовании, — плохой признак для эпического поэта. Но и на том спасибо. «Так, когда дровосеки перекидывают длинными рядами на крутой склон берега большие стволы деревьев, только что срубленные ударами топора, бросают для того, чтобы деревья, смоченные волнами, можно было расколоть крепкими клиньями. Так же в ряд, один за другим, лежали побежденные враги, распростертые в том месте, где суживалась гавань, окаймленная белой пеной; у одних голова и торс были в воде, тогда как остальная часть тела лежала на берегу; у других, напротив, голова находилась на песке, а ноги были погружены в море, но и те и другие должны были стать добычей птиц и рыб...».

Но вот лучший эпизод первой песни, которую он и завершает. Аполлоний здесь уже не подражает старым поэтам, он позволяет себе следовать за самым чистым течением александрийской поэзии. Он пишет поэму, всю проникнутую любовью к окружающим предметам и к живым существам, поэму, в которой сливаются прелести чувственного мира и печаль сердца, мечтающего о них и стремящегося осуществить эти мечты.

Это история Геракла и Гиласа, рассказанная также Феокритом. Эти двое юношей были связаны тесной дружбой: сила Геракла по-братски охраняла нежную красоту Гиласа... Однажды, когда море было довольно бурно, Геракл сломал свое весло. Вечером, на привале, когда товарищи развели бивачный костер, Геракл углубился в лес, чтобы смастерить себе другое весло.

«В это время Гилас, взяв медный сосуд, удалился с места ночевки на поиски источника, чтобы зачерпнуть воды... Скоро он подошел к водоему, который местные жители называли родником. Как раз в этот момент там находился хоровод нимф. Все они, обитательницы этой прелестной страны, расположенной на высоком мысу, каждую ночь чествовали Артемиду своим пением и плясками. Те, что жили на вершинах гор и в горных пещерах, а также и те, что бродили в глубинах леса, все они прибежали издалека, чтобы присоединиться к своим подругам. И из источника прекрасных вод только что появилась Нимфа водоема. Она заметила Гиласа, блистающего красотой и грацией: с высоты небес полная луна осветила его, касаясь его своими сверкающими лучами. Киприда ранила сердце Нимфы. Охваченная волнением, она едва могла управлять своими растерянными чувствами. Едва только Гилас погрузил свой сосуд в струю, едва лишь вода начала с шумом вливаться в звонкую медь, Нимфа тотчас же, преисполненная желанием поцеловать прелестный рот Гиласа, охватила шею юноши своей левой рукой, а правой схватила его локоть и увлекла Гиласа в глубину

вод...».

Вот доставляющая наслаждение александрийская поэзия, конечно, не в ее греческой форме, не певучая, как у Феокрита, но чувствительная к очарованию леса, к красоте источников, к зову юношеского тела... Андре Шенье на основе этих стихов Аполлония, так же как и идиллии Феокрита, создал «Гиласа», полного прелести.

Конец поэмы Аполлония посвящен описанию горя Геракла, тому, как он целую ночь бродит в лесу и зовет своего друга. На заре корабль отплывает без него. Слишком поздно замечают, что его забыли.

Песнь вторая «Аргонавтики» не вносит в поэму ничего нового. Эпизоды путешествия следуют в ней один за другим без всякой связи между собой. Аполлоний полагал, что можно создавать эпическую поэму как собрание следующих одно за другим приключений, он думал, что «Одиссея» была как раз этим. Но в творении Гомера наличие мужественного героя поэмы придает веренице событий единство. Каждое приключение Улисса характеризует Улисса по-новому. Улисс каждый раз выходил выросшим из испытания, которому его подвергали Посейдон или Калипсо, Пенелопа или судьба, окрепшим в своем мужестве, в своем умении найтись и дать отпор року, придумывая каждый раз подходящую хитрость, осуществляя замысел, зрело подготовленный. Улисс каждый раз

отвечал року, утверждая таким образом свое человеческое достоинство.

Ясон не похож на него. Каждая непредвиденная неудача приводит его в замешательство. Аполлоний не раз употребляет одну и ту же формулу, чтобы его характеризовать. Встречается затруднение — и вот уже «Ясон теряет силы». Итак, Ясон характеризуется только отсутствием характера. В общем, с начала и до конца поэмы, или почти до конца, он — сущее ничтожество. Вся эпическая поэма разваливается на куски вследствие этого «бессилия» героя, которое есть также бессилие поэта, неспособного создать живых действующих лиц.

К концу второй песни «Аргонавтика» походит только на хаотичный путеводитель. Вот пример тому:

«На другой день и в следующую ночь они плыли вдоль берегов земли калибов. Эти люди не занимаются вспашкой земли и не стараются каким-либо другим способом увеличить плодородие почвы, они не пасут стада... Но они разрывают землю, богатую железом, и в обмен на железо получают все необходимое для жизни... После того как они проехали мимо этих народов, они поплыли вдоль берегов страны тибарениев. В этой стране когда женщины производят на свет младенца, то мужья стонут, лежа в постели и повязав голову, а женщины ухаживают за мужьями, кормят их и приготавливают им баню, которая требуется для рожениц [мир наизнанку: от псевдо-Геродота переход к псевдо-Гомеру]. Потом они поплыли вдоль страны моссинуасов, обитатели которой живут в «моссинах» [греческое слово, означающее хижины], откуда и происходит их название. Нравы и законы у них иные, чем в других местах. Все, что у нас дозволено проделывать открыто в городе, на площади, все это они совершают в своих домах. То, что мы делаем в наших жилищах, они делают на улице, не подвергаясь порицанию. Они не воздерживаются даже от совокупления на людях...» [Опять Геродот!]

Около пятисот стихов в таком духе... Но оставим это.

Третья песнь тем не менее обязывает нас совершенно пересмотреть вынесенное нами суждение об Аполлонии.

Эта песнь открывается обращением к Эрато, музе любовной поэзии. Поэт мастерски приступает здесь к новой поэтической области — к поэзии страсти. Если только мы можем забыть Сафо и Еврипида.

В начале песни мы присутствуем при визите, который Гера и Афина делают Афродите. Они хотят добиться от Афродиты, чтобы маленький Эрот заставил Медею влюбиться в Ясона, ранив ее одной из своих стрел. Влюбленная Медея добудет на чужбине золотое руно.

Встреча богинь изображается в реалистическом плане и слегка юмористически. Гера и Афина представлены как знатные александрийские дамы, пришедшие с визитом к особе более низкого общественного положения, в услуге которой они нуждаются. Афродита занята своим туалетом, она причесывается; она просит дам сесть в красивые кресла и спрашивает их, чему она обязана столь редкой чести. Гера чувствует иронию, она понимает намек, но тем не менее излагает свое дело. Афродита, продолжая разыгрывать смирение, заявляет, что она готова попросить своего сына об этом, но ей трудно заставить его слушаться. Она изображает Эрота как невоспитанного ребенка, дерзкого, который доходит до того, что даже угрожает своей матери. Потом, когда она видит, что дамам очень понравился этот портрет, она уже сожалеет, что наговорила лишнего.

Следующая сцена. Соперничество женщин и матерей делает эту сцену достаточно пикантной. Афродита находит своего сына в олимпийских лугах играющим в кости с Ганимедом. Эрот разгорячился в игре.

Выигрыш весь свой собрал и зажал его в левую руку

Бойкий Эрот и, смеясь, за пазуху кости засунул;

Прямо стоял он, и цвел на щеках, пробиваясь сквозь кожу,

Нежный румянец. Колена согнув, на земле примостившись,

Грустный сидел Ганимед — проиграл свои кости он; пара

Только осталась, и был он насмешками очень рассержен.

(??????? ? . ? . ???????-??????)

Аполлонию чрезвычайно удаются эти жанровые картинки. Он одерживает победы и в описании.

Неожиданно появляется Афродита. Она берет сына за подбородок, она называет его «негодным шалуном», и, чтобы получить от него нужную помощь, она принуждена пообещать ему «прекрасную игрушку». Это мяч, составленный из золотых кругов, сделанный для Зевса-ребенка. Мальчик заявляет ей, что хочет получить мяч «сейчас же, немедленно». Мать не уступает. Он получит его потом! Вся эта сцена характеризуется чисто александрийской манерой. Эта эпоха любит и охотно изображает в поэзии, как и в скульптуре, детей, почти совершенно отсутствующих в классической литературе и искусстве. По крайней мере до Еврипида.

Далее поэт ведет нас вместе с Ясоном во дворец Аэта. Ясон восхищается чудесами дворца, фруктовыми садами и виноградниками, самим дворцом. Внуки Аэта (которым Ясон дал пристанище во время своего путешествия) бросаются в объятия своей матери Халкиопы, сестры Медеи. Общая радость. Затем официальный прием.

В это время Эрот проскальзывает в толпу. «Любовь приходит невидимой, неся в себе волнение страсти. Так устремляется слепень в средину столпившихся телок. И вскоре, натянув у входа свой лук, Эрот вынул из колчана стрелу, не бывшую еще в употреблении и которая должна была причинить столько слез... Его зоркие глаза бегали во все стороны. Сев на корточки у самых ног Ясона, он укрепил нарезку стрелы посреди тетивы и пустил стрелу прямо в Медею. Безмолвное оцепенение охватило ее сердце, в то время как Эрот вспорхнул

и исчез из дворца, громко смеясь.

Стрела горела в глубине сердца молодой девушки, подобно пламени. Девушка не спускала с Ясона блестящих глаз. Ее сердце, полное томления, билось в груди стремительными ударами, у нее не было никакой другой мысли, и ее душа изнемогала от этой сладостной боли.

...Словно как хворост сухой на прожорливый пламень лучины

Бедная бросит ткачиха, чтоб в хижине пламя ночное

Тлело тихонько всю ночь, а она задремать бы успела

С тем, чтоб пораньше вскочить, но внезапно от слабой лучины

Яростный вспыхнет огонь и весь хворост пожрет без остатка,

Так же, в груди стеснено, тайком разгорается пламя

Страшной любви...

(??????? ? . ? . ???????-??????)

И нежные щеки молодой девушки поочередно то бледнели, то краснели в смятении ее души».

Вот — в прекрасных стихах — вторжение страсти в сердце молодой девушки. Развитие и описание этой страсти составляют содержание всей третьей песни.

Тем временем Ясон разъяснил Аэту цель своего путешествия. Царь уступает Ясону золотое руно только при условии, если тот выйдет победителем из предложенного ему испытания. Дело идет об усмирении двух свирепых быков, из ноздрей которых вырывается пламя. Нужно надеть на них ярмо и вспахать ими поле, затем засеять поле зубами дракона и уничтожить вооруженных гигантов, которые вырастут из этого посева. Ясон колеблется, «очень озадаченный столь трудным положением». Наконец он соглашается на испытание, еще не зная, как он из него выйдет.

После ухода Ясона из дворца поэт ведет нас к Медее.

Ясон поднялся со своего места и вышел из дворца.

...Эсонов наследник

Краше всех спутников был и прелестней. И девушка тайно

Глаз не сводила с него сквозь блестящую ткань покрывала,

Мукою сердце терзая. А мысли за ним, уходящим,

Прямо по следу его полетели быстрее сновиденья.

(III, 443–447, ???????? ? . ? . ???????-??????)

Когда он скрылся из виду,

...Медея

Также к себе удалилась, но в сердце ее бушевала

Буря смятенья того, что всегда пробуждают Эроты.

Все, что случилось сейчас, чередой пронеслось пред глазами:

Видит, каков он собой и какую он носит одежду,

Как говорил, как сидел на скамье, как он встал и к порогу

Шаг свой направил. Краснея, созналась она, что навряд ли

Кто-либо равен ему. А в ушах непрерывно звучали

Голос его и слова, что сказал он, подобные меду.

(III, 451–458)

Она удалилась к себе, переживая в себе самой все нежные чувства, поднятые в ее душе Любовью. И она боялась за него, она страшилась быков, боялась Аэта; она оплакивала Ясона, точно он уже умер, и по ее щекам тихо струились слезы, исторгнутые жалостью... Среди слез она сказала себе: «Почему, несчастная, страх так охватывает тебя? Пусть он погибает как храбрый или как трус, что мне за дело? Ах, но все-таки если бы он мог выпутаться из всего этого без вреда для себя! Да, великая богиня Геката, пусть будет так! Пусть он вернется на свою родину, избежав смерти! Но если его участь — погибнуть здесь, в этой битве, пусть он по крайней мере знает, что я очень далека от того, чтобы радоваться такой его судьбе!»

Ясон держит совет со своими товарищами и с Аргом, сыном Халкиопы, которого он спас. Молодой человек предлагает обратиться к матери и попросить, чтобы та склонила Медею, которая является жрицей Гекаты и знает магию, обучить Ясона волшебству; волшебство поможет Ясону смело принять испытание. Этот совет выполняется, и все мысли греков, Халкиопы и ее сыновей, расположенных к Ясону, обращены к одному — к Медее.

В то же самое время Медея, ведомая любовью, приходит сама туда, куда все хотят ее привести. Хотя она и не знает того, чего ждут от нее.

Молодая девушка заснула сном, волнуемым грезами.

Только на ложе склонилась, как ей овладела дремота.

Горе рассеяв, но тотчас обманчивый рой сновидений

Страшный терзать ее стал, как обычно бывает в печали.

Мнилось ей, будто бы в битву с быками вступил чужестранец,

Но не стремился он будто добиться руна золотого

И не за ним он приехал в столицу владыки Аэта,

Но для того, чтоб ее как супругу свою молодую

В дом свой родимый ввести. И пригрезилось ей, что с быками

Ради него она, в битву вступив, без труда их смирила.

Выполнить слово свое отказались родители, должен

Сам он быков был смирить, а не с помощью девушки; ссора

Вспыхнула между отцом и пришельцем, и к ней обратились

Оба, чтоб их рассудила, как ей ее разум укажет.

Вынесла в пользу пришельца решение, отцом пренебрегши.

Горем охвачены страшным, и мать и отец закричали

С гневом и болью. От крика рассеялся сон, и Медея

В страхе вскочила, шатаясь, за стены знакомые спальни

Робко хватаясь руками...

(III, 616–633, ??????? ? . ? . ???????-??????)

Вот тут-то, в смятении, Медея испытывает желание пойти к кому-нибудь. Ей хочется пойти и доверить все своей сестре. Но ее удерживает стыд. Она ходит взад и вперед босиком за дверью, потом возвращается к себе и бросается в постель... Поэт пространно описывает эту борьбу «стыдливости и отважной любви». Наконец служанка замечает Медею в этом состоянии и бежит, чтобы предупредить сестру.

Разговор сестер очень хорош. Медея обнаруживает в удивительном и прелестном смешении наивность, сдержанность молодой девушки, внезапно охваченной страстью, и в то же самое время в ней столько интуитивной дипломатии ради любви, или, как говорит поэт, «столько этих ухищрений, которые внушает смелым Эрот». Что касается Халкиопы, то это одновременно мать, желающая спасти своих сыновей от грозящей опасности, и сестра, сочувствующая своей юной сестре.

Сцена очень удачна, основана на верной и тонкой психологии. Сестры почти не говорят о «чужеземце» во время этого ночного разговора. Все, что Медея чувствует по отношению к Ясону, только подразумевается и остается в тени. Они вместе придумывают средство спасти сыновей Халкиопы, в случае если Аэт захочет распространить и на них кару, предназначенную для чужеземцев. Однако чувствуется, что нежность Медеи к детям ее сестры, с которыми она выросла и с которыми она одних лет (поэт здесь очень искусно успокаивает нас относительно возраста их тетки, Медеи), что эта нежность очень естественна даже в тот момент, когда Медея охвачена желанием воспользоваться ею ради страсти, гораздо более сильной. Говоря Халкиопе о нежности, которую она питает к своим племянникам, Медея чрезвычайно волнует сестру, и вот уже Халкиопа кончает тем, что умоляет Медею спасти чужеземца, чтобы спасти ее детей. Именно к этому как раз и устремлялась хитрость влюбленной.

«Не можешь ли ты, — говорит Халкиопа, — сделать это для моих детей? Я тебя умоляю об этом — придумай что-нибудь, найди какой-нибудь выход из этого ужасного испытания в интересах чужеземца, он очень в этом нуждается! При этих словах сердце Медеи взмыло от радости, ее прелестное лицо вспыхнуло румянцем, и, переполненная счастьем, она была в полубеспамятстве».

Медея все обещает; она берется найти на другой день Ясона в храме Гекаты и передать ему волшебное средство, которое сделает его невидимым.

Однако едва только сестра покидает Медею, как она снова охвачена сомнениями и внутренней борьбой. Ее охватывает стыд и страх: как пойти против воли отца и осуществить свой план в пользу незнакомца! Весь конец ночи полон этими тревогами. Моментами Медея желает, чтобы Ясон умер и она освободилась бы от своей страсти и своего мучения. «Но, нет, несчастная, если даже он умрет, не надейся избавиться от своих горестей». Но тут же

она радуется, что спасет того, кого любит... Она колеблется до тех пор, пока вдруг новый прилив стыдливости не повергает ее в отчаяние и не увлекает ее к решению умереть, чтобы покончить со всем этим. Она хватается тогда ящичек, где спрятаны яды, кладет его себе на колени, открывает его, выбирает смертельный яд, горько плача над самой собой.

«Но вдруг ужас перед отвратительным Гадесом проник ей в душу. Она долгое время оставалась безмолвной, и вокруг нее возникали все мирские дела, которые так сладки сердцу. Она вспоминала об удовольствиях, которые радуют живых, она вспоминала своих подруг и их веселость; и вид солнца стал ей представляться вдруг все более приятным, по мере того как она перебирала все это в своем сердце. Тогда она сняла ящичек со своих колен... Теперь ее мысли пришли в равновесие. У нее было только одно желание: увидеть как можно скорее загорающуюся утреннюю зарю, которая даст ей обещанные радости жизни. Увидеть зарю, быть при ее восходе. Несколько раз она отодвигала задвижку дверей, подстерегая лучи зари. Наконец утренняя заря послала ей свой дорогой свет, а уж в городе все было в движении».

Здесь мы подходим к кульминационной точке поэмы. Ничто в дальнейшем не будет лучше этой картины терзаний сердца, охваченного и измученного страстью. Заметим, кроме того, что нигде поэт не был более оригинален, чем здесь. На этот раз по крайней мере, в этой близости к ожидаемой смерти, к этому самоубийству, в конце концов отвергнутому, потому что над ним торжествует любовь, первая в жизни, поэт никому не подражает, он довольствуется тем, что слушает, как поднимаются в глубине его существа противоречивые голоса любви.

Я процитирую, однако, еще несколько отрывков из разговора с Ясоном. Он вертится вокруг Медеи, что позволяет нам несколько забыть о недостатках Ясона.

Это прежде всего волнение молодой девушки в ожидании возлюбленного. «Тем временем Медея, хотя она и была занята пением со своими подругами, думала только о Ясоне. Ни одна новая песня не занимала ее долгое время; она их беспрестанно меняла, охваченная тревогой. Она не могла ни на минуту спокойно направлять взоры на группу своих сверстниц; она смотрела вдаль на дорогу и беспрестанно повертывала голову. Ее сердце билось в груди, готовое разорваться каждый раз, когда она слышала шум шагов... Наконец он появился, как она того и хотела, идя быстрым шагом. Как Сириус поднимается из океана прекрасен и светел, но для того, чтобы принести бедствие стадам, так в своем блеске предстал перед взорами Медеи сын Эсона на ее несчастье. Сердце молодой девушки перестало биться; ее глаза заволоклись туманом, горячий румянец залил ее щеки; ее ноги были пригвождены к земле. Девушки удалились. Он и она оказались друг против друга, безмолвные и безгласные; так дубы или большие сосны, взрослые бок о бок друг с другом в скалистых горах, остаются недвижимыми в молчании ветров. Но вот, едва лишь повеял ветерок, они сразу приходят к движению и отвечают друг другу нескончаемым шелестом. Так Медея и Ясон начали разговор, волнуемые веянием Эрота». Удивительное и великолепное сравнение двух человеческих существ с неподвижными деревьями, которые «приходят в движение и отвечают друг другу нескончаемым шелестом»!

Ясон излагает свою просьбу, и Медея дрожит от счастья. «Она слушала его, склонив голову, опустив глаза, с прелестной улыбкой. Ее сердце таяло от радости. Потом она подняла глаза и взглянула ему в лицо. Она не знала, какое слово молвить, чтобы начать; ей хотелось бы сказать все сразу. И прежде всего, выдавая себя целиком, она вытащила из-за пояса волшебную траву, которую он схватил с радостью. Конечно, она рада была бы исторгнуть самую жизнь свою из глубин своего сердца и вручить ее ему с тем же восторгом, если бы он также потребовал и этого, — так чарующ был блеск, которым Амур озарил белокурую голову сына Эсона. Она смотрела на него восхищенными глазами, она таяла от внутреннего жара. Так на розах видны улетающие капельки росы от жара утренних лучей... И лишь нескоро девушка заговорила».

Я не передаю ее слов. Медея в них прячет свое смущение и свои тайные чувства, давая точные указания относительно способа употребления волшебного средства, для того чтобы выдержать испытание. К концу своей речи, однако, она позволяет себе вернуться к себе самой — движение вначале сдержанное, робкое, но которое, развиваясь, делается смелым, вплоть до едва завуалированного признания. «Итак, — говорит она, — ты сможешь увезти золотое руно в Грецию, очень далеко от Колхиды. Отправляйся, поезжай туда, куда зовет тебя твое сердце». Говоря таким образом, опустив глаза в землю, она обливалась слезами при мысли, что он скоро уедет далеко от нее. Затем она продолжала, осмелившись схватить его за правую руку, и стыдливость ее на минуту исчезла: «Вспоминай, если когда-нибудь ты вернешься в свою землю, вспоминай имя Медеи, как и я буду вспоминать о том, кто уедет...» Чуть дальше тон становится более угрожающим. «Я прошу тебя только об одной вещи. Возвратясь в Иолк, вспоминай обо мне, как здесь я, наперекор моим родителям, буду вспоминать о тебе. И чтобы оттуда, если когда-нибудь ты забудешь меня, прилетела сообщить мне об этом птица-вестница. Или лучше, чтобы бури понесли меня по волнам отсюда в Иолк и чтобы я появилась перед тобой и, осыпав тебя упреками, напомнила, что ты избежал смерти благодаря мне. Да, пусть мне будет дано тогда без моего ведома появиться у твоего очага, в твоём дворце!»

Здесь ревнивая женщина великолепно пробуждается в молодой влюбленной девушке. Ясону удается успокоить ее: он обещает ей супружество и верность. Влюбленные расстаются в надежде снова встретиться.

Песнь третья кончается рассказом о борьбе Ясона с быками, которых он умиряет, потом с гигантами, выросшими из зубов дракона, которых он храбро скашивает. Мы попадаем в область эпической продукции, лишенной интереса.

* * *

Было бы просто жестоко, передав несколько прекрасных страниц из третьей песни, продолжать этот этюд о поэме «Аргонавтика», анализируя четвертую — и последнюю — песнь.

Эта бесконечная четвертая песнь — рассказ о возвращении, который не кончается возвращением аргонавтов в Европу. Аполлоний считает своим долгом выложить относительно Европы, Центральной и Западной, а также относительно Северной Африки всю массу своих географических познаний. Поэтические предания, относящиеся к этим странам, псевдонаучные сведения, извлеченные из трудов об этих местностях, трудов, которые начали появляться в его время (это эпоха Эратосфена), — все это, вся эта груда сведений приплетается к четвертой песне наподобие путеводаителя-максимума, который и выведет Арго водным путем к исходной точке.

Аполлоний ищет и находит, плывя вверх по Дунаю, некий северо-западный путь, который позволяет кораблю Арго сначала выйти в Адриатическое море по рукаву реки, туда впадающей, — гипотеза, защищаемая Эсхилом и Аристотелем, — потом, поднявшись вверх по реке По и по одному из ее притоков, проникнуть в «страну кельтских озер» — это, без сомнения, Швейцария, — первое упоминание об этой стране в греческой литературе, — затем, спустившись по одному из притоков Рейна, проследовать по течению этой реки до места, где ужасный крик Геры, принявший вид Лорелеи, заставляет корабль повернуть обратно и, наконец, поднимаясь по водному пути, выходящему из Невшательского озера (известного с этой эпохи доисторической стоянкой Латен), найти в середине кантона Во (как это вам нравится!) возможность пройти из бассейна Рейна в бассейн Роны... Каким путем? Да по этой луже, из которой действительно вытекают притоки этих двух рек и которую жители Во называют торжественно и шутливо Срединой мира (это там, где Мулен Борню!). С этого

момента корабль, несущий на себе золотое руно и любовь Медеи, должен только спуститься по Веноже и Роне, чтобы выйти в Средиземное море.

За этим изобилующим неожиданностями путеводителем следуешь с некоторым беспокойством. Кажется, что география начинает бредить: реки текут в двух направлениях, горы, которые имеются здесь и которые с точностью обозначены, если только они подробно не описаны, как будто бы не представляют собою никаких препятствий. На деле же Аполлоний великолепно обдумал свое произведение, чтобы получить этот абсурдный путеводитель-максимум. Если у него дела не идут, он взывает к Гере, его богине *ex machina*. Вот пример: в один из отчаянных моментов, когда нужно сделать так, чтобы nereиды при проходе аргонавтов через Сциллу и Харибду поиграли с кораблем в мяч для его спасения, Аполлоний придумывает умиловительное обращение Геры к Фетиде, матери nereид, в таких странных выражениях: «Хотя ты и свекровь, спаси невестку». Это потому, что некий оракул предсказал, что Медея выйдет замуж за Ахилла в царстве Аида! Очень хорошо. Но мольба Геры тем более абсурдна, что для осуществления этого предсказания, естественно, требуется предварительная смерть Медеи. Нелепости такого рода дождем сыплются в четвертой песни «Аргонавтики».

* * *

Напрашивается вывод: «Аргонавтика» — это провал. Аполлоний был поэтом. Но гораздо более близким, чем он сам это думал, к Каллимаху, своему учителю, с которым он вел борьбу. Кроме того, более, чем он сам предполагал, он оказался во власти вкусов своих современников и разделял их пристрастие к учености, пагубной для поэзии. (Он специализировался на географии.) И, помимо всего прочего, он-таки глубоко любил старика Гомера. Он полагал во времена своей честолубивой юности, что сможет быть равным ему. Поэтому неудивительно, что Аполлоний, временами очень талантливый поэт, придал прелестной любовной истории, которую он задумал рассказать, странную форму географической эпопеи. Он вовсе не был способен создать эпопею, не способен, как все литераторы этой эпохи, к композиции в больших масштабах.

Кроме того, внутренне он был абсолютно не в состоянии сочетать склонность к географической эрудиции со своим поэтическим воображением и художественным чутьем. Поэзию никогда не вдохновляет ученость. В Аполлонии — два человека, причем оба они не говорят друг с другом. Он в своем произведении расположил рядышком две вещи, которые абсолютно несовместимы: любовный роман и географический трактат. Предположим, что эти два «сюжета» — любовь и география — соответствуют двум склонностям, двум натурам Аполлония. И если ему не удалось свести их воедино в своей поэме, это значит, что сам он недостаточно силен как личность, для того чтобы создать свое собственное внутреннее единство. Поэт в нем подавлен, он позволил себе подчиниться моде своего времени, которая поставила в опаснейшее положение собственно поэзию и которая в конце концов задушила ее под тяжестью эрудиции, не освоенной, не очеловеченной.

Но Аполлоний ошибся не только в оценке природы и объема своего таланта, он ошибся и в выборе литературного жанра, в котором лучше всего мог бы проявиться его талант. Этот жанр не был эпосом, требований и законов которого Аполлоний не знал и который он избрал из ученического мальчишества только потому, что его старый учитель осудил именно этот жанр. Чему Аполлоний мог бы положить основание, если бы имел более ясное представление о себе самом, так это любовному роману, который действительно возник несколько веков спустя после него из той смеси любви и приключений, противоречивых страстей и блужданий по свету, из того, что, хотя и неотчетливо, выражено в «Дафнисе и Хлое» и по меньшей мере в «Эфесской повести» Ксенофонта Эфесского. Аполлоний на этом последнем творческом пути греческого гения все-таки творец литературных жанров, их

предвестник, неведомый самому себе.

Но не будем переделывать истории литературы. Аполлоний не мог забыть Гомера. Он почитал себя новым Гомером. Один английский критик говорит об этом его притязании, что это был «провал честолюбивых устремлений».

Основание для его славы налицо. Аполлоний, не зная и не желая того, не достигнув полного успеха, — первый из греческих романистов.

Воздадим ему должное. Аполлоний — поэт. Иногда он даже большой поэт. Добавим, взвешивая наши слова, что его поэзия — следствие романтического темперамента. Дело идет не о том, чтобы еще раз определить романтизм, но о том, чтобы попросту отметить, что эта история страсти, рассказанная Аполлонием, распространяет романтический аромат, что она показывает свет и тени в сердцах героев, а в развивающихся событиях — тень самую густую и свет самый сверкающий. Одна из характерных черт романтического темперамента — это склонность к крайностям и, более того, к переходу от одной крайности к другой, противоположной. Но ведь любой истории страсти свойственны эти живые противопоставления ценностей.

Аполлоний неплохо выбрал свой сюжет, по крайней мере часть своего сюжета. Он очень живо почувствовал в переживаниях Медеи эти контрасты необычайно бурной страсти, которая обрушивается на простую молодую девушку, страсти, которая ранит душу искреннюю, почти наивную, почти детскую. Романтическая любовь с первого взгляда, охватившая Медею при виде Ясона, с первой же сцены романа обнаруживает эти ужасающие контрасты: молодая девушка, очень благоразумная, совсем неопытная в любви, охвачена самой непреодолимой страстью — колдовством. Она мгновенно отдается целиком этому чувству, этому очарованию, так же как она безоговорочно отдастся чужеземцу. И в то же самое время ежеминутно она овладевает собою или пытается полностью овладеть собой. Романтизм и есть те противоречия, которые возникают и сменяют друг друга непрерывно в сердце живых существ. В ночные часы, которые следуют за этим ударом грома, личность Медеи строится на антитезе всеобъемлющей стыдливости и всепоглощающей страсти. Медея здесь непрерывно низвергается с небес в преисподнюю, как когда-то сказал Гюго. Она кидается и к смерти и к жизни в одном и том же порыве. Сцена с ящичком, который она открывает у себя на коленях, чтобы вынуть оттуда ад и покончить с жизнью, ее слезы о самой себе и внезапно возникающие в ней при соприкосновении со смертью образы жизни, отбрасывающие ее снова к радости, к любви Ясона, — вся эта сцена — сцена законченного романтизма (законченного, то есть прежде всего совершенного)! Я считаю ее, рассматривая под этим углом зрения, уникальной в греческой литературе.

Но рядом с романтизмом страсти и с эффектами контрастов, допускаемыми страстью, у Аполлония имеется другая черта, которую можно квалифицировать как романтическую, не злоупотребляя этим словом, — это определенный прием приобщать природу к душевному состоянию героя. Современные романтики и даже уже Вергилий воспринимают природу в ее созвучии с нашими чувствами или, наоборот, в ее диссонансе с ними. Они призывают природу страдать с нами или, наоборот, они негодуют, что она остается равнодушной к нашим страданиям. Но это одно и то же: в том и в другом случае природа воспринимается субъективно, не существуя вне связи с нашим душевным состоянием. Но эта форма восприятия природы очень редко встречается в древности. (Лишь Сафо иногда соединяет так природу со своими страстными переживаниями.) Для древних поэтов, касавшихся природы, она — реальность, существующая сама про себя, великая божественная реальность, в которой человек имеет, конечно, свое место, но от которой поэт и не думает требовать изменений в соответствии с тем, что он чувствует.

Я замечу, что душевные переживания Медеи — хотя Медея определенно и не взывает о сочувствии природы — включаются в общий фон как естественные для чувств,

испытываемых ею. Медея, как многие романтические героини, нуждается в лунном свете. Это лунное освещение не замедлило появиться в двух следующих случаях. Так, луна поднимается над горизонтом, когда Медея убегает из дома отца, и — верх романтизма — в момент, когда она проходит через кладбище! Другое место поэмы показывает нам Медею у окна ее комнаты, она смотрит на восходящую луну и ловит ее лучи в складки своей тонкой рубашки. Критика обнаруживает в этом отрывке колорит немецкого романтизма.

* * *

Оставим Аполлония. Не забудем о наличии конца, о той последней точке, о которой долго забывал Аполлоний в своей четвертой песни. Аполлоний имел многочисленных наследников, это доказывает, что его произведение, каким бы оно ни было искусственным, обремененным влиянием среды и тяжестью классической традиции, что оно не было, однако, целиком обращено к прошлому. Греческий роман, я уже сказал это, родился из этой поэмы. Но Аполлоний имел одного гораздо более знаменитого наследника. Вергилий, создавая песнь о любви Энея и Дидоны, в четвертой песни «Энеиды» воспроизводит, заканчивает и преобразует третью песнь «Аргонавтики». Восхитительная поэма любви Дидоны следует шаг за шагом по стопам Медеи. Мы не читаем больше Аполлония. Лучшее из его произведения перешло в эту песнь «Энеиды». Вергилий поглотил его, используя до последней крошки. Более того, он не только его поглотил, он его стер, уничтожил, выбросил вон из живой литературы, почти всегда завершая то, что у Аполлония иногда оставалось законченным лишь наполовину.

Один пример. В одном месте, довольно красивом, в четвертой песни «Аргонавтики» (известно, что такие места там редки!) аргонавты, выброшенные на берег Ливии, проводят в пустыне дни за днями без воды. Вдруг порыв ночного ветра приносит им таинственный шум, подобный звуку шагов на песке. Кое-кто из них идет взглянуть, что там такое, и Линкей, обладающий зорким взором, «думает, что видит Геракла, одного и очень далеко, совсем на краю безграничной равнины, как видят или как могут увидеть молодую луну сквозь туман». Сравнение прелестно само по себе, но оно не совсем удачно применено. Геракл и первый серп молодой луны немного не подходят друг к другу, для того чтобы быть объединенными таким образом; в конце концов сравнение не достигает цели и кажется приклеенным украшением. Вергилий возобновляет этот отрывок в «Энеиде» в песни о нисхождении Одиссея в Аид, в двух стихах, переведенных из Аполлония: «...и он узнал ее среди теней». Но нужно сначала процитировать по-латыни:

...agnovitque per umbras

Obscuram qualem primo qui surgere mense

Aut vidit aut vidisse putat per nubila lunam [87].

В роще блуждала огромной; троянский герой, едва только

Близ от нее оказался, ее распознал, среди мрака

Зримумо смутно — какой в первый месяца день на восходе

Видишь иль мнишь, что увидел луну среди облачной дымки.

(«Энеида», кн. 6, с. 450—454, перевод В. Брюсова и С. Соловьева, М.—Л., 1933)

Но кого же Эней узнал среди теней (*obscuram*), как «могут увидеть молодую луну среди

облаков»? Это не тяжеловесный Геракл, у которого никогда ничего не было от привидения или от мимолетного призрака, это бледная Дидона в миртовом лесу. Ценность образа несравнимо возрастает благодаря такому превращению. Тотчас же все становится на свое место, и поэтическую эмоцию не тревожит более несоответствие.

Поэзия Аполлония, я повторяю это, не есть творчество, целиком обращенное к прошлому; переменчивый гений александрийского поэта открывает какие-то перспективы. Это не пустяк — предвосхитить появление любовного романа, так же как появление определенной формы романтизма — романтической поэмы Вергилия.

ГЛАВА XVI

РАЙ ФЕОКРИТА

Феокрит. Поэзия празднеств. Греческая поэзия, да и вся литература были серьезны, глубоки. От Гомера до Аристофана. Да и сам Аристофан, как он ни паясничает, каких ни делает прыжков, какие ни отпускает шутки и ни смешит нас до слез, сам он серьезен. И именно эта глубокая серьезность позволяет ему делать его опасные прыжки и скачки под открытым небом без малейшей погрешности, без риска, в какую-то долю секунды, позволяет выйти из трудного положения не иначе, как невредимым, смеющимся и беззаботным.

Греческая литература, конечно, предполагала одобрение аудитории, доставление радости читателю. Через эту радость она хотела быть полезной коллективу, эффективной для его действий. Сама трагедия, главное литературное изобретение греков, сообщая знания об ужасах нашего человеческого существования, передавала в руки людей орудие мудрости, борьбы и освобождения. Греческая литература, по крайней мере пока существовала община, была таковой. Она была отражением человека как такового, сосредоточением энергии, имея в виду общие действия. Чем она никогда не была, так это чистым «дивертисментом», развлекательством, бессодержательностью.

Но вот теперь города-государства исчезли. В больших городах имеются только отдельные лица, которые преследуют, каждый на свой лад, индивидуальные интересы, которые ищут индивидуальных удовольствий. Литература становится одним из таких удовольствий. Предназначенным для тех, для кого отдых состоит в приятном саморазвитии. Для бедняков, для неграмотных не предлагается ничего значительного: военные парады, профессиональные певицы... И вот тем, кому хочется заниматься саморазвитием, Феокрит и предлагает свою рафинированную поэзию. Свою сельскую поэзию для горожан.

Феокрит пишет идиллии. Слово это значило под его пером и в его время только короткие поэмы, приблизительно в сотню стихов. Оставаясь кратким, Феокрит следует совету, не раз преподанному Каллимахом. Он знает меру своему собственному вдохновению, которое было бы быстро исчерпано, если бы поэту пришлось в голову написать трагедию или эпопею.

Тем не менее, вдохновляясь также и в данном случае определенным внушением Каллимаха, Феокрит пробует написать несколько очень коротких эпических поэм. Единственная, которая ему вполне удалась, и единственная, которую я отмечу, — это «Киклоп». Феокрит, вновь обратившись к старому сюжету греческой мифологии, изображает в слегка реалистическом и юмористическом плане Полифема, влюбленного в нимфу Галатею. Это образ влюбленного

увальня, над которым смеются девушки. Нужно все искусство Феокрита, чтобы сделать из этого смешного любовника, чья душа добродушного гиганта, полная нежности, вначале как бы придавлена огромным телом, трогательное существо, чтобы сохранить, удержавшись от смеха, который он возбуждает, только улыбку, чтобы тем же движением вызвать эмоцию, самую простую и самую верную. Кажется невероятно смелым, например, рискнуть заставить этого влюбленного говорить галантным языком эпохи, с его напыщенными, вычурными метафорами и его нелепыми образными выражениями, и продолжать это, вызывая в нас жалость и улыбку одновременно.

И вот мы слышим голос Полифема с одной из прибрежных скал, призывающего Галатею, невидимую среди играющих волн. Мы улыбаемся витиеватой речи, которой он думает привлечь свою красотку, — он отдал бы ей и душу и свой единственный глаз, который ему дороже всего: он желал бы, чтобы его мать произвела его на свет с плавниками — это ему позволило бы погрузиться в волны, где скрывается та, кого он любит. Эти штрихи, к тому же немногочисленные, трогают потому, что свидетельствуют о наивности того, кто пользуется этим языком лишь затем, чтобы нравиться.

Полифем еще более трогателен, когда он как бы просит извинения у своей красотки за свое безобразие — безобразие, которое он впервые осознал под влиянием любви. Это трогательно потому, что любовь, вместо того чтобы сделать его грубым и сильным, каков он и есть, переполняет его нежностью. Галатею он просит прийти посидеть в его хижине. Он говорит:

Если же сам я тебе покажусь уж больно косматым —

Есть и дрова у меня, и горячие угли под пеплом, — Можешь меня опалить...

...поцелуями руку осыпал,

Коль бы ты губ не дала!..

Он простодушен, он трогателен со своими подарками, которые он предлагает сделать ей:

...Одиннадцать юных оленей

С белою лункой кормлю я тебе, четырех медвежаток.

Только меня навести — сполна тебе все предоставлю.

.....

Белоснежных лилий принес бы,

Нежных бы маков нарвал с лепестками пурпурного цвета.

Лилии в стужу цветут, а в зной распускаются маки,

Так что не мог бы, пожалуй, я все это вместе доставить.

(????????, ??????, ?????? ? ? ? ??????-??????; ??

??????, ????, ????. ?????? ? ?????????, ? 57–58)

Таков Полифем со своей любовью, со своими песнями, проникнутыми поэзией. Можно проследить, как Феокрит включает в свое произведение каллимаховские принципы: он модернизирует миф реализмом и психологией эпохи; но в то же время он опережает их. Его Киклоп такой же пастух, как и другие, он уже более не мифическое существо, но простодушно

влюбленный, как обыкновенный человек, земледелец, который мечтает:

Ах, захотеть бы тебе пасти мое стадо со мною,

Вкусный заквашивать сыр, разложив сычуги по корзинам!

(??? ае?, ?. 58)

Это реалистическая стадия модернизации мифа. Но эта стадия превзойдена, потому что этот влюбленный, этот земледелец — поэт, потому что его песнь преобразует мир, в котором он живет, предметы, окружающие его, его занятия, его чувства — в мир, где царит красота.

Вся поэма — это не что иное, как песнь, где минутами поэтические темы, следующие одна за другой, кажутся близки к тому, чтобы построиться в строфы. Но Феокрит ничего не сделал из этого: он позволяет потоку чувств изливаться чуть отличными друг от друга волнами. Однако мы захвачены лиризмом. Дело не в точном воспроизведении чувств и вещей, дело в том, что посредством наблюдаемого материала, посредством пережитого опыта любви — посредством данного — создается красота.

Белая ты, Галатея, за что ты влюбленного гонишь?

Ах! Ты белей молока, молодого ягненка ты мягче.

Телочки ты горячей, виноградинки юной свежее.

(??? ае?, ?. 56–57)

Вульгарное «данное» — не что иное, как незначительная опора для поэтической волны.

Итак, мы входим в мир на границе жизни и грезы. То, что дает нам поэт, — в меньшей степени опыт жизни, чем прекрасная мечта, исходящая из жизни. Страстная мечта любви, страдание, ставшее прозрачным, как бы светящимся благодаря поэтической преображенности.

Мы уже очень далеки от Каллимаха. Имея перед собой древние мифы, условный характер которых раздражал его, Каллимах умел только одно: соскабливать старые, обветшалые красоты и честно показывать нам несколько плоскую и прозаическую изнанку мифологии. Феокрит же поэт. Дайте ему что угодно: старый миф, смешного влюбленного и вещи самые обыкновенные, молоко, зеленый виноград, теленка на лугу... Всякая реальность становится для него радиоактивной: она выделяет чистую красоту...

* * *

Прежде чем идти далее и знакомиться с наиболее оригинальными произведениями Феокрита, не забудем отметить, что этот поэт создал для греков и для нас новый литературный жанр, судьба которого в новые времена — огромный успех, жанр, который называли сначала сельским мимом, пасторалью, буколиккой, затем идиллией и эклогой в современном смысле этих слов. Пастораль — это, вместе с романом, последний жанр, созданный греками. Не важно, что мим — сельский или нет — был второстепенным жанром, изображением жизни в определенном ракурсе и в ограниченных рамках. Не важно, что этот новый жанр, этот мим Феокрита и Герода (я вернусь к этому имени и к зарождению мима в собственном смысле в следующей главе) был в драме тем, чем эпиграмма в великой классической лирике, и тем, чем отдельная личность в древних общинах. Все это не важно, если только в этом жанре, в другом масштабе, доведенном до масштаба эпохи, искусство остается совершенным, если в рамках, очерченных им самим, поэт располагает той же возможностью нравиться нам.

Любопытно, во всяком случае, присутствовать у самого конца истории греческой поэзии, но в исторических условиях более ясных или менее затемненных, чем когда дело шло о зарождении великих предшествующих жанров (эпопеи, лирики и драмы), интересно, повторяю, присутствовать при зарождении литературного жанра. Интересно в особенности констатировать, что процесс зарождения сельского мима не кажется слишком отличным от процесса зарождения великих жанров — его предков.

Литературные, поэтические жанры возникают в Греции в более естественных условиях, чем во времена нашего Возрождения, когда видишь, что главные жанры рождаются из подражания вновь обретенным античным жанрам. Греки не имели такой литературы, которой можно было подражать. Никто никогда не утверждал и, разумеется, никогда не станет утверждать, что греческий эпос, лирика и трагедия могли возникнуть из контакта с аналогичными жанрами, созданными в Египте, Ассирии или Шумере. Действительно, что мы видим в Греции? Эпос, трагедия и другие классические поэтические жанры возникают из преданий, из поэтических народных обычаев. Существуют героические повествования или песни, гимны или пляски, священные игры или смешные имитации. Все эти обычаи в изобилии процветают в народе, связанные с религиозными праздниками или праздниками труда. И именно эти поэтические народные предания поэт или поэты поднимают до уровня литературного жанра, придавая художественную форму тому, что в народном обычае оставалось бесформенным, или предписывая вдохновению авторитетом своего гения строгие законы. Выдающийся поэт, создавая, изобретая этот жанр — ведь не существует жанра, который не носил бы при своем возникновении печати какого-нибудь великого художника, подписи творца, давшего ему жизнь, — искал, однако, для него материал, темы, оттенки в народной поэзии. Процесс возникновения литературного жанра в Греции, по-видимому, был всегда таков: поэтическая народная традиция, оплодотворенная гением создателя.

Итак, то, что Гомер — и, быть может, два или три гения, предшествующих ему, — сделал для эпоса, то, что Феспид, Фриних, Эсхил в исторических условиях, едва прояснившись, сделали для трагедии, что Кратин и еще Аристофан сделали для комедии, используя фаллические песни и мегарский фарс, — то же сделал Феокрит в самом конце истории греческой поэзии, создав сельский мим. Прежде чем приступить к этому созиданию, Феокрит вдохновляется поэтическими народными обычаями, сицилийскими или италийскими, и соединяет их с некоторыми направлениями александрийской литературы. Это слияние, это сочетание народных традиций и литературных направлений имеет успех, оно плодотворно потому, что совершается под знаком поэтического гения, под знаком законченного поэта — Феокрита.

На несколько минут я и остановлюсь на этом сочетании. Народная поэзия существовала у сицилийских земледельцев в III веке до н. э. и ранее. Это были вначале, как и во многих других странах, песни труда, которые люди поют, чтобы подбодрить себя во время работы. Следы этих песен имеются в поэзии Феокрита: так, в рабочей песне Милона, которую я сейчас процитирую и которая напоминает песни, еще недавно распевавшиеся во время работы сельскохозяйственными рабочими. Но в Сицилии существовал также поэтический обычай, гораздо более своеобразный, о котором древние упоминают, именуя его «буколизмом»; это было чередующееся пение, импровизация, исполнявшаяся двумя пастухами на темы сельской жизни. Эти импровизации принимали форму состязания, поэтической борьбы. Известна склонность греков к состязанию — «агон», как они называли. Это был наиболее любимый ими вид состязания, естественное развлечение в жизни греков. Поэтическая борьба иногда была очень простой по форме: два певца вызывали друг друга, и каждый пел свою песню. Потом выбранный судья выносил решение. Но в «буколизме» в собственном смысле дело шло о чередующемся пении, в котором импровизаторы, как мячами, перекидывались короткими строфами. Еще другой термин обозначает пение в стиле буколизма. Древние говорят: *атебеес*, что точно означает: чередующаяся песня.

Правила игры в этом состязании очень точны. Один из певцов, либо по жребию, либо бросивший вызов, импровизирует короткую строфу, обычно из двух стихов, на определенную

сельскую тему. Противник должен тогда импровизировать вариацию на ту же тему в одной строфе такой же долготы и в том же ритмическом размере. Затем первый дает новую тему, на которую второй импровизирует новую вариацию. И так далее до тех пор, пока один из них не признает себя побежденным или пока арбитр не остановит игры, объявив победителя.

Состязание в V идиллии Феокрита — «Комат и Лакон» — между козьим пастухом и овечьим кажется очень близким к народному обычаю. Вот несколько реплик. Комат предложил тему: цветы дикие и цветы садовые. Лакон отвечает: плоды несъедобные и плоды сладкие.

?????

Дикий шиповник из леса иль простенький цвет анемона

Могут ли с розой сравниться, растущей в садах вдоль ограды?

?????

Также не может вступать в состязание желудь с каштаном:

Первый дубовой корою покрыт, а этот — как сладок!

И дальше:

?????

Скоро красотке моей принесу я голубку в подарок;

Я в можжевельник залезу: там голуби часто гнездятся.

?????

Я же на новенький плащ настригу скоро мягкую шерстку

С этой вот бурой овцы, и отдам ее сам я Кратиду.

(????????,???????? V, ?????, ???., ?. 33)

Дальше Комат берет тему о лисицах, опустошающих виноградники соседа; Лакон отвечает темой об опустошении жучками фиговых деревьев другого соседа. И так далее.

В такого рода пении мы очень близки к народной традиции.

Можно предположить, что пастухи упражнялись в этих импровизациях в то время, когда пасли свои стада. Полупраздная пастушеская жизнь в мягком климате благоприятствовала поэтическим дарованиям. Древние говорят нам, что наиболее прославленные из этих импровизаторов появлялись на состязаниях, организуемых некоторыми городами Сицилии по случаю праздников богини Артемиды, бывшей в дорийской земле покровительницей не только охоты, но и стад.

Если такие поэтические обычаи нас и удивляют, то это потому, что мы люди севера: наши реплики не столь быстры, наше словесное творчество менее разяще; наша культура известным образом нас отягощает. Один писатель из кантона Во сказал так: «Мы слишком культурны, чтобы культивировать землю».

Однако поэтические обычаи, подобные буколизму эпохи Феокрита, встречались еще во времена совсем недавние, даже в начале XX века, в некоторых средиземноморских странах: у корсиканских пастухов, у сербских свинопасов и, чтобы не ходить далеко, у пастухов Сицилии, где эти образцовые импровизаторы, конечно, только продолжающие тысячелетнюю

традицию, называются *sfide*.

Как бы там ни было, существование народной пасторальной поэзии в Сицилии в эпоху Феокрита несомненно, даже оставляя в стороне буколизм. Что Феокрит, создавая сельский мим, с искусством знатока перенес в поэтический литературный план обстановку, персонажи, сюжеты, некоторые легенды из чисто народной поэзии, это безусловно. Вот пример одной песни, которую поет во время жатвы деревенский поденщик Милон и которую он предназначает легендарному покровителю жнецов, именуемому Литиерс. Эта песня составлена в обычном позитивном стиле старого земледельца Гесиода: она полна изречений сельской мудрости, в ней имеются также шутки и образы в чисто народном духе. Где здесь вступает искусство, эта алхимия, преобразующая необработанную поэтическую руду в драгоценный металл? Кто скажет? Но это и не важно. Верно то, что исходная точка — подлинно народная, крестьянский корень прочно врос в самую землю.

?????

Многоколосная ты, многоплодная мать Деметра,

Пусть будет жатва легка, урожай наш пусть будет побольше!

Крепче вяжите снопы вы, жнецы, чтобы кто проходящий

Нам не сказал: «Эх, чурбаны! Задаром вам платятся деньги...»

...Вы, что молотите хлеб, пусть глаза ваши днем не сомкнутся!

В эти часы от зерна отпадет всего лучше мякина.

Жаворонок только проснется, жнецы, принимайтесь за дело.

Только уснет он — конец. Да немного лишь в зной подремлите.

Что, не завидная ль жизнь у лягушки, не правда ль, ребята?

Нет о питье ей заботы, кругом его всюду обилье.

Ну-ка, надсмотрщик-жадюга, ты лучше б варил чечевицу;

Надвое тмин не расколешь, лишь зря себе руки порежешь.

(????????, ???????? X, ?????????? ??? ae????, ?????, ???., ?. 54–55)

Такова в качестве примера одна из исходных точек творчества Феокрита, она придает его произведению исключительную основательность. Феокрит, создавая сельский мим, утверждает его на фундаменте подлинной сельской жизни. Таким образом, Феокрит не является литератором вообще, который из любых кусочков изобретает новый жанр. Его творчество — это прежде всего открытие, открытие народной поэзии. Он воспринимает этот жанр, но не так, как это сделал бы любитель фольклора, — он перерабатывает материал и форму народной поэзии и, пользуясь опытом импровизаторов, само собою разумеется разнородным, создает произведение искусства.

* * *

Однако если Феокрит и не является чистым литератором, он все-таки литератор не только в том смысле, что он народную традицию приобщил к литературе, но также и потому, что в созданном им сельском миме он продолжает литературную традицию. Народные мотивы —

это действительно не единственный источник сельского мима. Не следует забывать, что до Феокрита существовали уже мимы, то есть реалистические произведения в форме диалогов, имитирующие сценки из повседневной жизни.

Нет ничего более совершенного в жанре реалистического мима, чем «Сиракузянки» Феокрита. То, что составляет неизменный материал мещанского бытия, мещанского «уровня мышления» (слово ужасное, но нарочитое), здесь представлено чрезвычайно ярко, с верностью, характерной для натюрморта. Нет такой детали, которая не показывала бы нам двух кумушек, не помогала бы слышать их разговоры «au naturel»; тут есть все: и сетования на глупость мужей, и служанка, которую распекают, потому что она для этого и создана, и вопли по поводу цены на новое платье, и жалобы на нашкодившую кошку... Показана также манера воспитания детей: то это «дорогое дитя», то вдруг грубый окрик и угроза позвать буку... Далее мы следуем за ними на улицу, в толпу; это день праздника во дворце, для зевак приготовлено представление, к тому же преглупое; и наши горожанки, хотя они все еще провинциалки, сиракузские дамы в Александрии (из Лиона в Париж!), поражены всем — уличным движением и отрядом царской конницы; они и сердятся, что их толкают, и боятся потерять друг друга; они то пользуются услугой вежливого зрителя, то вступают в перебранку с ворчливым, наконец, добросовестно выражают свои восторги во дворце по поводу пения известной певицы, выступающей с претенциозной песенкой, которую Феокрит излагает не без иронии.

Все это вопиюще правдиво. Если красочные детали не столь пикантно реалистичны, как мы это увидим у Герода, все же они от этого не менее ярки. Создавая такие мимы, как «Сиракузянки», Феокрит показывает, что он разделяет пристрастие современников к реалистическим сюжетам и к реалистической манере. Это изображение мещанских нравов отвечает настоятельной потребности поэтов его эпохи и позднему периоду всякой литературной эпохи: надо создавать «новое» и надо создавать «правдивое». Эти поиски нового и в то же время верного в XIX веке представлены экзотической литературой, которая от «Orientales» до Пьера Лоти насыщает этот век. Чем была для Александрии сицилийская литература? Экзотической или провинциальной литературой? Сицилия для Александрии — это то же, что Япония или Бретань.

Но воздействие гения Феокрита состояло в том, что он неожиданно дал реалистическому миму, популярному в эту эпоху, иное содержание, чем мещанская действительность или модная экзотика, он показал сельскую действительность. Возможно, что он не первый мечтал об этом. Гесиод был в моде. Но если другие создавали сельскую поэзию или пастораль по Гесиоду, то есть по литературному источнику, то он первый создавал ее на основе жизни сицилийских пастухов, которую он знал и разделял, создавал ее по песням, которые слышал из уст пастухов, по пейзажам, которые любил, по впечатлениям своего детства, своей созерцательной жизни поэта-крестьянина.

Реализм не был для Феокрита только литературным направлением, он составлял одно целое с этим очаровательным миром, который поэт любил, с этим внутренним миром, который он носил в себе с детства. Феокрит включил реализм в свою поэзию — и его поэзия превзошла реализм.

* * *

Поэтический мир Феокрита одновременно правда и поэзия. Правда — то есть верность поэта данным ощущениям и опыту. Поэзия — вкратце — это превращение посредством созвучий ритма, отбора впечатлений, превращение образов действительности в красоту. Но никакой поэтический мир не смог бы быть прекрасным, если бы он не был прежде всего основан на действительности. Мир Феокрита таков, и это поразительно.

Пастухи Феокрита не фантастические пастыри; они настоящие пастухи. Они не бездельничают, они пасут свои стада на каменистых пастбищах Сицилии, которые крутыми тропинками спускаются к морю. Эта профессия не синекура. Скотина иногда убегает, они призывают ее к порядку местным междометием «sitta» — призывный крик, соответствующий междометию «agia» из песни коровьих пастухов. Так, Коридон бежит за своими телятами, которые спустились с пастбища в оливковый сад и гложут ветви деревьев. На бегу он занозил себе ногу колючкой дрока.

Пастухам приходится, кроме того, гонять скотину к водопою, им известны все родники своей округи. Не забыто также и доение. Здесь и различная посуда, которой пользуются пастухи то для доения, то для хранения молока, то для питья, так же как различные плетеные корзины; вся эта утварь имеет свои названия, соответствующие ее форме и назначению.

Феокрит описывает также одежду своих пастухов: это шкура животных или одежда из шерсти овец. «У тебя же от шкур от козлиных запах прескверный идет, да не лучше и сам ты воняешь», — говорит Лакон Комату. Создавая то, что критика называет «местным колоритом», Феокрит уделяет немало внимания запахам тех мест, настоящим запахам стад и крестьян.

Правдивость изображения распространяется также на жилье пастухов, на характеристики сицилийских нравов или нравов Южной Италии. Во время теплого сезона пастухи не покидают гор, переходят с одного горного пастбища на другое и спят под открытым небом, но у них есть также пещеры, где они устраивают свою кухню, и так они ведут наполовину пещерный образ жизни, еще не забытый в Калабрии.

Что касается фауны и флоры, то они представлены чрезвычайно богато. Это отнюдь не стилизованный пейзаж, как в пасторальных французского отживающего классицизма, где все породы деревьев, все виды растений объединены каким-нибудь общим термином, вроде «восхитительные рощи» и «мягкие луга». У Феокрита деревья, кустарники, цветы названы своими именами, одновременно точными и музыкальными. Пейзаж не испытывает недостатка также и в птицах (включая и ночных птиц), в насекомых, ящерицах, лягушках. По богатству животной и растительной жизни, представленной в его идиллиях, Феокрит подлинный сын двух великих греческих поэтов, чрезвычайно любивших животных и растения, — Гомера и Аристофана. Не стоит заниматься перечислением. Ясно, что Феокрит — один из тех поэтов, для которых внешний мир — сельская жизнь — существует реально, существует во всем своем великолепии и с силой заставляет нас признавать себя. Это не вергилиевская природа, на которую распространяется меланхолия внутренней жизни, но мир, который мы чувственно воспринимаем, природа, которая дает нам радость бытия, сельская местность, в который мы дышим полной грудью.

Все это так, хотя поэт и не считает необходимым методически описывать пейзаж. Природа у Феокрита, так же как у Гомера, никогда не служит предлогом для красочного описания. Ему достаточно очень простых средств, весьма несложных, чтобы мы соприкоснулись с реальными вещами. Короткие замечания, брошенные в поэме как бы случайно, заставляют нас ощущать оттенки неба или моря, форму кипариса, чувствовать ветер в соснах или этот аромат спелого осеннего плода, воспринимать приглушенный звук падения в траву еловой шишки... Этого достаточно, чтобы отразить непередаваемое мгновение из жизни природы. Будто эти несколько ощущений заставили нас почувствовать ритм или волнующее своеобразие вещей. Всегда при помощи точных слов, всегда при помощи общеупотребительных прилагательных. Поэт не хочет, чтобы богатство эпитетов нас поражало и нас задерживало. Кажется, что полнота вещей здесь лучше достигается некоторой бедностью выражений — мнимая бедность, исходящая от правильного, точного выбора ощущений, выбора, помогающего нам воспринимать музыку вещей, тот род музыки, который связывает нас с природой.

Вот каким образом правда начинает преобразовываться в красоту.

Но нужно еще сказать правду о действующих лицах. Эти действующие лица — настоящие пастухи, которые думают и проявляют себя по-крестьянски. Их манера говорить одновременно и очень непосредственна и очень традиционна. Они любят опираться на традиционную деревенскую мудрость. Они часто говорят пословицами. Их образ мышления, естественно, загроможден деревенскими предрассудками. Ложь вызывает прыщ на языке или на носу лгуна. Нужно три раза плюнуть, когда видишь в воде собственное изображение, чтобы избежать колдовских чар. Вид волка лишает дара речи и т. д.

Надо понаблюдать пастухов в их спорах, которые тягучи, ибо соответствуют ритму сельской жизни. Часто эти споры ведутся по поводу достоинств и недостатков их хозяев либо по поводу украденных предметов, причем спорящие обвиняют друг друга в обоюдных кражах. Понаблюдать их в их играх, которые нередко не что иное, как чисто мальчишеские проказы. Один из них свистом науськивает собаку, чтобы та лаяла на его красотку, не желающую иметь с ним дела. Правда, дружок сам начал с того, что стал бомбардировать яблоками ее овец.

Что еще придает персонажам идиллии определенность реальных лиц? Индивидуализация характеров. В новые времена Дафнис, Коридон, Титир, Меналк — только множественные и взаимозаменяемые имена единственного типа, влюбленного пастуха «в себе», который утратил всякий индивидуальный характер, всякое своеобразие. В мимах Феокрита персонажи представлены парами, и в этих парах индивидуальные различия противников — как бы ни была незначительна характерная черта, которая их определяет, поддерживают драматический интерес. Так, воины «Илиады» все храбры, но каждый на свой лад. Давайте вспомним двух жнецов из Идиллии X. Милон, старший из них, немного брюзга, хороший деревенский работник, желающий работать со всей серьезностью, не занимаясь «глупостями» — пустяками. Это человек опытный, не поддающийся романтическим фантазиям сердца. Он насмешник, но его насмешки не злая ирония. Он не лишен и внутренних переживаний: он ценит музыкальность песни своего товарища. Но он полагает, что сельский рабочий, такой, как он, сделает лучше, если будет петь о своей работе, чем о своих мечтаниях по поводу молодых девушек. Рядом с ним совсем молодой человек, Букай, который думает только о любви, о своей подруге, и который косит совсем неровно. Букай — сентиментальный мечтатель. Мечтатель, знающий, о чем он грезит: он знает, что та, которую он любит, хороша только для него, и он говорит это. Но он живет в течение десяти дней только прелестью этого женского голоса — этого голоса, имеющего для него вкус диких ягод («Голос, пьянящий, как трихн...»), он живет воспоминанием об этой коже, обожженной солнцем... Он хотел бы отдать своей возлюбленной целый мир, но может ей дать только свою песню, которая кончается как бы сожалением по поводу того, что нельзя выразить словами все о любимом предмете. «Описать тебя всю я не в силах».

Феокрит создает персонажи, противопоставляет друг другу существа с чертами отнюдь не малозначащими и создает их легкими, едва уловимыми мазками.

Вот еще два пастуха из Идиллии IV, озаглавленной «Пастухи». Противопоставление действующих лиц — Батта и Коридона — показано здесь очень резко, но в то же время здесь нет буколического состязания. Это простой разговор пастухов на пастбище, подле коров, за которыми трудно присматривать. Пастухи говорят о скотине, говорят о своем хозяине. Несколько штрихов, брошенных мимоходом, рисуют пейзаж: сухие холмы с колючим кустарником, дрок и чертополох в траве луга, ниже — оливковые сады, спускающиеся к морю.

Коридон — это человек чистой души, добрый по природе, чего он сам даже не знает. Даже своим коровам он приписывает чувствительное сердце. Он полон заботы о них: он знает их любимую траву и старается достать им эту траву... Все в его бедной жизни раба

превращается для него в тихую радость: он любит запах трав, ему нравится звук его флейты. Это — в очень скромных условиях — весьма тонкая чувствительность. Он как бы брат Букаю; без сомнения, он также брат Феокриту.

Батт — само отрицание этой души, доверчиво относящейся к жизни. Он желчен и саркастичен, он недобр к своему товарищу.

Критика иногда делает из этого мима род комедии, где Феокрит сразу смеется и над «простодушием» Коридона и над «злым языком» Батта.

Но говорить о «комедии» — это исказить Феокрита, который всегда полон симпатии к бесхитростным персонажам, созданным им. Здесь как раз он позаботился о том, чтобы и желчный Батт произнес несколько коротких стихов, полных нежности к девушке, которую он когда-то любил и которая умерла. И вот желчность и злость Батта объяснены этой старой раной. Он тоже умел чувствовать, он ближе Коридону, чем это кажется сначала.

В конце мима, когда развитие действия делает поворот, Коридон несколько сближается с Баттом. Оба договариваются держаться вместе в отношении чрезвычайно неблагоприятного приключения их старого хозяина. Эти два человека, очень различные, все же объединены, оказываются под влиянием языческого сельского культа, которым незаметно для нас пронизана вся идиллия.

Не следует, однако, подчеркивая эти легкие различия характеров действующих лиц, делать из мимов небольшие психологические драмы. Феокрит использует эти различия в лирических целях. Два лица, которые он противопоставляет друг другу, присутствуют в миме для того, чтобы дать как бы вариации одной и той же темы. Два лица в одних и тех же условиях, живущие в одном и том же сентиментальном мире — мире, где царят любовь и природа, — воспринимаются как два «голоса», сливающиеся в едином аккорде. Речь идет в гораздо меньшей степени о драме и психологии, чем о музыке или, не прибегая к образам, чем о лиризме, внутреннее развитие которого основано на легком контрасте, на поэтическом соперничестве двух действующих лиц.

Что касается музыки для двух голосов в Идиллии IV, то это музыка двух деревенских душ, двух простых существ, занятых незначительными повседневными заботами, наполовину погруженных в то, без чего не мыслится жизнь деревни. У одного эти повседневные заботы и трудности испортили нрав, у другого все переросло в... Следует ли сказать — нежность? Эти противоположные реакции не столь важны. Эти люди ведут эту сельскую жизнь, она их захватывает целиком: отбившаяся от стада скотина, луга, полные чертополоха, девушка, которую любили и которая умерла, старик, который позади стойла являет собой образ сатира и живучестью которого пастухи в своей простоте поражены, — все это содержит и благодаря искусству Феокрита излучает горячую любовь к жизни.

* * *

Два великих начала, присутствующих в лирике Феокрита, подчеркивают в поэзии правду изображения вещей и чувств: это любовь и природа, связанные друг с другом.

В идиллиях — повсюду любовь, любовь всякого рода. Иногда Феокрит говорит от своего имени. Но чаще всего он выражает себя в созданиях, не связанных с ним, но вскормленных его любовным опытом, их он изображает охваченных и разбитых страстью. Таков Дафнис в первой идиллии.

Первая идиллия «Тирсис и песня» вначале носит характер простого разговора между Тирсисом, поэтом-пастухом, и козопасом, который просит рассказать ему о «страсти

Дафниса», мифического покровителя пастухов Сицилии, пастуха, умершего от любви. В ходе этой медлительной беседы возникает ландшафт, на фоне которого звучит песня любви, песня тоски и странной смерти Дафниса. Этот ландшафт — пустынные горы, тишина полдня, в которой слышны лишь шелест сосны, журчанье ручья, — это тишина Пана, свирель пастуха не осмеливается нарушить ее, ибо Пан

...с охоты вернувшись, об эту он пору

Ляжет в тени отдыхать; ведь знаешь — уж больно он вспыльчив:

Едкою желчью налившись, раздуются ноздри от гнева...

Тирсис поет. Он рассказывает об этой исключительной страсти, овладевшей Дафнисом, от которой он умирает. Умирая, Дафнис уносит свою тайну. Дафнис любит и бежит от любви. Страсть поглощает его целиком, но предмет этой страсти ускользает от нас, ускользает и от самого Дафниса. Феокрит намеренно оставил очертания мифа как бы в полутени. Природа сочувствует пастуху в его переживании и напрасно силится проникнуть в причину его страдания. Дафнис умирает, унося с собой тайну своей любви. Он не открывает ее людям, не открывает животным и богам, которые приходят оплакивать его смерть; это только нам, читателям, поэт передает ее как неясную тоску, связанную с условиями нашей жизни, смертной, но освобожденной и прославляемой в поэтической песне.

Тирсис поет:

Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!

Выли шакалы над ним, горевали и серые волки,

Лев из дремучего леса над гибнущим горько заплакал.

Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!

К самым ногам его жались волы и быки молодые,

Тесно столпившись вокруг, и коровы и телки рыдали.

Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!

Первым Гермес, с вершины спустившись, спросил его:

«Дафнис,

Что так терзает тебя? Кого ты так пламенно любишь?»

Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!

Все пастухи, что коров стерегут, или коз, иль овечек,

Все вопрошали его, от какого он горя страдает.

Следом явился Приап и промолвил: «Что, Дафнис ты бедный,

Таешь? А дева твоя исходила и рощи и реки, —

Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!

Ищет тебя лишь, а ты, неудачник, уж больно неловок.

Ты ведь погонщик быков, а страдаешь, как козий подпасок.
Он, увидав на лугу, как козы с бляньем резвятся,
Глаз не спускает, грустя, что козлом он и сам не родился».
Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!
«Так же и ты, услыхав, как звонко смеются красотки,
Их поедает глазами, вмешаться в их круг не умея».
Но не ответил ни слова пастух им на все эти речи.
Горькой исполнен любовью, до смерти был року покорен.
Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!
С нежной улыбкой к нему тогда появилась Киприда;
Сладко она улыбалась, но на сердце гнев затаила;
Молвила: «Хвастал ты, Дафнис: над Эросом ты Насмеешься.
Что же? Не ты ли осмеян безжалостным Эросом нынче?»
Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!
Гневно ей Дафнис сказал: «О жестокая, злая Киприда!
О ненавистная мне Киприда, враждебная смертным!
Думаешь, злоба моя отойдет с моим солнцем последним?
Дафнис, сошедший в Аид, — для Эроса злейшее горе».
Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!
.....
«Волки, шакалы, медведи, живущие в горных пещерах!
Дафнис, пастух ваш, отныне бродить уж не будет по рощам,
Ни по дремучим лесам, ни по чащам. Прости, Аретуса!
Светлые реки, простите, бегущие с высей Тимбрийских!»
.....
Песни пастушьей запев запевайте вы, милые Музы!
«Пана, Пана зову я. Живешь ты на скалах Ликейских
Иль на Майнале крутом. Приди же на берег Сицилийский!
К нам ты явись, покинув могильную насыпь Гелики,
Ликаонида курган, богам возведенный на зависть».

Песни пастушьей запев допевайте вы, милые Музы!

«О, появись, властелин! Возьми ты свирель; прилегают

Плотно к губам ее трубки, облитые воском душистым.

Эрос меня увлекает, я чувствую, в бездну Аида».

Песни пастушьей запев допевайте вы, милые Музы!

«Пусть же аканф и колючий терновник рождает фиалку.

Пусть в можжевеловых ветках нарциссы красуются гордо.

Будет пусть все по-иному, пусть груши на соснах рождаются,

Псов пусть загонит олень, пускай с соловьями сравнится

Филин пещерный в напевах, лишь только Дафнис погибнет».

Песни пастушьей запев допевайте вы, милые Музы!

Вымолвив это, он смолк; и тщетно его Афродита

К жизни пыталась вернуть: перерезали нить его Мойры.

Волны умчали его, и темная скрыла пучина

Дафниса, милого Нимфам, любимого Музами мужа.

Песни пастушьей запев допевайте вы, милые Музы!

(

???????, ?????? ? ??????, ?????, ????, ?. 11–13)

Так Тирсис воспевает смерть Дафниса.

У Феокрита поэзия — слияние любви и природы, но эта поэзия теперь не наталкивает читателя, как некогда, на то, как надо жить и умирать (героически, если это было нужно). Она уводит от жизни, уводит в царство забвения и наслаждения. «Поэзия, — пишет Феокрит, — это целебное средство, которым располагают люди, это наслаждение, достигнуть которого, однако, не легко». Слово «наслаждение», подобно золотой нити, пронизывает из конца в конец все произведения Феокрита.

Поэзия предлагает человеку не жизнь и ее битвы, но грезу, отдохновение от жизни, любовь, стремящуюся за пределы окружающей жизни, чудесное забвение жизни, мечту, заменяющую жизнь.

Ностальгическая греза. Самая форма восприятия поэта и обстоятельства, при которых поэт создавал буколический жанр, соединились, чтобы окрасить этот возникающий буколический жанр его самой характерной чертой. Феокрит, я уже говорил об этом, писал для горожан, писал в окружении людей, обремененных заботами, в обществе дельцов и чиновников (такова была Александрия, но таков и современный мир).

Это ошибка — и довольно грубая — утверждать, что идиллия «Фалисии» («Праздник жатвы»), которая отражает воспоминания о прогулке, совершенной в деревне на острове Кос, должна была быть написана на острове Кос и что сицилийские идиллии создавались в Сицилии. Это

упрощенные заключения, не принимающие во внимание духа (ностальгического) поэзии Феокрита. Можно утверждать (и это правильно), что, наоборот, сельские идиллии, озаренные светом идеального, не могли родиться и, без сомнения, не могли быть написаны иначе, как в одиночестве, в изгнании, в огромной метрополии — в Александрии. Нужно было, чтобы этот поэт, влюбленный в природу, выросший в деревне и обреченный на смертельную скуку городской жизни, вынужден был вызывать в разлуке с тем, что он любил, воспоминания юности и воссоздавать в воображении ландшафты своего детства. Это нужно было для того, чтобы чувство природы обрело окраску тоски по родине, окраску, которая свойственна именно этой поэзии. Феокрит писал, отталкиваясь от представлений этого тягостного мира, сам утомленный этим миром, где ничто не ценится, кроме денег. В этот-то мир он и приносит тоску по деревьям, по лугам, по водам, вносит сожаление о простой жизни пастухов. Он вносит иллюзию и даже нечто большее, чем иллюзию, — он нашел источник юности, неожиданно открыл красоту естественного мира и наивность любви.

И это, мне кажется, современный Феокриту взгляд на поэзию. Поэзия уже не принцип жизни, она преодолела жизнь, она по ту сторону жизни, она нечто потустороннее, она — рай.

Феокрит создал рай поэтов. Рай — нечто большее, чем древний смысл этого греческого слова (я уже говорил об этом), — это обширное пастбище, окруженное деревьями, где пастухи пасут свои стада. В этом раю все пастухи — поэты. Они естественно поэты, потому что в этом вольном саду, где они живут, все прекрасно. Они отбросили все, что может омрачить эту безоблачность вечного ясного дня, — дождь, заботы о деньгах и остальное. Но в особенности их личное видение, их взгляд преобразует всю окружающую действительность в красоту. Итак, они поют. И даже если они заключены в черный ящик обыденной действительности, их все же навещают Музы и питают их.

«О всеблаженный Комат, ты сам пережил это чудо...» (Ах! Дайте мне греческий текст, я хочу услышать волшебный звук этих греческих слов по-гречески! Что значит смысл слов, когда нас очаровывает их музыка!)

(Отвратительно ставить вместо этого пения плоские французские слова, претендующие на перевод!)

О всеблаженный Комат! Ты сам пережил это чудо,

Ты был в ларец замурован, питался ты медом пчелиным,

Так ты дожил до поры, когда все плоды созревают.

Ах, если был бы теперь ты в живых и жил бы со мною!

Коз твоих мог бы прекрасных гонять я на пастбище в горы.

Голос твой слушал бы я; под сосной иль под дубом прилегли,

Ты б, о божественный, пел мне, Комат, свои сладкие песни.

(????????,???????? ae????, ?????, ????. ???., ?. 41–42)

Оставим Феокрита. Его несравненный поэтический язык, который он умело и терпеливо создавал из восхитительной смеси нескольких греческих диалектов, этот язык, который каждой гласной и каждым широко открытым дифтонгом звучит мелодичней, чем любая музыка, — его поэзия делает нам вызов и нас сражает. Предоставим Феокрита его

совершенному искусству.

Однако не без попытки имитировать, изобразить, хотя бы очень отдаленно, великолепную картину окончания лета, осени, роскошной в зрелости ее плодов, — картину, завершающую поэму «Фалисии».

Действующие лица совершили длительную прогулку по острову Кос, чтобы отпраздновать у одного из своих друзей Фалисии — праздник, введенный в честь Деметры.

Я же пошел к Фрасидаму; туда же Эвкрит направлялся,
Также красавец Аминт. Ожидало нас мягкое ложе;
Был нам постелен камыш и засыпан листвой виноградной,
Только что срезанной с веток. И весело мы отдыхали.
Много вверху колыхалось, над нашей склонясь головою,
Вязов густых, тополей. Под ними священный источник,
Звонко журча, выбегал из пещеры, где Нимфы скрывались.
В тень забираясь ветвей, опаленные солнца лучами,
Звонко болтали цикады, древесный кричал лягушонок,
Криком своим оглашая терновник густой и колючий.
Жаворонки пели, щеглы щебетали, стонала голубка.
Желтые пчелы летали, кружась над водной струею —
Все это летом богатым дышало и осенью пышной.
Падали груши к ногам, и сыпались яблоки щедро
Прямо нам в руки, и гнулся сливняк, отягченный плодами,
Тяжесть не в силах нести и к земле приклоняясь верхушкой.
Сняли мы с винных кувшинов печать от четвертого года.
Нимфы Кастальских ключей, живущие в скалах Парнаса,
Был ли таким тот напиток, который из погреба Фола
Старец Хирон для Геракла поставил на стол в угощенье?
Нектар такой, может быть, опьянив пастуха из Анапе
Встарь, силача Полифема, швырявшего скалами в лодки,
В буйную пляску заставил пуститься в темной пещере?
Правда ль, подобным напитком нас Нимфы тогда угостили
Там, где Деметры алтарь? Если бы мог я ей снова на кучу

Полной лопатой ссыпать зерно! И, смеясь благосклонно,

Той и другою рукой обняла б она мак и колосья.

(??? ае?, ? . 43–44)

ГЛАВА XVII

ИНЫЕ СПОСОБЫ БЕГСТВА ОТ ЖИЗНИ

ГЕРОД И РЕАЛИСТИЧЕСКИЙ МИМ

ГРЕЧЕСКИЙ РОМАН. «ДАФНИС И ХЛОЯ»

Существует не один способ ухода от жизни. Можно повернуться спиной к литературе, которая имела своим объектом величие человека, показывая ему пути риска и славы, пути героев, можно непринужденно избрать и путь человеческой низости, изображать даже не ради смеха мелочность, нелепость, пороки, ничем не выдающиеся, пороки людей всех положений. Это путь вульгарного реализма, такого, который находит удовольствие в уродстве, в гримасах. Это путь, избранный поэтом Геродом в его мимах, замечательных по своему невероятному уродству. Это также выбор, сделанный представителями широкого течения в эллинистической скульптуре.

Здесь, в этом отказе от пути восхождения человеческой природы с его опасностями — своего рода бегство от литературного творчества, такого, каким его понимали греки классического периода. Помогать людям жить в мире таком, каков он есть, но для того, чтобы противостоять ему и изменять его, — вот что было основной целью греческой литературы. Для этого надо учиться познавать человека в его слабости (я не говорю здесь — в его низости) и в его стремлении к величию, учиться сопоставлять его с миром, который является его естественной средой, дать таким образом человеку через знание законов мира и законов собственного сердца возможность справедливее относиться к действительности — такова была до сих пор главная цель греческой литературы.

Но проследим хотя бы немного путь Герода, который я называю путем вульгарного реализма.

Мы очень мало знаем о Героде. Мы верно знаем только его имя. В 1889 году Британский музей приобрел греческий папирус, найденный во время успешных египетских раскопок; папирус содержал девять мимов Герода. Мим был — это известно уже через Феокрита — древним сицилийским жанром, представлявшим подражание действительности в безыскусственных диалогах. Он составлял когда-то отраду Платона, великого мастера диалога. Аристотель относит старые сиракузские мимы к тому же литературному жанру, что и сократические диалоги — я говорю о подлинных беседах Сократа со своими учениками, а не о подражаниях Платона и Ксенофонта.

Герод возобновил этот жанр, создавая свои мимы в одной-единственной стихотворной форме, неизящной, но забавной, называемой ямб *scazon*, что значит хромающий ямб. Стих действительно кажется хромающим к концу и увязающим (в какой трясине?).

Вот некоторые из этих мимов. Возьмем «Сводню».

Молодая женщина Метриха дома, одна со своей служанкой. Ее муж путешествует в Египте. Стучат в дверь. Это старая кормилица Метрихи. Она пришла навестить Метриху и извиняется, что вот уже пять месяцев не была у нее, но ведь Метриха живет так далеко!

...грязь-то

На улицах почти что до колен, я же

Слабей последней мухи...

После нескольких предварительных фраз она переходит к делу. Муж Метрихи в Египте, он забыл о жене в этой стране, полной соблазнов.

Ведь десять месяцев прошло, как твой М

а ндрис

В Египет укатил, и с той поры, ишь ты,

Ни строчки не прислал — забыл тебя, видно,

И пьет из новой чарки... Там ведь рай чистый!

В Египте все-то есть, что только есть в мире:

Богатство, власть, покой, палестра, блеск славы,

Театры, золото, мудрецы, царя свита,

Владыка благостный, чертог богов-братьев,

Музей, вино — ну, словом, все, что хочешь.

А женщин сколько! Я клянусь женой Ада,

Что столько звезд ты не найдешь в самом небе,

И все красавицы!..

...Ну для чего сиднем

Сидишь, бедняжечка...

(

?????, ?????????, «??????», ???????? ? ? ?????????, ?, 1938, ? 17–19)

Нельзя не заметить похвалы Египту, перечисления чудес этой страны, куда проскальзывает ловко и похвала правителю и где довольно забавно свалено в кучу все, что действительно может держать мужа вдали от домашнего очага, — вино, зрелища, женщины, — а также Мусейон, мудрецы, авторитет монарха, что, без сомнения, меньшая приманка для неверных мужей...

Далее, осведомившись, нет ли поблизости нескромных ушей, старая женщина подходит вплотную к цели своего визита. Есть один прекрасный молодой человек, который умирает от любви к Метрихе с тех пор, как он ее увидел на одном празднике. Этот Грилл осаждает старуху день и ночь. Это самый красивый из мужчин, атлет, бравший призы на состязаниях,

он так же богат, как красив и силен. Метриха хорошо сделает, если отрешится от своей добродетели хотя бы разочек. Счастья, которое ее ожидает, она даже вообразить себе не может... Несмотря на такое красноречие, Метриха отказывает. Ее ответ назидателен. Она честна и хочет остаться верной мужу. Однако она не сердится, это не вздорная женщина. Она зовет служанку, чтобы налить чарку старухе. Выпивают чашу, и кормилица заявляет, что она никогда не пила лучшего вина.

Но вот женщина менее добродетельная, чем Метриха, в миме, озаглавленном «Ревнивица», — Битинна, женщина, взявшая себе в любовники одного из своих рабов. Она подозревает, что раб обманывает ее, она гневно обвиняет его в выражениях весьма грубых. Бедный малый защищается как может.

...Каждый день ищешь

Предлогов ты, Битинна! Делай что хочешь:

Я раб, но день и ночь не пей моей крови.

(

????, ????????, «?????????», ?. 73)

Дама ловит его на слове: она велит связать его, приказывает туже стягивать веревки и затем дать «взбучку». Он просит пощады, обещает не братья больше за свое — признание, которое повергает в ярость его госпожу. Она велит другому рабу:

С ним к Гермону на мельницу иди прямо, —

Ты скажешь там, чтобы высыпали ему в спину

Ударов тысячу, да столько же в брюхо!

(??? ае?, ?. 73)

Бедняга полагает, что он слышит свой смертный приговор... По правде говоря, едва он уходит, как она спохватывается. Если ей верить, она удерживает его, чтобы подвергнуть мучению еще худшему.

...Коль сам он не знает,

Что он за человек, то, верно, знать будет,

Когда на лбу своем клеймо носить станет...

(??? ае?, ?. 81)

Но спрашивается, не ослабеваешь ли ты от гнева? Одна из ее молодых рабынь, понявшая чувства госпожи, рискует попросить помиловать виновного под предлогом, что скоро праздник. Битинна уступает, делая вид, что это ничего не значит. Она говорит своему любовнику:

Тогда по празднике придет и твой праздник.

(??? ае?, ?. 73–81)

Мим оканчивается на этой угрозе, которую мы не принимаем более всерьез. Мы знаем, что приступ ревности прошел.

В миме, в котором нет и ста стихов, много динамики. Персонажи грубы, вульгарны, но это

позволяет нам отдохнуть от «изысканного» тона Ясона, говорящего с Гипсипилой!

Вот другой мим, сюжет которого не скабрезен, но не менее груб. Это «Школьный учитель» [88]. Сцена происходит в помещении школы. Входит мать, Метротима. Ее муж — старый добряк, не имеющий влияния на детей. Это люди скромного положения. Они живут в квартире, в одном из сдающихся внаймы многоэтажных домов, которые начали строить в Александрии. Мальчик ходит в начальную школу, или, вернее, он не ходит туда: он пропускает уроки, чтобы идти играть в орлянку в игорный дом. Мать, которая не знает, как ей быть, тащит своего бездельника в школу и просит учителя спустить мальчику шкуру со спины. Учитель это и делает, предварительно приказав трем своим взрослым ученикам схватить виновного и держать его. Живопись Геркуланума иллюстрирует эту сцену. Там видно, как один ученик взвалил себе на спину своего товарища, в то время как другой держит его ноги. Учитель же у Герода с силой размахивает хвостом быка и хлещет мальчика по спине, не обращая внимания на его крики и мольбы. Мальчик напрасно просит пощады и умоляет добрых Муз, чьи изображения царят в классе. Расправа прекращается только тогда, когда кожа мальчика становится пестрой, как кожа ужа.

Мать не удовлетворена всем этим. Она кричит учителю, который устал бить:

Нет, надо не отпускать, а драть, пока зайдет солнце...

(

?????, ?????????, «????????», ? . 51)

Затем мать предлагает надеть сыну на ноги цепи:

...Богини, пусть смотрят

Враги его, как станет он в цепях прыгать!

(??? ае?, ? . 52)

Эта черта могла бы показаться преувеличенной, если бы мать не обрисовала сама себя в начале мима в пятидесяти стихах целого потока жалоб. Она жалуется на лень и неблагодарность своего мальчишки с чрезмерным обилием подробностей, что характерно для женщины из народа, которая теряет самообладание. На него тратят кучу денег, говорит она, чтобы он получил образование, а он еще не знает букв. Он неспособен сказать стихи, и его бабка, неграмотная, делает это лучше, чем он. Лучше сделают, если пошлют его пасти ослов. К тому же он однажды взобрался на крышу, и отовсюду было слышно, как он ломал черепицы, словно «печенье сладкое»:

...А завернет холод —

Обола полтора, плачь иль не плачь, мне же

За черепицу каждую платить надо.

Как все жильцы твердить начнут в один голос:

Не без греха тут Метротимы сын, Коттал,

Тут не раскроешь рта, ведь их слова — правда!

(??? ае?, ? . 47)

Пятьдесят стихов в таком стиле — шедевр материнской иеремиады...

Но вот по своей вульгарности лучший из мимов Герода. Это «Сводник». Герой мима — хозяин увеселительного заведения. Его имя Баттар, он живет на Косе как переселенец, чужеземец.

Молодой человек, Фалес, пришел ночью и ворвался в дверь притона, избил хозяина и похитил у него одну из его девушек. Сцена в суде. Герод передает нам обвинительную речь Баттара, почтенного истца.

Его речь восхитительна, ибо она полна невозмутимой серьезности и достоинства. Она написана в самом благородном стиле мастеров аттического красноречия. Оратор развивает традиционные темы, которые можно найти в гражданских защитительных речах Лисия и Демосфена. Однако можно заметить прорывающуюся то там, то здесь подлинную сущность персонажа, он иногда отпускает словечки и высказывает соображения, которые выдают его ремесло. Этот контраст между величественными мыслями и фактическим положением персонажа составляет комический элемент произведения.

Одной из обычных тем аттического красноречия было противопоставление богатого бедному, что производило впечатление на народный трибунал. Баттар, конечно, не забывает этого:

А что он мореход и шерстяной носит

Плащ мины в три аттических ценой, я же

Живу на суше и хожу в плаще старом

И в драных сапогах, то все же коль силой,

Меня не убедив, притом еще ночью,

Начнет он уводить с собой моих девок, —

Не будет здесь житья, и то, что вам ценно, —

Свободу, уничтожит нам Фалес мигом...

(

?????, ?????????, «????????», ?. 31)

Вот то, что называется, в стиле адвоката, отягчение вины! Затем почтенный гражданин ссылается на закон некоего Харонда, карающий насилие. Он заставляет секретаря суда зачитать этот закон, не забыв остановить на время чтения водяные часы, которые отсчитывают время истцу. Но посреди чтения, охваченный восторгом по поводу этого закона, который обещает ему возмещение убытков, он прерывает секретаря:

Харонд начертал это, —

Не Баттар, судьи, чтобы насолить этим

Фалесу... Дальше так: «а если дверь выбьют,

То платят мину...

если дом спалят или

Границу перейдут, то с них взимать пеню

Драхм в тысячу, а за урон вдвойне платят».

Недаром в городе он жил, Фалес, ты же

Не знаешь города, не строя городов!

(??? ае?, ?. 33)

Таким образом он наставляет молодого человека в тоне, проникнутом уважением к законам.

Далее патетический жест, которым часто пользуются ораторы: он подзывает к трибуне жертву, свою девушку, Мирталу, с видом чисто отцовским:

Миртала, твой черед, — яви себя судьям,

А стыд откинь! Считай, что видишь ты в судьях

Отцов и братьев! Гляньте-ка сюда, судьи,

Всю выщипал, да начисто, подлец, сверху

И до низу, когда тащил ее силой...

(??? ае?, ?. 35)

И под конец эта маска старости, старости, помешавшей ему избить Фалеса:

О Старость! Пусть тебе приносит он жертвы!

Не будь тебя, он затопил бы все кровью,

Как на Самосе некогда Филипп-изверг...

(Намек на какую-то историю о битве, которая нам неизвестна.)

Смеешься? Я — кинед, — таиться б стал тщетно!

Зовусь я Баттаром, а дед носил имя

Сисимбры, Сисимбриском мой отец звался,

И все мы сводники...

(??? ае?, ?. 35)

Благородный жест сыновней и профессиональной гордости!

Не менее благородное заключение речи увязывает дело истца с интересами всех чужеземцев, поселившихся на Косе, с честью самого города, гарантированной его мифическими предками.

Во всяком случае, не мните, вы, судьи,

Что отдаете вы свой Б

а ттару голос.

Не своднику, — о, нет, — а чужакам, судьи!

Достойны будьте же Мeroпа и Косы,
Той славы, что стяжал Геракла сын, Фессал,
Того, что к вам пришел Асклепий из Трикки,
Того, что здесь Латона рождена Фебой...

(??? ae?, ?. 37)

Вот истец, который был бы достоин фигурировать в творениях Исократа или Куртелина.

Нужно ли заключение о Героде? Я предпочел бы на этот раз сделать заключение не пользуясь терминологией литературной критики или истории литературы, но в терминах самой жизни. Я знаю, что я покажусь говорящим ни о чем. Но, однако, я попробую объяснить.

Мне кажется, что можно установить следующее. Поэзия Герода по своему характеру глубоко чужда всему тому, что до сих пор было нами предложено в этом исследовании греческой поэзии, литературы и жизни. Греческая литература с начала и до конца своего развития, включая сюда Еврипида, включая и Аристофана, греческая литература от Гомера до «Вакханок» и до Архимеда была прежде всего «Логосом», «Словом». Она существовала, чтобы быть услышанной, она существовала, чтобы быть действенной. В этом по крайней мере была основная задача ее существования. С Геродом же более нет Слова, которое стремится быть услышанным. Есть только литература, находящая удовлетворение в подражании действительности, и грубой действительности. И это, без сомнения, даст в будущем значительные литературные произведения. Но увидят ли когда-нибудь вновь то великое древо, которое питало и укрывало народы античности?

Люди

бежали из-под его тенистой листвы.

* * *

Но вот появляется вскоре и после наступления христианской эры другая форма бегства: греческий роман. Какой еще литературный жанр был во все времена ближе к простому времяпрепровождению, к отдыху, к игре?

Говорят о греческом романе, что он родился уже старым. Во всяком случае, он рожден от тысячелетней литературы, как бы исчерпанной в непрерывном порождении жанров и создании шедевров.

Уже давно славные предки — эпос, лирика, драма — завершили свой путь; красноречие выродилось в риторику, история — в романообразные жизнеописания или сомнительную ученость. Последние поэты перелагали в стихи географию, медицину, естественную историю или шлифовали эпиграммы. В эти сумеречные века только философия еще давала какие-то живые отблески. Однако древняя Греция как будто бы не хотела еще отходить на покой, прежде чем не завещает миру новый, самый современный из литературных жанров; она хотела создать роман.

Он расцвел внезапно и пышно. Это было около II века н. э. (пасторали Лонга, которые называют также «Дафнис и Хлоя», еще более поздние, возможно V века. Мы ничего не знаем об их авторе).

Заимствуя сюжет из эротической поэзии александрийцев, обстановку — из наполовину баснословных рассказов путешественников, манеру, увы! современной софистики, опытной в развитии любовных тем сообразно с обывательской геометрией чувств, — греческий роман создается из кусочков, взятых отовсюду, и чаще всего это произведение посредственное.

Его замысел банален. Это всегда история любви, которой препятствуют, история, полная приключений. Двое молодых людей любят друг друга. Они удивительно красивы; они целомудренны и верны. По воле родителей они разлучены. Завистники и изменники их подстерегают. Фортуна (чем стали боги?) доминирует в интриге и нагромождает препятствия на пути влюбленных. До того момента, когда любовь и добродетель, торжествуя над всеми испытаниями, наконец вознаграждаются. Фортуна превращается в добрую фею. Она соединяет любящих, карает злодеев, если только они не исправляются (имеется немало и добрых разбойников в этих историях). Все кончается самым назидательным образом, самым счастливым. Иногда, как в кино, поцелуем.

Сверх того, в таком сценарии целая куча нелепых выдумок. Много детей-найденышей, которые оказываются в определенный момент детьми богатых и благородных родителей. Покинутые любовницы, брошенные в море, погребенные заживо, которые, однако, вновь появляются при развязке. Злые цари, лукавые волшебники, пираты — в изобилии. Властные зрелые дамы, неудачно влюбляющиеся в прекрасного героя. Старые слуги, преданные до такой степени, что бросаются вплавь вслед за лодкой, похитившей их хозяина. Не следует забывать также снов и хлама предсказаний, которые вступают в действие каждый раз, когда дело идет о том, чтобы вывести из затруднения действующих лиц и автора.

Наконец, экзотические декорации. Романист добросовестно обрабатывает эту часть своего сюжета. Он читал рассказы Массальских мореплавателей, которые обследовали северные моря и устья Сенегала. Ему известны восточные хроники, которые со времени похода Александра переполнены живописными персами, вавилонской магией и чудесными индийцами. Он наводил справки по ботаническим и зоологическим работам и перелистывал списки «сокровищ», составленные учеными Александрии. Он не забыл и трактаты философов, которые размещают в туманностях неведомых земель идеальные города и племена добрых дикарей. Итак, опираясь на документальные данные, он заставляет своих влюбленных странствовать по всему свету, раскрашивая свой ландшафт в духе подозрительно местного колорита. Псевдовавилонский колорит соперничает с египетским из папье-маше. Эфиопия, странным образом управляемая просвещенным монархом с помощью факиров, преисполнена добрых чувств. За туманной Фулой — это, как я уже говорил, нынешняя Норвегия — процветают чудеса одновременно с неопифагореизмом.

Страсть к путешествиям, иногда уносящая любовников на грань луны, избавляет автора от исследования глубин человеческой души. Всегда прекрасные и страстные, движимые верностью, его герои переходят из одного произведения в другое, созданные по шаблону. Географическая мера заменяет психологическую. Зигзаги приключения занимают место сердечных волнений.

Благодарение небу, большая часть этой романической продукции растаяла во время другого путешествия, полного опасностей, которое греческая литература должна была проделать, чтобы дойти до нас.

У нас ведь есть «Дафнис и Хлоя».

* * *

Это произведение не без недостатков. В нем использованы некоторые из тех легковесных приемов, которые портят нам греческий роман. Приятные мечтания, дети, подкинутые в

пурпуре и золоте, сулящих им блестящее будущее, соперники и пираты, неизменно присутствующие при встрече с Роком, вознагражденная целомудренная любовь, злодеи, смущенные и кающиеся. Судьба усложнила действие лишь для того, чтобы лучше направить его своей доброй большой рукой, но слишком заметной.

Сопоставленный с литературной средой, в которой он рожден, роман Лонга раскрывает все свое мастерство. Но вот тут-то и кроется западня, в которую попал не один ученый. Занятый всецело объяснением романа законами создавшего его жанра, ученый забывает углубиться в самое произведение. Однако случается, что и посредственный жанр привлекает талантливого автора. Этот автор пользуется обычными приемами, но в меру; он приспособливает их для выражения мечтаний, живущих в глубине его души. Те же самые веревочки могут продолжать двигать сходные марионетки. Оказывается, что игра, которая нам наскучила, нас пленяет. В счет принимается только радость, которая растет в нас и увлекает нас.

Ученые не очень любят, если произведение ускользает от исторического объяснения. Они мало ценят «Дафниса и Хлою». Но с удовольствием бранят это произведение. «Произведение нездоровое и фальшивое», — сказал один из них... Гете же, который принял во внимание полученное им удовольствие, высоко оценил роман Лонга. Он увидел в нем, согласно Эккерману, шедевр ума, мастерства и вкуса. Он считал, что Лонг немного опередил почтенного Вергилия. Но имеет ли поэт «Германа и Доротеи» право высказаться? Эллинисты отвергают этого некомпетентного судью. Роде, ученый-историк греческого романа, думая пояснить «ошибку» в суждении Гете, говорит, что его слова забавнее, чем он полагает: «Поддельная наивность, которую автор изображает в своем романе, неплохо скопирована с действительной».

Итак, искусство — это подделка, копирующая природу?

* * *

О прелестные поля Лесбоса, как вы восхитительно скопированы с действительных! Я не говорю о географическом Лесбосе и мало забочусь о том, чтобы узнать, путешествовал ли там автор (он ошибается в одном месте своего произведения: ошибка на десяток километров из шестидесяти). Я говорю о том Лесбосе, который Лонг носил в себе: эта мечта о покое среди трав, которая часто посещает жителей городов, этот праздничный ландшафт, этот остров музыки и света, где очертания счастья отчетливо выделяются на зелени лугов и на синеве неба и воды.

Дафнис и Хлоя не странствовали по обширному свету, как другие герои греческого романа. Здесь нет ни путеводителя по Востоку, ни дневника с полярного берега. Эти дети не знают иных прогулок, кроме как сбегать за козой, забравшейся на крутую скалу, или разогнать распалившихся бодающихся козлов. В романе нет никаких поисков картинности, будь то экзотическая или местная. Обычная сельская природа, чисто греческая по скудости линий и наличию моря.

Перед фермой — обнесенное оградой место с грядками роз и гвоздик, плодовый сад, где выстроились в ряд яблони и груши, оливковые и фиговые деревья; холмы, где бродят стада; источник, бьющий в чаще можжевельника и терновника; луг, спускающийся к морю, которое оживляет снующие взад и вперед лодки. Ландшафт идеализован. Но не абстрактен, как сад на французский манер (вопреки Родэ). Ландшафт очень конкретен, поросший разнообразными деревьями, платанами и соснами, кипарисами и лаврами, населенный многочисленными животными — с пробегающими в виноградниках зайцами, пролетающими дроздами и дикими голубями, жужжащий насекомыми.

Вся греческая поэзия имеет свою природу, реальную и подобную грезе одновременно. Здесь совсем не природа Аристофана, перегруженная светом, звуками, запахами: земля вскапывается в блеске заступов; деревня пахнет навозом, розмарином, молодым вином; грудь женщин в полях открыта встречному ветру; изгороди полны птичьего писка, трещит кузнечик, обезумевший от солнца. Это и не жесткая и угрюмая природа Гесиода, слишком настоящего крестьянина, для того чтобы любить в своей земле что-нибудь иное, кроме дохода, который он оплачивает собственным потом. Это и не прозрачная и суровая природа Гомера, равнодушная к страданию и несчастьям смертных, глухая к их мольбам, очаровывающая и привлекающая человека только для того, чтобы лучше подчинить его своей власти.

Но вот, наконец, в «Пасторалях» Лонга природа спокойна, благосклонна и мягка, обильна милостями, отвечающими желаниям и иллюзиям человека; она сочувствует его печали, смеется его радости.

Мы все мечтали о ней, об этой природе, дающей радость и забвение, о природе, щедрой только на ласки. Освежающие ласки, убаюкивающие усталость, усыпляющие горе и тоску; живые ласки, возбуждающие ленивое тело и подготавливающие его к наслаждению. Простодушные радости чуткой юности в прекрасном земном саду: стада, охраняемые вдвоем, разделенные друг с другом трапезы и приближение любви; цветы, собранные вместе и сплетенные в венки для нимф; жалобы свирели, которая заставляет губы говорить то, чего еще не знает сердце. И веселый сбор винограда, девушки, наливающие питье юношам, выдавливающим гроздь. Сусло, извлекаемое при свете факелов; и яблоко, забытое на вершине яблони, которое молодой крестьянин достает для своей подруги, рассерженной, что он туда забрался, и восхищенной, что он это сделал; и снег зимы, разлучающей сельских влюбленных, чтобы лучше соединить их в теплой комнате затем, чтобы здесь они вернули друг другу поцелуи, похищенные в кустарнике...

Природа — сообщница рождающейся любви...

* * *

О сладостная любовь Дафниса и Хлои, сколь чарующе ты скопирована с видения первой любви, что мы храним в себе!

Эта загорелая спина юноши, которую девушка обмывает и не удерживается, чтобы не коснуться ее еще и еще раз; и эти волосы девушки, впервые засверкавшие золотом для ослепленных взоров юноши; и эти поцелуи девочки-шалуньи, эти сладкие поцелуи, оставляющие ядовитые уколы; эта любовь, открывающаяся в смехе и в слезах, в исчезнувшем сне и в трепете сердца, в мире, подернутом печалью, и в неожиданной прелести лица, в блеснувшей живости взгляда, — все это прелестное и неловкое обучение страсти и нежности...

Но осторожно, читатель: это произведение «нескромное». Так решили многие филологи. Книга непристойная и подозрительная, — заявляет ученый. Ее успех в новые времена не слишком высок, продолжает эллинист, преисполненный морали. Вот, читатель, ты получил сведения о себе самом, если книга тебе нравится.

Об этой книге судил иначе достойный епископ Оксерский, Амио, весьма добросовестный в исполнении своих обязанностей духовного лица и воспитателя королевских детей; он первый перевел на французский язык — и с какой любовью — роман Лонга.

Произведение это, без сомнения, чувственное. Да и как же ему не быть таким, если в нем хотят говорить о любви? Но можно ли говорить о нескромности, то есть (я благодарно

осведомился в словаре) о разнузданности нравов, нужно ли воскрешать в памяти, как полагают, галантный век Буше только потому, что Дафнис кладет Хлое под одежду на грудь яблоко, сорванное для нее, что его вознаграждают за это поцелуем, или потому, что он ищет на груди Хлои цикаду, которая вздумала оттуда издавать свои звуки? Старый Лонг с простодушием называет эти наивные ласки «игрой пастушков». И наши гуманисты Ренессанса, которые не менее нас, быть может, были нравственны и столь же темпераментны, не думали, чтобы была нарушена благопристойность в этой истории, где двое детей, влюбленных друг в друга, не зная даже хорошо, что значит любовь, идут навстречу тайне, которая соединит их еще более.

Но следует, однако, сказать, что в этом постепенном открытии любви, которое совершают Дафнис и Хлоя, имеется несколько излишнее прилежание и усердие хорошего ученика, трогательное, конечно, но временами вызывающее улыбку. Из уст старого пастуха Филета, местного мудреца, они получили то, что современный язык назвал бы уроком сексуального воспитания. В несколько туманных терминах, как и должно быть. Чтобы раскрыть смысл этого текста и исполнить предписанную обязанность, они проявляют старание чуть-чуть ученическое, но, однако, в своей неловкости не лишенное правдоподобия. Сколько в общем душевной чистоты у этих детей лугов, которых козлы и козы не научили всему. Волнение, которое они испытывают, познавая вместе любовь, целомудрие незнания, стыдливость разгадки — разве эти ощущения столь редки? Как они мило стараются, эти славные дети, следуя наставлению старика, применять единственное известное им средство против страданий любви, состоящее в том, чтобы «лечь вместе обнаженными», что Амио перевел точно и естественно!.. А затем, как они восхитительно удовлетворены в вечер их свадьбы, на ложе, где они целуются и проводят «более бессонную ночь, чем совы...». В этом произведении не умер еще старый языческий натурализм, который таким могучим потоком льется в греческой литературе. Он несколько не извращен. Без сомнения, несколько утончен, а кроме того, как бы соединен с новой, чарующей нежностью. Горячий, чувственный аромат, который издавала поэзия классической эпохи, здесь чувствуется лишь наполовину, опьяняет только блаженным опьянением. Тело менее стихийно, более понятно, а также менее изранено, более доступно грезам сердца. Любовь — это уже не ураган, который в поэзии Сафо и Еврипида вырывал человека из него самого и уносил в леденящую смерть. Теперь же, в медлительном течении солнечных дней, — жизнь, разделенная с той, которая избрана потому, что она прекрасна, с тем, присутствие которого — самое желанное на свете. Прекрасна и сладка, Дафнис, твоя Хлоя, как молоко, смешанное ею с вином и выпитое из одной чаши с нею, как мелодия флейты, переходящей из ее уст в твои уста. Чудесен и прекрасен твой Дафнис, Хлоя, прекрасен более, чем блеск цветов и пение реки. Ах! Почему ты не его маленький козленок, чтобы он заключил тебя в свои объятия... Итак, сладость любви соединяется с прелестью мира.

* * *

И вот боги стараются быть милостивыми и добрыми... Их лик уже утратил тот блеск, которого не выносил взор смертного и который походил на отблеск молнии. Тень покрывает склоны Олимпа. Уже первые из Бессмертных, забытые на этих страницах, склоняются к горизонту, как угасающие солнца. Старый мир повернулся на своей оси, он показывает свое изнуренное лицо какой-то новой утренней заре.

Однако в деревнях Лесбоса еще живут некоторое время очень скромные божества, самые древние божества источников и рощ, последними покидающие празднество, которое подходит к концу. Во впадине скалы, где Хлоя некогда сосала вымя овцы, живут Нимфы. С босыми ногами, распущенными волосами, улыбающимися лицами, они забавляются пляской вокруг источника. Пастухи вешают на стенах их гротов деревянные ведра и свирели; козий пастушок не забывает приносить им каждый день цветок или плод. Нимфы радуются этим

подаркам и расточают свои милости. Есть еще Нимфы фруктовых деревьев и Нимфы дикого леса. Есть старый Пан, сидящий в тени сосны, у него раздвоенные копыта, рогатая голова, он играет с братьями-животными. Крестьянин, обдирая своего лучшего козла, вешает его шкуру с рогами на ствол дерева, под сенью которого живет Пан. Верный друг и шутник Пан защищает деревенский люд внезапно зажженным огнем и шумом весел, который он поднимает на море. Не забыты на деревенских праздниках ни бог, рождающий вино, — Дионис, ни шумно топающая толпа сатиров, ни вакханки — оленья шкура вакханки развеивается на плечах Хлои.

Какой это критик сказал, что в этих божествах «Пасторалей» — только приемы литературной завязки, украшения стиля? На деле ничего нет менее искусственного, чем эти изображения сельских народных верований. Деревенские боги, земледельческие боги — *di pagani*, — союз, который их связывает с фермой и с фруктовым садом, еще не разорван.

В то время как Аполлон и Зевс, Киприда и Артемида уже готовы к тому, чтобы стать для поэтов только старинным одеянием, бутафорией и декорацией, последние языческие боги в этом романе Лонга еще живут не вытесненные в простом сердце деревень. Они все еще наделяют деревню первейшими благами, водой и вином, молоком и земными плодами. Они охраняют поля и стада. Они покровительствуют любви. Более близкие человеку, чем когда-то, более снисходительные, чем были владыки Олимпа, они протягивают руку народу-труженику, они улыбаются.

Кажется, что в тот момент, когда приходит их черед исчезнуть навсегда, погружившись в самую глубь леса, кажется, что доведенные до грустной необходимости переряживаться в фей, в домовых, кажется, будто они в этом последнем творении, которое они оживляют, добиваются от человека дружеского взгляда и просят у него прощения за то, что умирают.

Но почему же я столь громко говорил о бегстве от действительности? Без сомнения, греческий роман стремится только развлечь читателя. И неужели же за это он заслуживает осуждения? Я ничего более не знаю. Творение это еще раз завоевало меня.

Быть может также, на предшествующих страницах я уступил желанию сказать последнее «прости» греческой поэзии?

Пусть читатель сам посмотрит!.. Но если для того, чтобы сделать это, читатель возьмет, что весьма вероятно, перевод Амио, исправленный с удивительным тактом Полем Луи Курве, пусть читатель не забывает, что произведение, которое он держит в руках, — произведение «французское»!.. «Перевод» сделан так совершенно, что если, прочитав его, снова примутся за греческий оригинал Лонга — Амио, то Лонг покажется жалким и неуклюжим переводом с Амио.

ГЛАВА XVIII

ЭПИКУР И СПАСЕНИЕ ЛЮДЕЙ

Нужно остановиться и сделать заключение. Заключение? Или по крайней мере поставить точку. Автор не может не знать, даже если он и не всегда следует правильным историческим методам, что история не делает заключений: она продолжается.

Впрочем, на протяжении всего этого последнего тома автор не переставал, даже в середине упадка, временами бесплодного, но все же полного обещаний, не переставал готовить перспективы будущего. Теперь он хотел бы, прощаясь с античной эпохой, с которой он так долго имел дело, выбрать образцового человека из этого драгоценного прошлого и вместе с тем попутчика для настоящего века.

Автор выбрал Эпикура... Эпикура, который хотел быть для людей своего времени только другом. Пусть он будет другом также и нашему времени!

* * *

Эпикур жил, в общем, столетием позднее Платона, в самом конце IV и в первой трети III века до н. э.

Его мысль и его жизнь (больного) являют ответ одновременно суровый, скорбный и светлый, ответ очень человеческий и очень благородный честолюбивым притязаниям платоновского идеализма.

Мы сохранили все труды Платона, объем которых огромен, как известно. Творчество Эпикура, еще более обширное (число его работ доходит почти до трехсот), сводится в настоящее время к трем важным письмам к друзьям, к восьмидесяти афоризмам, называемым «Главные мысли», и к нескольким дюжинам отрывков, извлеченных из его работ. Мотивы, определившие это массовое уничтожение, без сомнения, те же, которыми руководствовались при истреблении трудов его учителя Демокрита. Однако и тот и другой из этих освободителей человечества находят защитника в лице выдающегося латинского поэта Лукреция, который, совсем слегка изменив их мысль, позволяет воздать им, особенно Эпикуру, должное.

Немногие люди и немногие доктрины вызвали как у современников, так и в последующие времена больше страстности и больше противоположных суждений, чем Эпикур и его учение. Для некоторых Эпикур — это своего рода демоническое существо: он предлагал людям самый грубый из материализмов — материализм чрева, он учил презирать богов, он преподнес в подарок миру «школу свиней». Даже термин «эпикурейство» остался во французском языке эпитетом не слишком лестным. «Эпикуреец» означает человека, ищущего наслаждений, человека чувственного и даже более — явно распутного. Для других, напротив, Эпикур почти что бог: он освободил людей от напрасных страхов, от дедовских предрассудков, для того чтобы дать им спокойную жизнь; он освободитель, он исцелитель от неизлечимых страданий, которые не что иное, как неизлечимая или, скорее, весьма излечимая человеческая глупость.

Лукреций заявляет в своем стиле «возвышенной страсти»:

Богом он был, мой доблестный Меммий, поистине богом!

Он, кто впервые нашел ту основу разумную жизни,

Что называем теперь мы мудростью. Он, кто искусно

Жизнь из волнений таких и такой темноты непроглядной

В полную ввел тишину, озаренную ярким сияньем.

(

????????, ? ??????? ?????, V, ??????? ? . ? . ?????????????, М., 1958, ? . 8—12)

Попробуем попросту представить Эпикура таким, каким он был, и попытаемся сначала, рассказав о его жизни, снова ввести его на короткое время в тот мир, в котором он жил.

Немного было эпох более трагических, чем та, в которую жил Эпикур. Эпикур — афинский гражданин, он проводит большую часть своей жизни в Афинах. Сын афинского клеруха, школьного учителя, он родился на Самосе в 341 году до н. э. Когда ему было четырнадцать лет, отец посылает его в Теос, чтобы слушать лекции ученика Демокрита. Представляя мир атомистическим, этот учитель внушал, что «страха нет», и открывал таким образом своим ученикам дорогу к счастью.

После смерти Александра в 323 году Эпикур жил несколько лет в изгнании и бедности: именно в этой школе, будучи еще очень молодым, он открыл тайну счастья, которое будет принадлежать ему, и это счастье, этот дар природы — жизнь; эту тайну он и решил сообщить другим людям. Несколько позднее из изгнания он возвратился к отцу. Он приобрел привычку жить в одиночестве, предаваясь размышлениям, вооружаясь для жизненной борьбы, страстно стремясь к овладению мудростью. Он стал зрелым мужем в девятнадцать лет.

Но также и больным. Он был наделен очень тонкой и очень уязвимой чувствительностью — таким его аттестуют его письма — и уже жестоко страдал: у него оказалась болезнь желудка и мочевого пузыря, против которых наука его времени не знала средств; Эпикур принимает решение жить, приспособляясь к страданиям, ибо он не может избавиться от них. Но что ему до того, что два раза в день у него бывает рвота: он знает, что он создан, как и другие люди, чтобы быть счастливым! Он хочет быть счастливым, и он будет счастлив. Он не хочет хранить для себя одного открытие, что счастье просто. Он его сообщает людям, которых встречает, он заставляет их испытывать счастье вместе с ним, они становятся его друзьями. Медленно он формирует свое учение. Двенадцать лет одиноких размышлений, со своей жестокой болезнью пузыря, двенадцать лет воздержанности, и вот Эпикур начинает преподавать. Он долго испытывает нужду и страдания, но в то же время испытывает глубокую радость оттого, что любим своими друзьями и любит их, оттого, что он человек, живущий в истине. Именно на этом он строит свою мораль, на опыте своей радости, вырванной у ежедневных страданий тела.

Летом 306 года до н. э., в тридцать пять лет, Эпикур обосновывается в Афинах. Там — блестящий центр мысли. Афины остаются городом Платона и Аристотеля. Только оттуда может излучаться вдаль новая мысль. Здесь очаг новой эллинистической мудрости. Скоро, в 301 году, придет туда Зенон основывать «Портик»; Эпикур с помощью своих друзей покупает «Сад» в 306 году. В этом-то скромном саду, полном цветов, он и будет учить до самой смерти — до своего последнего дня, когда он написал с полной откровенностью, вспоминая свою жизнь и подводя окончательный итог:

«В этот счастливый и вместе с тем последний день моей жизни я пишу вам следующее. Страдания при мочеиспускании и кровавый понос идут своим чередом, не оставляя своей чрезмерной силы. Но всему этому противоборствует душевная радость при воспоминании бывших у нас рассуждений. А ты, достойно твоего с отроческих лет расположения ко мне и к философии, заботься о детях Метродора» [89].

Таков его последний завет. Эта короткая записка была продиктована Эпикуром в последние минуты сознания и адресована его лучшим отсутствующим друзьям. Учитель хотел — завещание также и на этом настаивает, — чтобы после его смерти продолжали оказывать внимание бедным и малым, что всегда делал он сам. Завещание также освобождало его рабов: старого слугу и постоянного товарища Миса — имя которого означает «крыса», — и еще трех других, из которых одна женщина. Он просил, чтобы также позаботились о Никаноре, «как делал я сам, чтобы все те из моих товарищей по любви к мудрости, которые

из своих собственных средств помогали мне во всех моих нуждах и которые, проявляя ко мне самое дружеское отношение, решили дожить до старости со мной, вместе изучая философию, — чтобы они не испытывали недостатка, поскольку это в моих возможностях, ни в чем необходимом».

Наконец, забота о поддержании радостного настроения, в особенности в рамках общин; он предписал, чтобы продолжали ежегодно совершать жертвоприношения в память умерших, праздновать годовщины дней рождения, являвшиеся поводом для радости, не говоря уже о сборищах 20-го числа каждого месяца — дата, посвященная памяти его друга Метродора, уже умершего; в эти числа Эпикур просит совершать также обряд, который служил бы памятью и о нем самом. Эти пожелания отнюдь не предполагают веры в бессмертие собственной души и душ других умерших (Цицерон ошибался в этом вопросе). Напротив, Эпикур хочет только, чтобы атмосфера радости, которую он умел создавать при жизни в обществе своих приверженцев, не рассеялась после его смерти в результате его отсутствия. Он думает, что нет лучшей радости, как, находясь среди друзей, вспоминать сообща о добром учителе.

Мы видим: жизнь Эпикура отверженного была подобна жизни святого.

* * *

Но этот святой жил в одну из самых мрачных эпох, какие только знал античный мир, когда нарастали признаки упадка эллинистической эпохи.

Несколько фактов из времени Эпикура. В Афинах с 307 по 261 год до н. э. — сорок шесть лет — длятся войны и мятежи. Войны, в которых исчезает самый дух эллинского сообщества, долго сохранявшийся среди греков. Нет более греческих пленников, нет более уважаемых женщин: меч, насилие и рабство. В официальных рамках городов партии, или то, что от них осталось, вырывают друг у друга подобие власти. В дела Афин четыре раза вмешиваются чужеземцы, занимают город, изменяют призрачную конституцию, которая никогда более не вступит в силу. Три повстанческих выступления. Афины переживают три осады. Кровь, пожары, убийства, грабежи — вот время Эпикура. Нищета растет и распространяется — и это начиная с эпохи Платона. Есть одна фраза в «Государстве», которая уже указывает на рост этого зла, чего Платон не мог не знать. Платон говорит об одной категории людей, которые, по-видимому, не принадлежат ни к одному слою граждан, они «ни торговцы, ни воины, ни что-нибудь еще, но только бедняки». Мы знаем этих людей: это безработные, это пролетариат, и даже хуже того — это человеческие существа, обреченные на нищету раз и навсегда, они

никогда не избавятся от нее, они

никогда не поднимутся.

И вновь, в последний раз, я возвращаюсь к уже отмеченному пороку античного общества — к рабству. Труд свободных граждан не мог выдержать — это нужно было предвидеть, но этого не предвидели — конкуренции рабского труда. Следовательно, это как для тех, так и для других означало: нищета.

Имеются кое-какие свидетельства, позволяющие предполагать, что во времена своего величия Афины были достаточно сильными для того, чтобы некоторые люди могли задумываться над вопросом об уничтожении рабства. Эти свидетельства незначительны. Еврипид доносит некоторые отзвуки их. Но когда Филипп Македонский подчинил Грецию, он внес в мирный договор, навязанный грекам, статью, навсегда запрещавшую освобождение рабов. Это значило — довершить бедствия греческого народа. Это значило — закрыть

единственный еще оставшийся открытым выход к возрождению, к оздоровлению общества.

С этого времени рабство могло только расти и множиться. С промышленным и торговым развитием, которое сопровождало походы Александра, количество и численная пропорция рабов возрастает. С другой стороны, концентрация богатств, которые остаются главным образом земельными, сельскохозяйственными, влечет за собой разорение мелких собственников. В античном обществе образуются два полюса. Один представляют земельные собственники, очень богатые, но число которых уменьшается; другой представляют рабы; число их увеличивается непрерывно и влечет за собой нищету свободного населения, уже беднеющего и неуклонно идущего к тому, чтобы окончательно превратиться в «нищих». Число рабов в античном обществе будет расти вплоть до христианской эры, когда оно достигнет кульминаций.

Один древний рассказывает, что в IV веке до нашей эры некий гражданин Фокей в первый раз привел в свою землю тысячу рабов; результатом явилось общее восстание населения; население было настолько бедным, что оно поняло, что его обрекают на полное обнищание. Эти незаконно ввезенные к ним рабы пришли, чтобы лишить работы и хлеба стольких свободных рабочих, из которых каждый, в свою очередь, возможно, содержал семью в четыре или пять человек.

Итак, сосуществование рабства и свободного труда составляет худшее из бедствий для античного труженика. Оно исключает возможность всякой организации и всякого сопротивления тружеников: оно неизбежно подчиняет жизнь труженика неограниченной власти богатства. Применение рабского труда в эллинистическом мире в масштабе, до сих пор небывалом, влечет массовое разорение мелких производителей. Оно влечет за собой и вырождение, исчезновение трудового населения.

В Афинах в конце этого горестного IV века государство в течение некоторого времени организует раздачу продовольствия и денег для неимущих граждан. Но оно само слишком бедно для того, чтобы долгое время выдерживать такое напряжение сил, к тому же бесполезное. Государство скоро прекращает раздачу. Оно вынуждено также иногда прекращать выплату жалования чиновникам. Чтобы покончить с этим, Афины вывозят своих безработных как бы для того, чтобы не слышать более их воплей. И вот происходит то, что эти люди, вынужденные эмигрировать, вступают, за неимением лучшего, в вооруженные банды, которые бродят по эллинистическому миру и грабят при случае.

В этом мире, экономика которого распадается, жизнь становится для людей эпохи такой неустойчивой, что кажется отданной на волю случая. Вот почему появляется новое божество и новый культ. Придумывают богиню Тюхэ, чье имя означает «Случай». Этот культ приобретает широкое распространение. Люди, которые раньше стремились с помощью науки установить незыблемые законы природы и общества, — эти люди приходят теперь к мысли о случайности мира и человеческих поступков, настолько их жизнь лишена устойчивости. Этому настроению будут отвечать и попытки Эпикура.

В то же время следует добавить, что рост рабства, от которого ждут удовлетворения всех нужд, остается с точки зрения производительности мало удовлетворяющим. Раб кажется как бы по природе (!) неспособным двигать вперед экономику. Во всем древнем мире, от Платона до Колумеллы, раздаётся общий крик, проходящий через все произведения Ксенофонта, Катона и Варрона, повсеместный крик, хотя так никогда и не услышанный, предупреждающий, что с рабами должно обходиться настолько возможно аккуратно, и это, разумеется, не из соображений человечности. «Труд рабов — это труд коновалов», — пишет Колумелла, выдающийся агроном римского мира, живший в I веке нашей эры, в эпоху высшего развития рабства в древнем мире. Он пишет еще: «Рабы наносят большой ущерб сельскому хозяйству: они доверяют быков первому встречному, кормят их плохо, обрабатывают землю без понимания, ставят в счет больше зерна, чем его расходуют,

небрежно относятся к плодам, рожденным землей, воруют или позволяют воровать зерно, которое они принесли на гумно для обмолота, не убирают хорошо уже обмолоченное зерно. Так что вследствие промахов хозяина и его рабов собственность разваливается...» И в другом месте: «Если хозяин не присматривает старательно за работами, то получается совершенно то же, что происходит в армии в отсутствие полководца. Никто не исполняет своих обязанностей... рабы предаются всяческим злоупотреблениям... они меньше думают о возделывании, чем об опустошении...» И Плиний Старший, касаясь в своих наблюдениях и в своих выводах всех видов рабского труда, прибавляет: «Это очень неудачная идея — заставить рабов возделывать поля, потому что плоха та работа, которую выполняет человек, изнемогающий от усталости, вынужденный работать только в силу отчаяния!»

Эти отрывки показывают только одно: вот к чему привело то положение вещей, которое в основном существовало со времен Эпикура. Мир, в котором живет Эпикур, — это мир уже обреченный на уничтожение, мир, живущий в тревоге (и если эти суждения древних относительно рабского труда кажутся зараженными предрассудками — а можно признать, что они в известной мере действительно таковы, — то не нужно забывать, что они подтверждаются подобными же констатациями рабовладельцев новых времен, вплоть до XIX века, в Соединенных Штатах Америки).

Таковы в общих чертах исторические условия, которым хотел бы противопоставить свою мудрость Эпикур.

Платон жил в самом начале этой неустроенности. Он предчувствовал, что она может кончиться катастрофой, в атмосфере которой и жил Эпикур.

Платон дал два ответа на эту зарождающуюся тревогу. С одной стороны, он перенес человеческую надежду в потусторонний мир, показав, что души после суда над ними получают награду за их справедливость, если только они не подвергаются взысканию за сделанную ими же несправедливость и не будут брошены в новое земное существование или в теле человека, или в теле животного.

Но Платон был также заинтересован и в человеческом обществе, он предложил реформу общества, реформу, которую он излагает главным образом в «Государстве», рисуя картину идеального государства.

Эпикур не принимает ни того, ни другого из этих решений. Его ответ на новые исторические условия, ставшие намного суровее, является в то же время и ответом на платоновский идеализм, который он считает химерическим и основанным на ложном представлении о мире.

Что касается реформы общества, то Эпикур полагает, что уже слишком поздно ее предпринимать. Во времена Платона казалось еще возможным желать коллективного спасения, спасения общества. Во времена Эпикура можно было желать только индивидуального спасения каждого человека. Эпикур никогда не ставит вопроса об идеальном государстве. Он ставит вопрос только о безотлагательных поисках спасения каждого человека. Нет более вопроса о социальной справедливости, о социальном прогрессе, потому что история приняла слишком дурной оборот. Без сомнения, именно здесь значительный отход назад греческой мысли и греческой цивилизации, которые были причастны к завоеваниям прогресса во всех областях. Но гнет нищеты и страдания был слишком тяжел. Люди просто хотели, каждый и немедленно, быть избавленными от него. Эпикур берет под свою защиту наиболее униженных: он поднимает знамя, которое Достоевский называет «знаменем хлеба земного».

Земного... ибо Эпикур не хочет следовать и другому направлению Платона, тому, которое обещает счастье в потусторонней жизни. Эта позиция, по его мнению, слишком проста и,

кроме того, фальшива. Он не верит в бессмертие души: он хочет научить людей быть счастливыми теперь же, в настоящей жизни, счастьем, может быть, скромным и ограниченным, но верным и таким, которое каждый может получить.

Подлинное величие философии Эпикура в том, что он отнюдь не предлагает, как это сделал Платон, как это делает христианская религия, бегства в небеса, но предлагает земные средства.

Отсюда мудрость весьма практическая, но которая ведет прямо к цели, очень его волнующей, — к счастью отдельной личности. Да, Эпикур — это, как о нем отзывается некий современный нам философ, «один из тех людей, которые лишены тонкости (sic) настолько, что хотят земного счастья».

Философия Эпикура не есть игра цивилизованных людей, роскошь, доступная знатоку; это работа над наиболее неотложными проблемами. «Не следует делать вида, что занимаешься философией, но следует на самом деле заниматься ею. Ведь нам нужно не казаться здоровыми, а быть поистине здоровыми», — говорит Эпикур. Не нужно терять ни мгновения, если хочешь направить человека к истине — единственному лекарству от его бед. Нужно найти это лекарство. Счастье — это неотложная нужда, которая не ждет. Жизнь гораздо короче, чем мы можем себе представить. «Всякий уходит из жизни с чувством, как будто бы он только что родился».

Вот в таком духе Эпикур размышляет и ищет истину.

* * *

Но, в конце концов, какова же она, эта истина? Чтобы найти и дать счастье, нужно сначала понять, что люди очень несчастны и почему они несчастны. Почему? Потому что они боятся. Нужно прогнать этот страх, эту постоянную тревогу, живущую в глубине души всякого человеческого существа. Когда эта тревога будет устранена с помощью более верного взгляда на действительность, только тогда возникнет счастье. Счастье скромное, как я уже говорил, но надежное.

Люди несчастны, констатирует Эпикур. А между тем люди созданы для радости. У Эпикура имеется глубокая уверенность в необходимости и простоте непосредственного ощущения радости. Радость во всякое время у нас под рукой. Но люди боятся. Этот страх внушен им ложным представлением о действительности. Страх чего?

Наш первый страх, наш главный страх — это страх смерти. Все люди знают, что они должны умереть. Мысль о смерти всюду их преследует: они все время ищут возможности отвлечься от этого страха, но в их самых ошеломляющих забавах эта мысль беспрестанно возвращается к ним, она закрывает все горизонты, она наполняет людей ужасом, у них кружится голова, как если бы они находились на краю пропасти, которая должна их поглотить.

Я не настаиваю. У нас есть Монтень, у нас есть Паскаль, целиком поглощенные Эпикуром.

Есть и другой страх, связанный, однако, с первым, — это страх перед богами. Люди воображают, что боги наблюдают за ними, подстерегают их с высоты небес, что они вмешиваются в человеческую жизнь, что они наказывают людей за неповиновение, за пренебрежение к верховному авторитету. И поэтому люди вопрошают оракулов, ждут от жрецов предсказаний, просят руководства их поведением. Но эти жрецы ровно ничего не знают об истинной природе богов. Отсюда в жизни людей невероятное множество нелепостей, безумия и иногда преступлений. Преступлений, внушенных, если верить

мифическим преданиям, самой религией. Пусть вспомнят, говорит Лукреций, латинский поэт, весь пропитанный Эпикуром, ужасное преступление Агамемнона, внушенное оракулом: Ифигения, зарезанная, так сказать, по приказу богини, собственным отцом. Лукреций восклицает здесь с негодованием — фраза, ставшая знаменитой: «Вот к злодеяниям каким побуждала религия смертных» [90]. Это нужно понимать так: «Бездна злодеяний, в которую религия ввергает нас».

И вот, пока человечество остается придавленным этим игом двойного страха — смерти и богов, оно остается глубоко несчастным.

Но обоснован ли этот двойной ужас? Эпикур уверен, что для этого ужаса нет никаких оснований. И все усилия философа направлены к тому, чтобы освободить от него человечество. Для этого нужно разъяснить людям, что такое вселенная, и показать, что в ней нет места для этих нелепых богов и для этого страшилища — смерти.

Именно тут Эпикур смело творит свое самое блестящее дело освобождения, самое простое на свете. У него такой вид, точно он берет нас за руку и говорит нам: «Смотрите на мир, смотрите на него при свете солнца, которое все освещает. Никаких мифов, которые скрывали бы от нас действительность под предлогом боязни обнаружить ее». Он нам говорит: «Смотрите. Откройте глаза. Слушайте голоса, идущие от природы». И нам не остается ничего другого, как ответить ему: «Мы смотрим, мы слушаем». Вода, небо, земные пространства, возделанные людьми, — «труды», как говорили греки, чтобы обозначить «возделанные поля», — этим словом «еруа» можно было обозначить работы по выделке ковров, обязанные терпению женщин, и равным образом завоевания, совершенные на войне с помощью меча, или еще морской простор, преодоленный руками гребцов. Хлеб, чтобы питаться, плоды, чтобы срывать их, земли, чтобы заселять и обрабатывать их, — это всюду, где некогда царили леса и дикие животные. Эпикур показывает это и говорит нам: «Смотрите, слушайте. Можно ли отрицать все это? Нет. Вы не будете отрицать очевидность. Все это существует. И все это в значительной части дело ваших рук. Этот чувственный мир, который связывает вас своей подлинностью и своим изобилием, раскрывает себя перед вами, достоверный, неотвратимый, — этот мир, который будет длиться, пока длитесь и вы... Чему же вы будете верить, если вы не верите этой единственной очевидности?»

Эпикур исходит из чувственного восприятия. Он объявляет с полной ясностью в «Письме к Геродоту», письме, которое, по его мнению, резюмирует его учение: «...что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном...» [91]. Эпикур опирается на этот факт. Он великолепно пользуется разумом. Он заявляет в том же письме: «...следует теперь рассматривать сокровенное... прежде всего то, что ничего не происходит из несуществующего. Если бы это было так, то все происходило бы из всего, нисколько не нуждаясь в семенах» [92].

Лукреций ведь только переводит Эпикура, когда говорит:

За основание тут мы берем положенье такое:

Из ничего не творится ничто...

Он прибавляет: «по божественной воле».

Если б из ничего в самом деле являлись вещи,

Всяких пород существа безо всяких семян бы рождались.

(

????????, ? ??????? ?????, I, ??????? ? . ? . ?????????????, ? . 149–150, 159–160)

(Совершенное совпадение в этом месте между отрывками из Лукреция и из Эпикура — имеется много и других подобных — могло бы дать нам право заимствовать у Лукреция многое из того, что имеется здесь от Эпикура. Мы сделали это только с очень большой осторожностью.)

Нам достаточно констатировать, что Эпикур возвращает материальному миру всю его реальность. Здесь побеждает греческий мыслитель, здесь открыто звучит его радость. Этот мир, который раскрывают нам наши чувства, этот мир красок, форм, движения, который показывает нам себя с неоспоримой очевидностью, этот мир, который радуется нас во всей своей полноте в каждый миг нашей жизни, — ну, конечно же, этот мир существует. Он существует так же, как и мы, и продлится в нас так же долго, как будет длиться наша жизнь, хотя он будет также существовать и помимо нас, хотя и не вечно.

Вот наконец философ, который довольно просто и доверчиво верит в свидетельство чувств, философ, который не желает исказить нас, философ, который судит просто со здравым смыслом. Нам достаточно знать, что этот солнечный мир наших свободных чувств, этот мир радости существует для Эпикура и для нас. Эпикур находит иногда запоминающиеся оттенки для восхваления этого мира: «Солнце обходит с пляской вселенную, объявляя нам, чтобы мы пробуждались для прославления счастливой жизни» (

Лукреций, т. II, с. 621).

Платон отрицал существование материального мира, он называл мир, который раскрывают нам наши чувства, несуществующим. Он измыслил над этим миром мир идеальных форм, воспринимаемый только разумом.

Эпикур же верит прежде всего в реальность того, что он видит. Он продолжает и дополняет физику старого философа-атомиста Демокрита. В мире существуют только атомы, их движение и пустота. Отсюда происходят все виды реальности: предметы и существа, которые мы видим, а также и те, которых мы не видим потому, что они состоят из более мелких атомов. Душа существует. Конечно, она слишком уж восхваляется в платоновских мифах, где философ-поэт обрекает ее, если она добродетельна, блаженству ее обманчивого бессмертия и, если она преступна, — вилам демонов огня; душа существует, но слишком эфемерным существованием, преисполненная радости, если она поняла свою природу, обреченная спокойному уничтожению, предназначенному всем существам мира. Боги существуют, но это соединения, сложные построения материальных атомов. Конечно, существуют идеи, но эти идеи не есть существа нематериальные, живущие вне нас в абсолюте; они не что иное, как плоды нашего ума, подобно жатве, подобно цветению, исходящие из того же чернозема нашей телесной жизни.

Эпикур решительно закладывает в своей физике основы здорового материализма, не перестававшего, несмотря на свои пробелы, из которых самый важный в древности — это отсутствие научного доказательства, обусловленное шатким состоянием науки того времени, — питать философские искания и, в более общей форме, питать человеческую энергию.

Современный человек знает все это; чтобы знать это, нужно только обратиться за указаниями к опыту: человек фотографирует, считает, взвешивает атомы. Он производит расщепление их ядра, он освобождает ядерную энергию. Атом для современного ученого не предположение. Атом не изобретение, это — открытие. Это не фикция, это — данное для каждого ученого, по крайней мере не ослепленного идеалистическими предрассудками. Это предмет, это объективная реальность.

Что касается Эпикура, то он был вынужден по состоянию науки его времени только строить предположение, но это предположение гениально. Он утверждает, следуя за Демокритом, но развивая далее теорию своего предшественника, что мир составлен из элементарных корпускул, невидимых нами, — элементов несотворенных, непогибающих, неизменяемых, неделимых и увлекаемых вечным движением.

Эпикур возвращает материи ее отныне неоспоримую реальность. Он возвращает нашему телу, обесславленному Платоном, его подлинную устойчивость материального предмета. Он определяет для нашей души ее удельный вес — быть смертной, как и все другие существа в природе.

Таким образом, в мире имеются только предметы и существа, состоящие из атомов, движущихся и соединяющихся в пустоте. Соединяясь, атомы образуют не только тела, но и многочисленные миры, которые Эпикур представляет себе разделенными во вселенной друг от друга огромными пустыми пространствами. Наш мир с его солнцем, его землей, его планетами и его жизнью только один из множества миров вселенной. К этой гипотезе, которую подтверждает наука, Эпикур добавляет другую: в этих-то промежутках между мирами — Эпикур называет эти промежутки «междумирии» — и живут боги, существа материальные, но блаженные и совершенные.

Такова физика Эпикура. Она очень проста. Скажем даже, если хотите: она еще и упрощена. Эпикур не пренебрегает физикой, но это представление мира интересует его в особенности потому, что он выводит из него свою мораль. Он построил на этой материалистической физике мораль оригинальную, устойчивую и смелую, одновременно и успокаивающую и мужественную.

Прежде всего — боги и страх перед богами. Эпикур верит в богов: он не атеист в строгом смысле этого слова. И в то же время он устраняет богов, так сказать, из жизни человека. Практически он атеист. В своем межмировом пространстве блаженные, живущие в высшем покое, — зачем боги будут заниматься нами и, главное, зачем они будут делать нам зло? У богов нет другого объекта заботы, кроме их собственного благополучия. Они, таким образом, дают нам пример, и мы были бы глупцами, не делая того же, что делают они. Эпикур пишет:

«Блаженное и бессмертное [существо] и само не имеет хлопот [беспокойств], и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоговением; все подобное находится в немощном» [93].

В другом месте он заявляет, что нелепо воображать, будто боги обременяют себя заботой наказывать виновных и вознаграждать честных людей: «...высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу» [94]. Пусть понаблюдают хорошенько человеческую жизнь! Увидят ли в ней что-нибудь подобное? Что касается возмездия и вознаграждения в потустороннем мире — ясно, что это просто бредни. Душа и не бессмертна и не существовала до рождения тела.

Ни мир, ни история человечества не могут быть объяснимы действием провидения, потому что ни в чем нельзя заметить действий разумных, справедливых и доброжелательных. Однако это не значит, что жизнь человека обречена на полный хаос. Но порядок, который можно в ней обнаружить, устанавливается человеком с того самого момента, как человек появился в природе. С момента, когда стало господствовать в мире животное-человек, движение вперед стало стремительнее, и оно не прекратится, пока человек заботится об этом. В этом его прямая задача. Таким образом, все объясняется без богов, в первую

очередь игрой атомов, во вторую — потребностями человека, насколько он, стремясь удовлетворить их, способен себя обуздать.

Во всяком случае, нет никакой необходимости в богах для объяснения мира. И именно человеком, им одним, объясняется цивилизация. К сожалению, у нас нет текстов Эпикура. Но есть прекрасная картина истории цивилизации, развернутая его латинским последователем Лукрецием.

Вот некоторые ее черты. Люди, как и первые живые существа, рождены землей. Вначале они представляли собой дикие стада. Ни языка, ни жилищ, ни техники, ни искусств. Нет семьи, но существуют случайные связи. Охота, рыболовство, беспокойный сон в глубине пещеры — вот участь наших предков. А потом, постепенно, они учатся поддерживать огонь от молнии, упавшей с неба. Позднее они учатся зажигать его собственными силами. Они строят хижины, мастерят себе одежду, утварь, оружие, они одомашнивают животных. Появляется земледелие, возникают города, появляется государственная организация, право и суд. После многих и многих веков род человеческий уже стал располагать некоторым досугом: люди изобретают пляску и пение, музыку и поэзию. А потом положение вещей ухудшается. С цивилизацией родились непомерные желания: ненасытная жадность к богатству, бешеное стремление к власти, чего бы это ни стоило, и религиозные верования, которые использовали все это, и война, и разложение общества и самой цивилизации.

Как бы то ни было, нам не приходится благодарить богов за цивилизацию. Это — благо, завоеванное нами самими. Эпикур пишет: «Надо полагать, что сами обстоятельства [предметы] научили и принудили [человеческую] природу делать много разного рода вещей и что разум [мысль] впоследствии совершенствовал [развивал] то, что было вручено природой, и делал дальнейшие изобретения, — в некоторых областях [случаях] быстрее, в некоторых медленнее, в некоторые периоды и времена «делал большие успехи», в некоторые — меньшие» [95].

Дело в том, что нужно питать доверие к человеку, а не призывать богов. Главное — в том, чтобы перестать бояться богов, потому что этот страх парализует нас и сводит с ума. Доверие к нам, людям, к нашей мудрости, скромной, но надежной. Если страх богов будет рассеян, вселенная предстанет без тайн и без ужаса.

Остается страх смерти, более подавляющий, но еще более абсурдный, чем что-нибудь другое. Смерть ничто для нас, совершенно точно — ничто. У нас не должно даже быть о ней иного представления, кроме как о простом увядании. Частицы нашего существа, нашего сознания бытия разлагаются так же, как приходит к разложению все сложное. Но это явление совершенно естественное. И кроме того, когда оно происходит, нас уже более нет здесь, мы не можем этого осознать.

В решительном выводе, который Эпикур делает в одном из его сохранившихся писем (к Менекею), он показывает, что смерть ничто для нас. «...Когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» [96]. Таким образом, у нас никогда, ни на одну минуту нет соприкосновения с ней. Наши волнения и наши ужасы перед ней также смешны, как страхи и волнения ребенка перед воображаемым букой. Раз мы будем мертвы, мы будем так же нечувствительны к явлениям этого мира, как были до нашего рождения. Мы грустим о том, что не жили столетие тому назад? Так почему же грустить, что мы не будем существовать через столетие?

Конечно, Эпикур не забывает о физических страданиях, которые могут предшествовать смерти, но разве у нас нет в противовес мужества и достоинства? Эпикур имеет право так говорить, потому что он ужасно страдал, годами страдал физически. Он никогда не

жаловался на свою серьезную болезнь, и физические страдания никогда не нарушали его внутреннего мира и счастья. Что касается нравственных страданий, он их побеждал, считая их недостойными разумного человека. И вот с прекращением страхов, которые больше всего волнуют людей, развеяна главная причина человеческих несчастий. Но что же остается человеку? Эта мудрость на первый взгляд кажется в достаточной степени негативной. Но она не такова по Эпикуру. Действительно, достаточно того, чтобы скорбь прекратилась, достаточно, чтобы простые потребности, элементарные желания были удовлетворены — и человек возвращается к своему естественному призванию; достаточно, чтобы страдание, коверкающее человека и заставляющее его кричать, было устранено, и человек снова полностью обретает себя и чувствует себя счастливым. Призвание человека — можно повторять это без конца — радость. Устраните страдание. Этого достаточно, чтобы возникла радость.

Посмотрите, как это просто, если поверить Эпикуру. Тело стонет от голода, от жажды, от холода. Немного нужно, чтобы заставить его замолчать, а простая натура и не требует многого. Не испытывать больше голода, не испытывать больше жажды, не страдать больше — в этом уже удовольствие, которое может показаться жалким и статичным. Я говорил уже, что мудрость Эпикура скромна, но надежна. Ограниченность его требований достаточно ясно показывает отчаяние эпохи, в которую эти требования были сформулированы. Эта мудрость охраняет то, что является главным для человека, подвергающегося опасности. Попросту человек хочет одного: не страдать более, не бояться, не питаться химерами. Эпикур дает ему радость, радость того, кто только что избежал смерти, кого только что спасли от смертной казни. Это может быть, вопреки очевидности, очень бурная радость. Человек остается цел, его сознание восстановлено; его желания ограничены, поэтому он может их удовлетворить. Он снова обретает определенную устойчивость жизни, которую большинство людей утратило. Безумны те люди, которые всегда стремятся удовлетворять новые, искусственные желания, эти желания иногда проще отбросить, чем удовлетворить. Эти безумцы всегда стремятся выйти за рамки жизни простой и естественной. В действительности они никогда не живут, занятые поисками «средств, чтобы жить», как говорит Эпикур. Мудрый знает, что жизнь — это не жизнь для завтрашнего дня: она — для этого самого дня, для этого дня, в который мы живем, для каждой секунды этого дня. Каждый момент — счастье, каждое удовлетворенное желание — наслаждение (и не важно, что это желание будет желанием скромного блага; важно то, чтобы оно было удовлетворено), каждая минута — удовольствие, и в таком случае это будет как бы вечным обладанием счастья. Мир принят, жизнь идет. Проходящее время — уже не смена неудовлетворенных потребностей, потерянных блат, обманутых надежд. Вы уже не увлекаемы временем, вы прочно обосновались, вы обладаете радостью.

Что смело и сильно в этой мудрости, так это утверждение, постоянно повторяемое, что человек рожден для радости и что основа радости — тело и тесное слияние ощущения жизни с телом. Эпикур написал эту фразу, которая казалась очень скандальной: «Начало и корень всякого блага — удовольствие чрева» (

Лукреций, т. II, с. 643). (Это, конечно, скандал для людей, никогда не знавших голода, ищущих удовольствия совсем в другом, в обладании редкостными благами, которых они никогда не добудут.) В действительности, наблюдая все вокруг себя, а завтра, быть может, и самих себя, мы никогда не должны забывать, что мудрость, которая не отправляется от материальных условий сознания, есть мудрость целиком воображаемая. Более того: бесчеловечная. Эпикур-то никогда не забывал, ни на один момент, что возможность мыслить и выражать свои мысли тесно связана со свойством человека пить и есть и с радостью дышать.

В самом деле, материалистическая мудрость и наших дней не слишком отличается в своей исходной точке и в своих принципах от мудрости Эпикура. Но в мире, где удовлетворение бесконечно более многочисленных потребностей стало возможным, постижимым, законным — если даже такая реализация потребностей является явно угрожающей в настоящее время,

— эта основанная на материализме мудрость была бы сегодня гораздо более требовательной, чем другие, самой требовательной из всех.

Эпикур заявляет нам с силой, что мы можем познать большую радость, большое удовольствие. Эпикур — это человек, который никогда не боялся употреблять слово «удовольствие»; но нужно, чтобы это удовольствие было просто и естественно и соответствовало необходимым потребностям. Есть, чтобы не умереть с голоду, пить, чтобы не погибнуть от жажды, и только тогда, когда действительно голодны и испытывают жажду. «Хлеб и вода доставляют величайшее, высшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность» [97], — говорит он. И, конечно, неплохо также съесть что-нибудь хорошее, выпить освежающий напиток, а также вкусить радость любви. Но всегда, когда это соответствует потребности, желанию естественному и истинному. Усложнять удовольствие, создавая искусственные потребности, живя жизнью непомерных притязаний, никогда не удовлетворяемых, жизнью алчной и тщеславной, — это не только не увеличивать удовольствия и радости, это навсегда уничтожить их.

Удовольствие — это верная награда тому, кто крепко держит в руках свои желания, кто ими управляет и устраняет их, если знает, что не может их осуществить. Удовольствие и радость вознаграждают людей умеренных, сдержанных, мужественных, владеющих собой. В этой доктрине эпикурейства, которую считали такой разнузданной, понятие удовольствия, являющееся ее основой, предполагает обладание самыми высокими добродетелями: это прежде всего мужество, прирожденная добродетель греческого народа, добродетель, которая, подобно красной нити, воткнутой в холст белого паруса, проходит через всю историю греков, мужество, ставшее со временем — с Сократа — мужеством обдуманном, мужеством разумным, основанным на уважении и на точном знании действительности. Восхитительное цветение античной мудрости в самый час ее упадка!.. Такие добродетели, по Эпикуру, обеспечивают нам совершенную безмятежность при всех обстоятельствах. Человек, который довольствуется немногим, всегда счастлив тем, что он живет. «Съесть небольшой кусок, выпить глоток, лечь на доски — вот и Эпикур», — комментирует один из древних, который «уже готов спорить с раннего утра не только со своими друзьями, но с самим Зевсом». Таков человек, с которым хотели отождествить распутство!

Этот больной, страдающий без жалоб в течение многих лет от болей, иногда острых вследствие камней в мочевом пузыре, этот человек, мучимый болью, который, чтобы облегчить мучения, мог только просить, чтобы его переносили во внутренний двор его дома, — этот человек не переставал, однако, заявлять, что жизнь, даже такая, стоит того, чтобы прожить ее в удовлетворении самых элементарных желаний, но также, и в особенности, в совершенной радости, доставляемой наиболее благородной из человеческих страстей, в радости, которой было достаточно, чтобы освещать, согревать и вдохновлять его собственную жизнь, и которую он называет совсем просто — дружбой. Эпикур полностью проявляет себя в дружбе. Он весь виден в ней, он открывается в ней со всей его добротой, с его глубокой любовью к другим человеческим созданиям, сделанным из того же смертного тела, обреченным на такие же невероятно тяжелые страдания и в то же время ожидающим того же счастья, тех же удовольствий, наиболее чувствительным орудием которых является тело, ожидающим той же радости любить других. Вот эпикурейская дружба в своей исходной точке.

Ученики Эпикура, его друзья приходили к нему в этот сад, ставший теперь бедным двором. Эпикур говорил им, что дружба до бесконечности увеличивает удовольствие жить. Дружба — это разделение между друзьями необходимого, это переживание сообща простых удовольствий — вот лучший плод ограниченной мудрости Эпикура. Но в действительности в сочетании с дружбой эта мудрость перестает быть ограниченной: она распространяется на человеческое общество. Не говорит ли нам один писатель древности, что после смерти

Эпикура число его друзей было так велико, что можно было их считать «целыми городами».

Таким образом, у этого мудреца, который вначале казался таким недалеким и таким изолированным, имелось нечто горячее и такое братское, он представлял собою такой благородный источник, что люди никогда не прекращали приходить к нему утолять жажду. «Жизнь Эпикура по сравнению с жизнью других относительно кротости и довольства своим [умеренности] можно счесть сказкою» [98].

Попытаемся подойти как можно ближе к этому понятию эпикурейской дружбы, в которой проявляется последнее цветение этого человека, этой мудрости.

В действительности вся античная мудрость, все то, что называют таким холодным, таким охлаждающим термином — «философские школы», все эти школы представляют собою как бы очаги дружбы. Устанавливаются связи между людьми, которые под руководством учителя ищут истины, ставшей необходимой для их обездоленной жизни, истины, которая должна жить и которая объединяет людей, разобщенных в результате крушения города-государства, в новые сообщества.

Когда Эпикур покинул Азию, чтобы обосноваться в Афинах, некоторые из его друзей и учеников сопровождали его, иные остались в Азии. Отъезд не прервал дружеских связей. Он их укрепил, как это иногда бывает. И если Эпикур еще отваживался два или три раза уезжать на короткое время из Афин, то это для того, чтобы отдать визиты «друзьям, которые находятся в Ионии», как говорил он.

Между тем друг другу пишут. Возникает переписка в прозе; правда, подобная переписка возникла немного раньше между Платоном и его учениками. Явление столь удивительное, что долгое время новейшие исследователи ставили под сомнение письма Платона, в настоящее время в значительной части реабилитированные. В своем шестом письме Платон советует трем своим ученикам, отделенным друг от друга, правда, небольшим расстоянием, попытаться «образовать, общаясь друг с другом, тесный союз дружбы». Мы знаем также, что до Платона имелись пифагорейские кружки друзей, члены которых, несомненно, переписывались.

Итак, между отдельными эпикурейцами ведется переписка. Это или длинные послания, где уточняются на досуге основные пункты учения, или частные письма, полные практических советов, моральных увещаний в очень безыскусственном, в очень дружеском тоне, в тоне старшего к юношам, находящимся в затруднительном положении. Очень теплое, дружеское общение, в котором самые возвышенные интеллектуальные споры смешиваются иногда с казуистикой директивного письма. Юноши доверяют этому учителю, говорящему с ними с полной непринужденностью, стремящемуся быть простым и понятным, говорящему о трудностях, которые он познал раньше их в поисках счастья. Это иногда тон посланий к римлянам и коринфянам Павла, а также Петра и Иакова, — таков всегда тон Эпикура, тон поисков истины, проводимых неуклонно и в сообществе с теми, кто предан ему и связан с ним испытанными отношениями дружбы. Ясно, что эпикурейские группы формируются в мире III века наподобие «церквей». С тех пор как города-государства исчезли или оказались на пути к исчезновению, у людей возникла потребность прежде всего найти прибежище в сообществе.

Если Эпикур испытывал беспримерную по своей силе радость жизни, обладая только элементарными ее благами, то это потому, что он умел избегать бездны одиночества, ничем не прикрытого отчаяния. Теперь он знает по людской дружбе, которую он завоевал, что жизнь — это бесценное благо и что оно может быть вырвано у него только вместе с жизнью. Что до невзгод жизни, он не один испытывает их, все люди испытали их. «Вся земля живет, страдая; и именно поэтому для этой горестной жизни мы, люди, получили столько ее даров». Отсюда

также вытекает и опыт дружбы — самого удивительного открытия из сделанных Эпикуром. И самого греческого к тому же. Убежденность Эпикура как бы переключается — на другом конце эллинской цепи — с потрясающими словами Ахилла к Ликаону, словами, уже цитированными выше, в момент, когда Ахилл заносит над этим врагом свой меч:

Так, мой любезный, умри...

Умер Патрокл, несравненно тебя превосходнейший смертный.

(«??????», XXI, ? 106–107)

Слово такое странное при обращении к врагу, что многие ученые, прежде чем осмыслить его, предпочитают исправлять текст, ставящий перед ними загадку. Тут нет другой загадки, кроме того, что человек, который в тот самый момент, когда он убивает, чувствует себя неразрывно связанным с этим другим человеческим существом, разделяющим с ним необходимость умирать. Так и Эпикур каждому человеку — друг он или враг — может сказать «друг». Никакое другое чувство, кроме дружбы, не выражает этой глубокой солидарности, которая всех нас связывает с каждым из наших братьев по несчастью, со всеми кандидатами на это испытание, куда человек всегда «допускается», на смерть, подстерегающую его.

Эпикурейская дружба, таким образом, великолепное утверждение всего Эпикура. Это не временное состояние, имеющее в виду обладание Благом или Богом, который есть высшее Благо. Эпикурейская дружба — это самоцель.

Но если культ дружбы и распространен в большинстве философских школ, тем не менее имеется глубокое различие между эпикурейской дружбой и дружбой пифагорейской или платоновской. В других кружках дружба была мужской; дружба, к которой призывал Эпикур, — мы это знаем по самим именам его учеников — была открыта для каждого человеческого создания. Некоторые ученики приходили к учителю со своими законными женами. Но наличие таких имен, как Леонтина, Гедейя, Эротина, Никидиона, и других в кружке учеников обнаруживает и женщин свободного поведения. Возможно, что это давало повод к докучным толкам. Тем не менее там, в эпикурейском саду, с ними обходились как с равными, признавали человеческое достоинство их, таких же людей, состоящих из того же тела и тех же атомов, живущих в удовольствии с друзьями, избравшими их своими «возлюбленными», живущих той же человеческой жизнью, полной случайностей, жизнью «свободных женщин», не связанных договором, именуемым браком. Эти женщины не принадлежали больше к тому кругу «гетер», которые еще недавно были рабынями замужней женщины. Кто-то наконец признал у них душу, кто-то позаботился о благе этой души, которую вместе с ним и они искали для себя.

Эпикур, пораженный моральными и интеллектуальными качествами некоторых из этих «свободных женщин», доверил одной из них временное руководство, которое возвращалось к ней, когда приходила ее очередь согласно закону группы. Имена нескольких из этих молодых женщин указывают на их положение рабынь. Новая победа в этом содружестве над одним из наиболее упорных предрассудков античности. Победа дружбы.

Но эпикурейская дружба не только примирительница и освободительница одновременно и мужчины и женщины, она нечто гораздо большее, она — я уже сказал это — самоцель. Какая же это цель?

Эпикур слишком грек, чтобы представить себе, что победу, то есть обладание счастьем, можно завоевать в одиночестве; счастье — это результат поисков, проделанных человеческими существами сообща. Дружба — это вершина, потому что она представляет идеальное сообщество учителя и учеников. В таком сообществе только и может расцвести человеческая жизнь. Итак, дружба — эта сама мудрость, а вовсе не средство к достижению мудрости. Именно в полном взаимопонимании учителя и учеников заключается в конечном

счете спокойствие души, которое не есть только «атараксия» (отсутствие волнений), но действительно полная ясность, совершенная эвдемония, высшая гармония.

Вот некоторые, немногие из сохранившихся, мысли о дружбе; они восходят к вершинам эпикурейства. Ибо именно здесь, в дружбе, эпикурейство достигает высшей точки, как немного позднее христианство — в любви к ближнему. «Из всего того, что мудрость доставляет себе для счастья всей жизни, самое важное есть обладание дружбой» (

Лукреций, т. II, с. 607).

«Мы не столько имеем надобность [в помощи] от друзей, сколько в уверенности относительно помощи» (там же, с. 613).

«Всякая дружба желанна ради себя самой, а начало она берет от пользы» (там же, с. 615).

«Дружбу рождает трудности жизни, тем не менее формирует и поддерживает дружбу общность жизни тех, кто достиг полноты счастья. Когда мудрец сам подвергается пытке, он страдает не больше, чем когда видит, что друг подвергается пытке...

Дружба обходит с пляской вселенную, объявляя нам, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни» (там же, с. 621).

Слово *masarismos*, прославлять, в последней фразе — это термин религиозного языка, термин, который содержит в себе идею спасения. Друзья Эпикура должны приветствовать друг друга потому, что они спаслись. Но можно также перевести более просто: «Как глашатай она нас зовет пробудиться к счастью» [99].

«Будем высказывать симпатию умершим [друзьям] не оплакиванием их, а размышлением о них» (там же, с. 623).

Нам бы хотелось иметь возможность процитировать по поводу эпикурейской дружбы что-нибудь другое, кроме этих изречений несколько отвлеченного характера. Утраченные письма содержали иногда рассказы о фактах, полных значения. Но в большинстве этих личных писем были опущены места, выражающие чувства очень живые. Составители изречений сохраняют только самые изречения и грубо отбрасывают историю, в ходе которой они возникли.

Кое-где еще сохранились полуистлевшие записки, короткие, но трогательные по вниманию к незначительным вещам. Такова, например, записка, адресованная Эпикуром ребенку, в которой Эпикур рекомендует этому ребенку «быть умным». «Мы прибыли в Лампсак в добром здоровье. Я, Пифокл, Эрмарх и Ктесипп, и нашли там в добром здоровье Фемиста и остальных друзей. Как хорошо, что ты здоров[а] и твоя мама и что ты, как и прежде, слушаешься папу и Матрона [раб, провожающий ребенка в школу]. Будь уверен[а], причина, почему я и все остальные любим тебя, та, что ты их во всем слушаешься» (

Лукреций, т. II, с. 637).

Нежное отношение Эпикура к его самым юным ученикам заметно и в других записках. Он пишет Пифоклу, которому не было еще восемнадцати лет, когда он пришел к учителю: «Буду сидеть в ожидании желанного богоравного твоего прибытия» (там же, с. 637). Он доверил этого юношу присмотру своего друга Полиэна и позаботился о том, чтобы Идомений, другой близкий, не давал ему слишком много денег. «Если хочешь сделать Пифокла богатым, — пишет он, — не прибавляй ему денег, а убавляй страсть к деньгам...» (там же, с. 635).

Эти юноши, преисполненные любви, с трудом удерживались от проявления своей

признательности и дружбы по отношению к учителю, который принимал только строгие и скупые свидетельства привязанности.

Вот случай с Колотом. Это один из учеников самой ранней поры, в Лампсаке, в Ионии. Самая тесная дружба связывала его с Эпикуром, который охотно употреблял по отношению к нему дружеские уменьшительные имена, называл его Колотаром, Колотарионом. И вот однажды, когда Эпикур рассуждал о природе, Колот вдруг упал на колени.

«Из уважения к тому, что я тогда говорил, тебе пришло желание, несогласное с учением о природе [то есть неестественное], обхватить мои колени, обнять меня и оказать мне знаки уважения, которые обыкновенно оказываются людьми при почитании некоторых лиц и обращении к ним с мольбами. Таким образом ты заставляешь и меня ответить поклоном тебе и уважением. Ходи у меня бессмертным и меня считай бессмертным» (там же, с. 635). Так это объясняет письмо Эпикура. Колот был одной из тех натур, которые имеют потребность проявлять свои чувства. Эпикур для него — свет, и он его провозглашает светом. «Появись, Титан, и все остальное покажется мраком!» Учитель улыбался на это и возражал с юмором, как свидетельствует цитированный отрывок. Он достаточно понимал юность и знал, что одна из ее глубоких потребностей — это найти руководителя, слово и пример которого являлись бы законом. Он говорил: «Почитание мудреца есть великое благо для почитающих» (там же, с. 617). Тон учеников первого поколения — это тон людей, обладающих привилегией делить жизнь с высшим существом. В эпикурейской дружбе они ощущали божественное присутствие.

Много позднее Лукреций, яростный враг всего божественного, не раз говорит об Эпикуре как о боге.

Богом он был, мой доблестный Меммий, поистине богом!

Он, кто впервые нашел ту основу разумную жизни,

Что называем теперь мы мудростью...

(
????????, ? ??????? ?????, V, ??????? ? . ? . ?????????????, ? . 8—10)

«О счастливо открытый путь, и простой, и совершенно прямой!» — провозглашает в порыве энтузиазма Цицерон, говоря об эпикурействе.

Верить учителю, повиноваться ему и любить друг друга — вот путь, открытый эпикурейством. Открытый для Рима? Известно, что Римская империя не пойдет по этому пути...

Между прочим, не забудем отметить последнюю картину, самую волнующую из всех, сопровождающую историю эпикурейства во времена Лукреция. Это картина шести тысяч рабов, восставших вместе со Спартаксом и распятых на крестах, поставленных вдоль дороги, ведущей из Капуи в Рим. Впервые основы античного мира, казавшиеся прочными навеки, были потрясены. Время Лукреция было не менее беспокойным, чем время Эпикура. Диктатура за диктатурой, война за войной, заговор за заговором, эпоха, полная гражданских смут, измен, убийств и кровавых репрессий, царство хаоса предрешает в крови крушение Римской республики. Но самым трагическим явлением остается картина этих шести тысяч рабов, распятых на крестах. Трагическим и непостижимым.

Да и кто действительно мог бы понять, что значили это восстание рабов и жестокое усмирение, положившее ему конец?

Лукреций был римским всадником. Он мыслил правильно, но в весьма ограниченных рамках;

он мыслил как эпикуреец, но в обществе уже обреченном в силу наличия в нем этого гниющего корня — рабства, который общество не могло вырвать, не вырвавши само себя из жизни. Лукреций богохульствовал, но его атеизм и его хулы не спасли его.

* * *

Учение Эпикура существовало до IV века нашей эры. Сохранилось трогательное тому доказательство. Один далекий ученик Эпикура — далекий, но педантично преданный ему, ибо никогда не существовало ереси в этой школе прямодушия, — пять веков спустя после наставлений учителя в Афинах счел необходимым воздвигнуть свидетельство того, что эпикурейство живет.

В эпоху, когда античный мир уже потерял веру в свои добродетели, отказался от ценностей, создавших его величие, чтобы отдаться мистическим утешениям новопифагорейцев, гностиков или даже более грубым суевериям, старый эпикуреец, по имени Диоген из Эноанд (так называлось место в Каппадокии, где он жил), велел выгравировать на стене одного портика то, что может быть названо «эпикурейским посланием». Современники Диогена, снедаемые суевериями, уже совсем не могли понять его. Но для нас это послание — один из последних памятников античной мудрости. Вот оно:

«Приведенный годами к закату жизни и ожидая каждую минуту ухода из мира, с печальным пением о полноте моего счастья, я решил, из опасения быть захваченным врасплох, оказать помощь тем, кто в этом нуждается. Если бы одно лицо, или два, или три, или четыре, или столько, сколько бы вы хотели, были в беде и я был бы позван к ним на помощь, я бы сделал все, что в моих силах, чтобы дать лучший совет. Теперь, как я уже сказал, большинство людей больны как бы поветрием, больны их ложными представлениями о мире, и болезнь царит, ибо из подражания люди передают друг другу болезнь, подобно овцам. Кроме того, ведь это только справедливо — оказать помощь тем, кто придет после нас. Они тоже наши, хотя они еще не родились. Любовь к человеку велит нам помочь чужеземцам, которые побывают здесь. А так как доброе послание уже распространялось в книге, я решил использовать эту стену и обнародовать это средство излечения человечества».

Это средство было не что иное, как «Tetrapharmakon» (четверное средство), сформулированное Эпикуром и сохранившееся в «Главных мыслях учителя». Оно состояло из двенадцати греческих слов, которые нужно переводить таким образом:

Нечего бояться богов.

Нечего бояться смерти.

Можно переносить страдания.

Можно достичь счастья.

Между тем христианская мысль с давних пор признала в материализме, в «атеизме» Эпикура самого опасного врага своей веры, явного противника своего духовного господства. Климент Александрийский писал: «Если апостол Павел нападает на философов, то он имеет в виду только эпикурейство».

Идеализм Платона казался ревнителям нового закона более сходным с христианством и в конечном счете гораздо менее разрушительным, чем эпикурейство. Платон являлся скорее союзником, чем противником, прочной поддержкой христианского спиритуализма. Платоновские мечты с приятной легкостью воплощались в «Откровения» христианства. В то же самое время стало ясно к концу античной эпохи, когда голод разгуливал по свету, как

жадный людоед, что «философия чрева» не насыщает.

Среди голода и крови народы — по крайней мере цивилизованные народы — рассеивались и гибли...

Позднее — и на долгое время — эпикурейство как бы впало в спячку. Умерло ли оно? Не верьте этому. Оно никогда не может умереть. Это один из подлинных ликов человека. Оно спит, отдыхает в крепком сне. Чтобы увидеть его, отправьтесь в Рим, в музей Терм. Поглядите на его облик на фоне драпировок, обрамляющих его. Это лицо, которое не замечает проходящего времени и вместе с тем готово проснуться тогда, когда это загадочное достигнет того мира, о котором оно грезит...

Революции потрясают нашу землю. Они изменяют, они торопят ход истории. Новые классы, новые народы уже без классов шествуют по миру. Наследие Эпикура — для них, оно ждет их. Монтень находит в Эпикуре одного из своих забытых предков, он делает его своим, он его продолжает. Гассенди и вольнодумцы идут вслед за ним, энциклопедисты прислушиваются к его голосу. Гельвеции пишет о «счастье» большую поэму (довольно посредственную), он пишет «Хвалу наслаждению». Анатоль Франс, Андре Жид трудятся рядом с ним... Карл Маркс приветствует его как одного из главнейших освободителей человека.

Что же, победило человечество страх смерти? Позабыло ли оно, что существовали боги? Еще нет. Борьба продолжается.

Эпикур возникает снова, он всегда верен сам себе. И так же неизменен, как Млечный Путь.

Во время его сна люди изобрели немало приборов — телескоп, микроскоп, множество инструментов, чтобы наблюдать, фотографировать, воспроизводить пляску атомов материи. Эпикур берет один из них, он смотрит, он смеется от радости. Теперь он видит атомы.

БИБЛИОГРАФИЯ

Рассматриваемый в данной книге период греческой цивилизации — от Еврипида до Александрии, — более обширный, чем в предшествующем томе, автор настоящей работы стремится охарактеризовать несколькими наиболее убедительными примерами. Этот период охватывает пять веков — и даже более, если возникнет желание сказать о нем все существенное. Второй том — от Антигоны до Сократа — охватывал не более пятидесяти лет.

Автор не ставил перед собой преград, он иногда возвращался назад и делал сознательные пропуски, иногда он выходил и за пределы дат, намеченных в качестве границ греческой цивилизации, иногда даже не достигал их. Все здесь зависело от выбора, который многим читателям может показаться произвольным. Так, автор уделил философам гораздо менее места и внимания, чем он это делает обычно. Наоборот, больше — ученым, что ему кажется естественнее в такое время, как наше, столь глубоко захваченное научными исследованиями.

Вот среди многих работ и помимо «трудов», то есть главного источника, несколько произведений, которые автор использовал, иногда бессовестно ограбил, произведений, которым автор обязан большею частью того, что можно найти хорошего на предшествующих страницах.

Автор нередко это говорил, и ему приятно это повторить: книги, которые он создает, он создает с помощью тех, кто любит эти книги.

ГЛАВЫ I, II и III

См. библиографию в кн.: «Греческая цивилизация», т. II и, кроме того:

Albin Lesky, Die Griechische Tragodie, Leipzig, 1938, pp. 133 ss.

Andre Bonnard, Euripide dans la Tragedie des Bacchantes. Alma Mater III, ? 17, fevrier 1946.

ГЛАВА IV

Albert Thibaudet, La Campagne avec Thucydide, N.R.F., 1922.

Jacqueline de Romilly, Thucydide et l'Imperialisme Athenien, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Jacqueline de Romilly, Histoire et Raison chez Thucydide, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

ГЛАВА V

Aime Puech, Les Philippiques de Demosthene, Paris, Mellottee s.d.

Paul Cloche, Demosthene (sic) et la Fin de la Civilisation athenienne, Paris, Payot, 1957.

Georges Mathieu, Demosthene, l'Homme et l'OEuvre, Paris, Boivin, 1948.

ГЛАВЫ VI и VII

Auguste Dies, Autour de Platon. Essais de Critique et d'Histoire, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1927.

Auguste Dies, Platon, Paris, Flammarion, 1930.

Roger Godel, Cites et Univers de Platon, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Raymond Simeterre, Introduction a l'Etude de Platon, Paris, Les Belles Lettres, 1944.

Andre Bonnard, Socrate selon Platon, Lausanne, Mermod, 1945.

Pierre-Maxime Schuhl, Platon et l'Art de son temps, Paris, Presses universitaires de France, 1952.

Henri Marrou, Saint Augustin et l'Augustinisme, Paris, Editions du Seuil, 1955.

Etat et Classes dans l'Antiquite esclavagiste. Recherches internationales. Editions de la Nouvelle

Critique, juin 1957.

ГЛАВА VIII

W.D.Ross, Aristote, Paris, Payot, 1930.

Will Durant, Vie et Doctrine des Philosophes (Aristote), Paris, Payot, 1932.

J.-M. Le Blond, Traite sur les Parties des Animaux L. Ier. Aristote philosophe de la Vie. Introduction et Commentaire, Paris, Aubier, 1945.

S.-F. Vason, Histoire des Sciences, Paris, Colin, 1956.

ГЛАВА IX

Источники:

Arrien. Expedition d'Alexandre;

Plutarque, Vie d'Alexandre et de la Fortune ou Vertu d'Alexandre (1–2).

Georges Radet, Alexandre le Grand, Paris, L'Artisan du Livre, 1931.

Ulrich Wilcken, Alexandre le Grand, Paris, Payot, 1933.

Rene Grousset, De la Grece a la Chine, Monaco, Les Documents d'Art, 1948.

Paul Cloche, Alexandre le Grand et les Essais de Fusion entre l'Occident greco-macedonien et l'Orient. Neuchatel, Messeiller, 1953.

Andre Bonnard, Alexandre et la Fraternite, Europe, 1958, p. 38 a 58.

ГЛАВА X

Bouche-Leclercq, Histoire des Lagides, t. I, Paris, Leroux, 1903.

ГЛАВА XI

W.W.Tarn, La Civilisation hellenistique, Paris, Payot, 1936.

(В. В. Тарн, Эллинистическая цивилизация, М., Издательство иностранной литературы, 1949.)

ГЛАВЫ XII, XIII и XIV

Источники:

Heronis Alexandrini. Opera quae supersunt omnia. Vol. I. Pneumatica et Automata (recensuit Schmidt) Leipzig, 1899.

Benjamin Farrington, Greek Science II Theophrastus to Galen. Penguin Books Harmondsworth, Middlesex, 1944.

J. D. Bernal, Science in History, London, Watte & Co, 1954.

Histoire de la Science. Encyclopedie de la Pleiade, N.R.F., 1957.

Pierre Rousseau, Histoire des Techniques, Paris, Fayard, 1956.

Arnold Reymond, Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'Antiquite greco-romaine, 2e edition, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

ГЛАВЫ XV, XVI и XVII

Ph.-E.Legrand, La Poesie alexandrine, Paris, Payot, 1924.

Appolonios de Rhodes, Les Argonautiques, traduction francaise par de la Ville de Mirmont. Bordeaux, Gounouilhou, 1892.

Marshall M. Gillies, The Argonautica of Apollonios Rhodius, Book III. Cambridge at the University Press, 1928.

Ettore Bignone, Teocrito, Bari, 1934.

Andre Bonnard, Preface a:

Longus, «Daphnis et Chloe», Lausanne, Mermod, 1945.

ГЛАВА XVIII

Xenia Atanassievitch. L'Atomisme d'Epicure, Paris, Presses universitaires de France s.d.

Paul Nizan, Les Materialistes de l'Antiquite. Democrite — Epicure— Lucrece. Editions sociales internationales, Paris, 1938.

Corrado Barbagallo, Le Declin d'une Civilisation ou la Fin de la Grece Antique, Paris, Payot, 1927.

A.-J.Festugiere, Epicure et ses Dieux, Paris, Presses universitaires de France, 1946.

* * *

NB. Я смог использовать одну еще не опубликованную работу Клода Моссе, сданную на хранение в Библиотеку Сорбонны и озаглавленную: «Социальные и политические аспекты упадка греческого города-государства в IV веке до нашей эры». Да будет мне позволено поблагодарить автора за это. Я равным образом приношу благодарность моему другу Самюэлю Ганьебену, профессору физики в Невшателе, за те пояснения, которые я получил от него относительно «паровой машины» Герона Александрийского.

Примечания

1

Le Promethee d'Eschyle. Libre traduction, Lausanne, 1928.

2

Antigone. Tragedie de Sophocle. Mise en francais par Andre Bonnard et illustree par Hans Erni, Lausanne, 1949.

3

Oedipe Roi. Tragedie de Sophocle. Mise en francais par Andre Bonnard et illustree par Hans Erni, Lausanne, 1949.

4

Eschyle. Agamemnon. Tragedie mise en francais par Andre Bonnard, Lausanne, 1952.

5

Histoire ancienne. L'Orient — La Grece — Rome, Lausanne, 1937–1956.

6

Les dieux de la Grece. Mythologie classique illustree. Lausanne, 1950, 3-e edition.

7

La poesie de Sapho, Etude et traduction, Lausanne, 1948.

8

La tragedie et l'homme, Etudes sur le drame antique, Neuchatel, 1950.

9

Grece 341. — Europe 1938. Textes de Demosthene recueillis par Andre Bonnard, dans «Traits», 4-e annee, Lausanne, 1944.

10

Les intellectuels et la Revolution d'Octobre, Lausanne. Association Suisse — URSS, 1948.

11

Vers un hummanisme nouveau. Reflexions sur la litterature sovietique (1917–1947), Lausanne, Association Suisse — URSS, 1948.

12

Lenine en Suisse, Geneve, La Librairie Nouvelle, 1952.

13

Aura

(латин.) — дуновение ветерка, свет, сияние.

14

От греческого глагола — надевать на себя шкуру молодого оленя во время вакханалий.

15

Мрежа

(архаич.) — рыболовная сеть.

16

Фукидид, История, VII, 50, 4, перевод Ф. Мищенко, М., 1915.

17

Фукидид, История, II, 43, 4.

18

Фукидид, История, I, 22, 4.

19

См.

Андрэ Боннар, Греческая цивилизация, т. II, с. 158 М., Издательство иностранной литературы, 1959.

20

Фукидид, История, I, 22, 4.

21

Приведем целиком эту мысль Фукидида: «И вследствие междоусобиц множество тяжких бед обрушилось на государства, бед, какие бывают и будут всегда, пока человеческая природа останется тою же» (там же, III, 82, 2).

22

Фукидид, История, I, 23, 5.

23

Фукидид, История, IV, 61, 5–6.

24

Там же, VI, 18, 3.

25

Там же, VI, 18, 6.

26

Фукидид, История, II, 65, 5–9.

27

Фукидид имеет в виду две враждующие группировки среди афинских граждан — демократов и аристократов.

28

Фукидид, История, III, 82, 2, 4, 8.

29

Палестра

(греч.) — место (или школа) гимнастических упражнений.

30

Филэллин

(греч.) — любящий эллинов, преклоняющийся перед эллинской культурой.

31

Стадий — древнегреческая мера длины, равен 177,6 м.

32

Демосфен, Речи, перевод с греческого С. И. Радцига, М., 1954. Третья речь против Филиппа, с. 110–112.

33

Агонофеты — организаторы или руководители состязаний. —

Примеч. перев.

34

Демосфен, Речи. Третья речь против Филиппа, с. 115–116.

35

Демосфен, Речи. О делах в Херсонесе, с. 99.

36

Демосфен, Речи. О распределении средств, с. 165–176.

37

Демосфен, Речи. Третья речь против Филиппа, с. 117–118.

38

Politeia

(греч.) — государство. Автор пользуется латинским наименованием этого термина — *Res publica*. В русском переводе указанная работа Платона известна под названием «Политика, или Государство», в дальнейшем мы и будем пользоваться им.

39

То есть иносказательно.

40

Platos

(греч.) — широкий, широкоплечий; настоящее имя Платона — Аристокл.

41

Платон, Политика, или Государство, перевод с греческого Карпова, часть III, СПб, 1863, с. 284.

42

То есть власть, выставленную на позорище.

43

Автор имеет в виду класс ремесленников, к которым, по Платону, относятся земледельцы, торговцы, ремесленники (демиурги).

44

Платон, Государство, Соч., ч. III, с. 265–266.

45

Платон, Федр, с. 128–129.

46

Платон, Федон, Творения Платона, т. I, Петроград, 1923, с. 135–136.

47

Платон, Федон, с. 136.

48

Платон, Федон, с. 137.

49

Там же, с. 139.

50

Платон, Федон, с.158–162.

51

Платон, Горгий, Соч., ч. II, СПб, 1863, с. 362–365.

52

Платон, Политика, или Государство, с. 515–516.

53

Платон, Горгий, с. 343.

54

Амио, Жак (1513–1593) — французский писатель, перевел на французский язык «Сравнительные жизнеописания» Плутарха. Его автор и отождествляет с самим Плутархом.

55

Платон, Пир, Петроград, «Academia», 1922, с. 60–61.

56

Послание апостола Павла к римлянам, гл. 13, с. 13–14.

57

То есть жизнь философа, что означает отрешение от суеты земной, занятие высшими исследованиями, наукой, мудростью, познанием, философией в высоком смысле.

58

Врусских переводах эта работа известна под названием «История животных».

59

Аристотель, О частях животных, книга I, перевод с греческого В. П. Карпова, М., 1937, с. 50–51.

60

Аристотель, Физика, книга II, перевод с греческого В. П. Карпова, М., 1937, с. 43–44.

61

Аристотель, О возникновении животных, перевод с греческого В. П. Карпова, М.—Л., с. 214–216.

62

Кинематограф показал историю этой рыбы в документальном фильме, и жители Лозанны могли видеть, как сом охраняет свои яйца (икринки). —

Примеч. автора.

63

Аристотель, О частях животных, с. 149–150.

64

См. библиографию. Следующий ниже отрывок передает вкратце введение Леблона к книге, озаглавленной: «Аристотель — философ жизни». —

Примеч. автора.

65

Аристотель, О частях животных, с. 150–151.

66

Там же, с. 151–152.

67

Аристотель, История животных, VIII, 1, 558/b, 4; в книге «О частях животных», с. 205.

68

Аристотель, О частях животных, с. 137.

69

Ныне Парса встает из пепла, Ападана напоминает о ее великолепии. Несколько иллюстраций предлагается в настоящей работе, они даны по неопубликованным фотографиям. —

Примеч. автора.

70

Плутарх, Александр Великий, «Народная библиотека», с. 165.

71

Плутарх, Александр Великий, с. 157.

72

Гимнософисты («нагие философы») — особая каста браминов.

73

Арриан, Анабасис Александра, перевод с греческого Н. Коренькова, кн. VII, гл. II (журнал «Средняя Азия», Ташкент, декабрь 1911 года, с. 8)

74

Плутарх, Александр Великий, с. 113–114.

75

Плутарх, Александр Великий, с. 73.

76

Арриан. Анабасис Александра, кн. VII, гл. X, с. 15.

77

Там же, с. 15–16.

78

Арриан, Анабасис Александра, кн. VII, гл. XI, с. 16.

79

Там же, с. 6.

80

Это служанка. —

Примеч. автора.

81

См. в библиографии, например, работу Пьера Руссо. Эта работа развивает то, что я изложил, более подробно.

82

То есть независимо от опыта, в отрицание опыта.

83

Автор цитирует эпиграмму Антифана Македонского, перевод Л. Блуменау; в кн. «Греческая эпиграмма». М., 1960, с. 330.

84

«Min» и «sphin» — местоименные формы, свойственные Гомеру, которые нужно было объяснять школьникам. «Имел ли Киклоп собак», кажется, заглавие ученой работы того же рода, что и работа «Знал ли Людовик XIII испанский язык». —

Примеч. автора.

85

Эпиграмма Филиппа Фессалоникского, перевод Л. Блуменау; «Греческая эпиграмма», с. 212–213.

86

Феокрит, Праздник жатвы, перевод М. Е. Грабарь-Пассек; в кн.:

Феокрит, Мосх, Бион, Идиллии и эпиграммы, М., 1958, с. 40.

87

...Дидона

88

В русском переводе, цитируемом нами, он именуется просто «Учитель».

89

Лукреций. О природе вещей, перевод С. И. Соболевского, т. II, М., 1947, с. 635.

90

Лукреций, т. II, с. 28.

91

Лукреций, т. II, с. 531.

92

Лукреций, т. II, с. 529.

93

Лукреций, т. II, с. 601.

94

Лукреций, т. II, Письмо к Менекею, с. 595.

95

Лукреций, т. II, Письмо к Геродоту, с. 557.

96

Там же, с. 593.

97

Лукреций, т. II, Письмо к Менекею, с. 597.

98

Лукреций, т. II, с. 617.

99

Заметим, с другой стороны, что текст всей этой мысли является спорным. Сначала некоторые ученые переводили не

«Дружба обходит... вселенную...» , а

«Солнце обходит... вселенную...». В этом смысле дан перевод на с. 360. —

Примеч. автора.