

АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА



А.-Ж. ФЕСТИЮЖЬЕР



ЛИЧНАЯ
РЕЛИГИЯ ГРЕКОВ

СЕРИЯ

**АНТИЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА**



ИССЛЕДОВАНИЯ



**Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000**

А.-Ж. Фестюжьер



**ЛИЧНАЯ
РЕЛИГИЯ ГРЕКОВ**

Перевод с английского,
комментарии и указатель
С. В. Пахомова



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

ББК Э322.1

УДК 292

Ф 44

А.-Ж. Фестюжьер

Ф 44 Личная религия греков / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. — СПб.: Алетейя, 2000. — 253 с. — (Античная библиотека). ISBN 5-89329-289-8

Основатель и руководитель серии:

О. Л. Абышко

Андре-Жан Фестюжьер (1898–1982) — известный французский ученый-классик, специалист по греческой религии, священник доминиканского ордена. Он автор таких книг, как «Религиозный идеал греков и Евангелие» (1932), «Сократ» (1934), «Откровение Гермеса Трисмегиста» (I–II, 1944–49), «Эпикур и его боги» (1946), переводчик и издатель многочисленных произведений эпохи античности. «Личная религия греков» (*Personal Religion among the Greeks*) издана впервые в 1954 г., на английском языке, в Беркли и Лос-Анджелесе, как итог его лекционного курса в местном университете. Переиздана в 1960 г. Автор исследует в ней различные аспекты внутреннего религиозного единения между человеком и божеством, прослеживает влияние религиозных идей на развитие античной духовности.

Для самого широкого круга читателей.

В приложении к книге публикуется очерк А.-Д. Дюффрея «Портрет отца Андре-Жана Фестюжьера».

На русский язык переводится впервые.

Переводчик выражает благодарность

Р. В. Светлову и Т. В. Антонову за помощь

при работе над греческими и латинскими цитатами.

ISBN 5-89329-289-8



9 785893 292893

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.

© С. В. Пахомов, перевод на русский язык, комментарии, указатель, 2000 г.



I

Два направления в личной религии

Народное благочестие: Ипполит и Артемида

Религия в самом общем виде может быть определена как вера в «четвертое» измерение, которое уносит нас прочь от материального мира, где все подвержено изменениям, господствует хаос, где мы зачастую одиноки и несчастливы; в этом измерении находится *нечто*, некое Абсолютное Существо, пребывающее здесь во всем своем совершенстве и великолепии. Чувствовать, что мы связаны с этим Существом и зависим от Него, стремиться найти Его, алкать и жаждать Его — это и есть религиозное чувство.

Религиозный человек — тот, кто видит вещи бренного мира и в то же время не видит их, ибо он созерцает иные вещи, лежащие за пределами чувств, вещи более реальные, находящиеся в большей гармонии с его сердцем; лишь эти вещи ему ведомы, только они напоминают ему о подлинной родине, о его исконном доме, тогда как земные вещи чужды, а то и враждебны ему.

Религиозный человек — тот, кто ощущает, поверх случайных явлений, божественное Присутствие и кому необходимо постоянно чувствовать это Присутствие. Лишись он этого чувства, и все становится пустым, и мир превращается в пустыню, в которой он затерян.

Такое чувство, конечно, глубоко личное по своему характеру. Не может быть иной истинной религии помимо религии личной. Истинная религия прежде всего есть близость к Богу. Любой религиозный ритуал оборачивается притворством, если верующий, который принимает в нем участие, не чувствует в себе эту жажду к Абсолюту, это страстное желание приобщиться к таинственному Существу, скрытому под толщей хаотических феноменов.

Вопрос, который я собираюсь сейчас поставить, звучит следующим образом: была ли грекам известна такая личная религия?

В первую очередь следует обратиться к Платону — мыслителю, религиозная мысль которого окрасила духовные искания всех последующих столетий. Платон как раз тот человек, который алчет и жаждет Абсолютного. Он желает достичь Красоты, но не той, что прекрасна в каком-то одном аспекте, не просто прекрасной в какой-то данный момент, а той, что всегда и абсолютно прекрасна.

И поскольку, как будет ясно в дальнейшем, эта Красота суть не что иное, как одно из имен для высшей реальности, Платон фактически стремится достичь самого Бога. И после него многие люди, охваченные той же нуждой, будут стараться обрести Бога на тех путях, которые впервые проложил именно он.

Но Платон — не изолированное чудо в истории греческой религии. Если он и наложил свой отпечаток на всем том, что появилось позднее, то и в нем самом можно разглядеть знаки предыдущих эпох.

Необходимо провести некоторые различия, которые помогут лучшему уяснению вопроса. Во-первых, это дистинкция между тем, что я называю *народным благочестием* и *благочестием умозрительным*. Во-вторых, различение того, что относится к индивидуальному, и того, что принадлежит к коллективному.

1) Высшая форма религии суть та, которая соединяет нас с самым бытием Бога. И поскольку это бытие всецело имматериально, удалено от чувственного мира, то восприятие, или осознание, которое мы имеем о Нем, одинаково свободно и от материальных, и от чувственных представлений. Такое соединение, по определению, есть внутренний феномен; для того, чтобы достичь его, нет нужды во внешних церемониях, жертвоприношениях или заклинаниях. Оно состоит в отождествлении наиболее нематериальной части нас самих с первопринципом всего существующего. Уже Платон называл это соединение *ὁμοίωσις θεῷ*, «стать подобным Богу».

Но не все способны к подобному единению. Прежде всего надо признать, что есть почти совершенно нерелигиозные люди. Кроме того, даже и в среде религиозных людей далеко не каждый способен на такое единение — чистое и нематериальное. Такой человек имеет представление о Боге, однако он в состоянии обрести Его только через посредников — божественных или обожествленных существ, которых он может видеть, касаться их, изображения которых он может создать, к которым он может обращаться как к подобным ему самому, которые отличаются от него лишь бóльшим совершенством и силой. Контакт с подобными существами способен быть искренним и глубоким, он может носить мистический характер. Приведем пример. Никто не станет отрицать, что эпоха Средневековья в Европе была одной из наиболее религиозных

за всю историю человечества. Несомненно, что в Средние века были мистики, которые старались найти Бога непосредственным образом, которые стремились проникнуть в божественную сущность и потеряться в невыразимом соединении с этой Сущностью: таковы св. Фома, св. Бонавентура, Мейстер Экхарт. Но были и другие мистики, благочестие которых направлялось на видимые внешним глазом объекты, близкие нам в нашей повседневности — на Иисуса в Его образе человека, Богоматерь, святых — и таковым являлся св. Франциск Ассизский и, в целом, весь орден францисканцев. Наряду с этими мистиками был и ряд набожных людей, искренне и глубоко веровавших, проводивших долгие часы в благоговейном созерцании статуи Девы или младенца Иисуса, или распятого Христа. Мы видим здесь личную религию, самую возвышенную и самую неподдельную.

2) Вернемся ко второму различению, между индивидуальным и коллективным.

Первая форма единения с Богом, т. е. единение с божественной Сущностью, не требует, чтобы люди собирались вместе для отправления культа. Отшельник в пустыне, заключенный в камере могут воспринять Бога, могут быть поглощены Богом. Мистицизм есть нечто такое, что не может быть передано другим. Никогда не следует доверять проявлениям мистической экзальтации, когда целые толпы впадают в транс. С другой стороны, эта форма контакта с Богом не так уж несовместима с коллективным богочитанием. Абсурдно думать, что из-за того, что другие молятся возле вас, вы сами на это неспособны. Существующее в коллективном культе официальное почитание Бога часто помогает взрастить индивидуальное благочестие или вдохнуть в него новую жизнь.

Только что сказанное станет еще более очевидным, если мы вспомним о тех случаях, когда коллективные

формы поклонения направляются на божественных посредников, о которых шла речь выше. Возможно, кто-нибудь из читателей этой книги присутствовал на церемониях в честь Богоматери Лурдской. Когда целые массы людей вперяют взор в статую Девы, когда все молятся ей, бывает, что даже неверующие вдруг испытывают некий жар, из-за чего подчас и религиозное чувство пробуждается в их душах, постепенно созревающих и для молитвы. Было бы это возможно, если бы они не чувствовали вокруг себя великий прилив личной, индивидуальной веры, умноженной на число людей, творящих искренние молитвы?

Попробуем применить эти различия к проблеме личной религии греков и начнем с различия народного и умозрительного благочестия.

1) Традиционная религия в Греции и, соответственно, народное благочестие были главным образом направлены на локальных божеств, каждое из которых признавалось покровителем какого-нибудь определенного полиса: Афина в Афинах, Деметра в Элевсине, Гера в Аргосе, Аполлон в Кирене, Артемида в Эфесе и т. д. Однако в силу многих причин, частью из-за индоевропейского вторжения в Грецию и вытекающего отсюда смешения с местным населением, частью из-за первых попыток теологической систематизации, каждый греческий полис почитал, помимо своего «родного» божества, еще и других богов и богинь, т. е. своего рода пантеон. Особое божество данного полиса обычно обладало несколькими функциями, поскольку ему приходилось отвечать на многообразные запросы социальной группы. Но когда на того же бога или богиню смотрели как на члена олимпийской группы, он (она) приобретал более отчетливую персональность, выделявшую его (ее) из остальных. Тем самым каждый из

олимпийцев отличался особыми качествами или функциями, и народное благочестие, коллективное или индивидуальное, могло вследствие этого направляться на того или этого бога (богиню), в зависимости от родовой близости между богом и поклоняющимся. Отсюда следует, что в народных культах были возможны некоторые нюансы; существовала разница, адресовались ли молитвы к главному, официальному божеству полиса или же к другим олимпийским богам.¹ Здесь снова можно провести срав-

¹ По крайней мере такое ощущение создается при чтении некоторых староаттических посвящений Афине, например № 37 в: P. Friedländer and H. B. Hoffleit, *Epigrammata* (Univ. of California Press, 1948), с прелестной концовкой: ᾧ (ἄγαλμα) χαίρουσα δίδοίης ἄλλο ἀναθεῖναι [«Радуюсь (статую), да подашь ты сделать (нам) другое приношение»], добавляющей какое-то невинное лукавство и в то же время интимность к обычным формулам типа δὸς χαρίεσσαν ἀμοιβάν [«подай милостливое воздаяние»] (№ 35 и 36) или ᾧν χάριν ἀντιδίδου [«в благодарность за это и ты воздай в свою очередь»] (№ 106 a, b), или τῶν ἀγαθῶν τῷ σὺ δὸς ἀφθονίαν [«подай хорошему человеку изобилие»] (№ 147). Конечно, тот факт, что при наличии данного документа (т. е. № 37) отсутствовали подобные ему посвящения другим богам, почитавшимся в Афинах, может быть объяснен чистой случайностью. Однако следует отметить вслед за с V. Ehrenberg (*The People of Aristophanes*, 2d ed. [Oxford, 1951] 264), что Афина, вместе с двумя элевсинскими богинями, в старой комедии «никогда не связана с выражением комической непристойности и вульгарной грубости». Кроме того, если рассмотреть других Олимпийцев в Афинах, мы не найдем ничего подобного стеле Афины, в которой оплакивается умерший. Наконец, Афина — ἡ πολιοῦχος, покровительница сакральной земли Аттики, ἡ τῆς ἱερωτάτης μεδέουσα χώρας [«О градодержица... // ... // Свята земля твоя» — пер. А. Пиотровского], *Ag. Eq.* 581 ff. В драме Эсхила «Семеро против Фив» πολισσοῦχοι или πολιοῦχοι θεοί [полисные боги]

нение со Средневековьем. В те времена для любого города было совершенно естественно смотреть на Деву или на какого-нибудь святого как на официального покровителя: *Sena vetus civitas Mariae*,* начертано на городских вратах Сиены. И названия пригородов Сен-Уан и Сен-Дени, ныне вошедших в огромную территорию Парижа, напоминают о святых, особо почитавшихся теми автономными городками, какими некогда были Сен-Уан и Сен-Дени. Тем не менее вполне очевидно, что кроме местной Девы или святых сиенцы или жители Сен-Дени могли поклоняться и обращаться молитвы к другим небесным заступникам, в зависимости от своих индивидуальных предпочтений.

С другой стороны, в Греции существовало и интеллектуальное благочестие. Греки, по крайней мере самые развитые из них, верили в Бога. Говорю Бог намеренно, имея в виду принцип порядка вещей и хода человеческих дел, а также гарант справедливости и, следовательно, первооснову социальной этики, Существо, наделенное абсолютным совершенством. Идея Бога как первопринципа природы появилась в Греции в досократический период, как совсем недавно профессор Йегер напомнил нам в своей прекрасной книге.¹ Однако идея Бога как гаранта справедливости и первопричины всех событий человеческой жизни, конечно, старше. Она встречается у Гесиода, потом у Пиндара² и, с несравненным величием — у Эсхила. Понятие

впервые появляются в молитвах Этеокла (69 [здесь в адрес Зевса и Геи], 271) и Хора (312, 322 [здесь в адрес Зевса]).

* Древняя Сена, город Марии (лат.). — Прим. пер.

¹ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* [Oxford, 1947].

² «Zeus ist nicht ein Gott, wenn auch der mächtigste, wie bei Homer, sondern ist Gott ...der Schirmherr der Gerechtigkeit, der von uns einen gerechten Wandel verlangt, und unerbittlich die strafende Gerechtigkeit ausübt». [«Здесь Зевс уже не только могучий

идеального Бога возникло задолго до Платона. Уже таким глубоко религиозным поэтам, как Пиндар, Эсхил, а также, как мне представляется, и Еврипид, была знакома идея возвышенного и чистого Божества.

2) Теперь рассмотрим дистинкцию между индивидуальным и коллективным.

Бог внутреннего почитания, Бог Гесиода, трагиков и философов, никогда не был объектом общественного культа в Греции. Почитание этого Бога всегда оставалось делом частным: подобное почитание являлось характерной чертой образованных язычников, размышлявших над великими проблемами жизни и подходивших к более чистому пониманию Божественного — либо потому, что они сами были философами, либо потому, что они учились у философов. Начиная с этого времени приобщение к Богу в смысле внутреннего поклонения, приобрело личный характер. Платон, как я уже сказал, сыграл решающую роль в истории этого поклонения. Это не значит, что он был первым в Греции, кто благоговел перед высшим Богом. В конце концов, должно быть *a priori* очевидно, что такой даровитый народ, как греки, наверняка должен был очень давно знать тягу к вечному, Абсолютному. В следующей главе я покажу предчувствие этого стремления к Богу у греков классического века.

Проблема усложняется, когда рассматривается традиционная религия.

На первый взгляд, традиционная греческая религия имеет все признаки социального феномена, чего-то тако-

бог, как у Гомера ...но главный защитник правосудия, требующий от людей поступать справедливо и неумолимо карающий за несправедливые деяния». | Wilamowitz, *Hesiod: Erga* (Berlin, 1928) 158. Ср.: Pindar, *Isthm.* V, и Wilamowitz, *Pindaros* (Berlin, 1922) 205.

го, что затрагивает только интересы всего полиса. Храмы посвящены официальным богам. Жрецы — официальные служители. В некоторые дни все граждане, всем миром, включая женщин и детей, собираются перед храмом для участия в торжественном жертвоприношении. Гимны, поющиеся вслед за этим в честь богов, носят официальный характер: сутью их является получение божественной санкции на благосостояние и процветание всего народа. Афина — богиня Афин, богиня афинян прежде всего в их социальном единстве и только потом богиня афинян как частных индивидов.

И все-таки мы совершим ошибку, если поверим, что даже такое официальное божество полиса, как Афина в Афинах, имело один лишь государственный культ. В нашем распоряжении есть относящееся к VI и V вв. до н. э. большое количество частных посвящений Афине, в которых набожность конкретных жителей Афин выражена искренне и с чувством.¹ Новое отношение к этим *anathemata*, с точки зрения личной веры, не будет неуместным. Хотелось бы напомнить также о прекрасной мето́пе афинской казны в Дельфах, на которой юный Тесей смотрит прямо в лицо богине, набираясь силы от своего взгляда. Тесей — символ эфебов, и Афина, богиня-воительница в шлеме и с копьем, была своего рода старшей сестрой для эфебов, да и вообще для юных героев, вверивших себя опасностям битвы и случайностям жизни. Это очень архаичная концепция. Уже в *Илиаде* мы видим, что существует внутренняя личная связь между Афиной и Ахиллом, идеальным типом греческого героя. В *Одиссее* Афина, как известно, страж и советник Телемаха. Если опираться на дорийский материал, то мы располагаем прелестной мето́пой

¹ Ср. прим. 1 на с. 10.

из Олимпии, на которой изображена Афина, вдохновляющая дорийского героя Геракла.

Точно так же было бы абсурдно полагать, что участники Элевсинских мистерий видели в этих мистериях только разновидность внешней обрядности, действий, которые механически гарантировали счастье в этом и загробном мирах. Забавными можно считать слова Джона Барнета, человека, лишенного вкуса к мистическому: «Кандидату в посвящения требовалось принести в жертву свинью. Этого было достаточно». Но Аристотель более правильно говорит: «Кандидат должен был не изучать нечто (μαθεῖν), но нечто пережить (παθεῖν) и вступить в определенное состояние ума, при условии, что он для этого созрел».¹ Конечно, годились не все. Говоря словами орфического изречения, цитируемого Платоном, «много тирсоносцев, да вакхантов среди них мало».² Однако истинные вакханты наверняка должны были существовать — и тогда, и теперь. Есть хороший образ в работах св. Катерины Сиенской. Из тех, кто принимает участие в процессиях, говорит она, одни несут большие свечи, другие маленькие. И пламя этих свечей соответствует их размеру. Так и наши сердца: чем сильнее желание, тем выше пламя, возжигаемое Богом. Можно быть уверенным, что по крайней мере Эсхил нес большую свечу:

*Деметра, ты вскормила разум мой,
Дай мне предстать твоих достойным таинств!*³

¹ Aristotle, fr. 15 Rose. Ср.: J. Croissant, *Aristote et les mystères* (Liège, 1932) 137 ff.

² Plato, *Phaedo* 69d 1.

³ Aristophanes, *Ranae* 886 сл. [Аристофан. *Лягушки*, 884–885. Пер. Ю. Шульца. — *Прим. пер.*].

Таким образом, могло существовать личное поклонение и официальным богам. Мы обладаем археологическими и литературными свидетельствами индивидуального почитания одного из олимпийцев, или какого-нибудь второстепенного божества, или местного героя, к которому люди чувствовали особое расположение. Наиболее известный пример из литературы, вероятно, «Ипполит» Еврипида, к которому я вскоре обращусь. Однако для начала вкратце обсудим археологические свидетельства. Они распадаются на два вида и относятся к сельской религии и домашней религии.

В некоторых французских провинциях, например в Бретани или Савойе, до сих пор встречаются вдоль дорог, или на вершинах гор, или на побережье маленькие часовни, посвященные Деве или какому-нибудь святому, украшенные дарами и цветами. Верующий, который заходит в такую часовенку с подношением, является частным посетителем. Никто его не контролирует; не обычай приводит его; он отнюдь не обязан приходить сюда, как, скажем, должен приходить к мессе в своей деревне, как это делает каждый. Нет, он подходит к придорожной часовне, следуя влечению души, желая помолиться, обратить свое сердце к сердцу благой Девы или святого.

Так и Павсаний, путешествуя по дорогам Греции во II столетии нашей эры, видел небольшие сельские святыни, которые, будучи зачастую заброшенными, а то и пребывающими в руинах, все-таки оставались живыми молитвенными местами для простых жителей округи. В своей книге «Греческая народная религия»¹ Нильссон подчеркивал именно этот, сельский, аспект греческой религии, показывая

¹ M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion* (Columbia Univ. Press, 1947) 3 ff., 20 ff.

его значения для индивидуального благочестия. У этой сельской чаювни крестьянин, шедший в город продавать выращенные им овощи, непременно останавливался, и точно так же поступал, наверное, и пастух, гнавший стадо. Они подносили богу или местному герою какой-нибудь небольшой дар. В свою очередь они ожидали от него поддержки в своих начинаниях, защиты для своей семьи, своего урожая, своего скота... Мы сделаем ошибку, если будем рассматривать это подношение, подразумевавшее возможность ответного благодеяния, как простой обмен или сделку. Несомненно, вероятность этого имела, и именно так Евтифрон у Платона определяет религию.¹ Но Евтифрон — предсказатель, т. е. человек нерелигиозный. Религиозному человеку от природы присуще уповать на бога. Он дает ему какие-то дары, поскольку любит его; и поскольку бог силен и благ, поскольку такой человек верит в него, то ожидает от него, что вполне естественно, помощи и защиты. Сделкой это является не в большей мере, чем общение между ребенком и родителями или между младшим и старшим товарищами. Кроме того, даже если такой человек не принесет никакого дара, его молитва может быть услышана. Послушаем забавную эпиграмму на македонца Аддея, настоящего «сельского джентльмена», как его назвал Маккейл, жившего в начале IV в.: «Если ты будешь проходить через центр Потидеи и на перекрестке увидишь святилище героя, которого зовут Фи-

¹ Plato, *Euthyphro* 14e 6–8: «Итак, Евтифрон, благочестие — это некое искусство торговли между людьми и богами. — Что ж, пусть это будет искусство торговли, если тебе так нравится». [Цитируется по Собранию сочинений Платона в 4-х тт. М., 1990–1994. Перевод Евтифрона С. Я. Шейнман-Топштейн. — Прим. пер.].

лопрагмон («любитель дела»), то скажи ему, какое дело собираешься совершить; и будь уверен, услышав это, он обязательно облегчит твоё дело».¹

Иногда один взгляд на какое-нибудь высокое и красивое дерево заставлял простых людей поверить, будто некий бог обитал в нём. Все, что вызывало ощущение особенной красоты и мощи, для греков было чревато божественностью. Уместно вспомнить знаменитый пассаж из *Федра*,² когда в начале диалога Сократ со своим юным другом бредут босиком по течению Илиса и приходят к громадному платану. Здесь они находят родник, мягкий травянистый склон, на котором можно растянуться в тени под шелест листвы, шум воды, стрекот цикад. Подобные чарующие уголки являются для древнего человека местами сакральными, местами молитвы. И именно молитвой заканчивается *Федр*: «Милый Пан и другие здешние боги, дайте мне стать внутренне прекрасным! А то, что у меня есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри».³

Ещё одна черта греческой религии, которая могла, которая должна была вызывать чувство личного благочестия, это связь с домашними культами. Этот аспект также

¹ *Anth. Pal.* VII. 694. Ср. строку 3, εἰπεῖν οἶον ἐπ' ἔργον ἄνευ πόδας κτλ с богом συνεργός [содействующим] в *Ag. Eq.* 588 (Νίκη, в молении к Афине) [«Сказать, на какое дело ты идешь»], *Eug. Med.* 396 (Геката), *Hipp.* 523 (Киприда), *Ion* 48 (Аполлон), и ср. *Ehrenberg, op. cit.*, 254, 1. См. также бога σύμμαχος [союзный], *Archilochus* fr. 75 Diehl (Гефест), *Eug. Heraclid.* 766 ff. (Зевс), *Suppl.* 628 ff. 75 (Зевс), а также очень часто встречающиеся формулы типа σὺν θεῷ (или θεοῖς) [с богом], οὐκ ἄνευ θεοῦ, οὐ θεῶν ἄτερ [не без бога, не вдали от бога] и т. п.

² *Plato, Phaedrus* 229a 8 ff. и 230b 2 ff.

³ *Ibid.* 279b ff. [пер. А. Н. Егунова].

затронут Нилы соном в его описании Зевса Ктесиоса, охранявшего семейное имущество, и Зевса Филиоса, покровительствовавшего застольям.¹ Дейсидаймон Феофраста, который является не столько «суеверным» в нашем современном смысле слова, сколько «человеком, чрезвычайно тщательно отправляющим ритуалы в честь богов», имеет у себя дома божественный образ, которому поклоняется в определенные дни и которому подносит дары.² Тот же Феофраст рассказывает о домашней религии следующий анекдот: один богатый житель Магнесии, что стоит на Меандре, пришел как-то в Дельфы. Каждый год он имел обыкновение совершать пышное, очень щедрое жертвоприношение. Закончив гекатомбу в Дельфах, он спросил оракула, кто самый благочестивый среди людей. Пифия отвечала, что самый благочестивый — Клеарх, бедный житель Метидрия в Аркадии. Магнесиец потом отправился к Клеарху и спросил его: «Как ты почитаешь богов?» Клеарх ответил: «Я исполняю все свои религиозные обязанности очень скрупулезно. В установленное время с радостным сердцем приношу жертвы, каждый месяц на новолуние предлагая венки и поклоняясь Гермесу, Гекате и другим божественным фигурам, которые перешли ко мне от предков, почитая их воскурением благовоний, жертвуя ячмень и маленькие хлебцы».³

¹ Nilsson, *op. cit.*, 65 ff.; см. также *Griechische Religion*, I, 378 ff., и «Die Götter des Symposion», *Symbolae Danielsson* (Uppsala, 1932) 218 ff.

² Theophrastus, *Char.* 16. 10.

³ Theophr. *ap.* Porphyry, *de Abst.* 2. 16 (Nauck) 145 ff. Ср. ежедневное воскурение фимиама ученым Никием перед кедровой статуей Асклепия, Theocr. *Epigr.* 8 (*Anth. Pal.* VI. 33. 7); ср. также М. Р. Nilsson, «Pagan Divine Service in Late Antiquity», *Harv. Theol. Rev.* XXXVIII. (1945) 64, и историю с Ликомедом,

На вопрос, который мы поставили вначале, уже можно дать ответ: да, греки знали личную религию как в популярной, так и в умозрительной форме.

Нынешней же моей задачей является попытка представить примеры личной религии в Греции, примеры тех ее двух аспектов, которые определены выше. В силу того, что некоторые особенности эллинизма, а именно упадок города-государства и все более доминирующее влияние Платона, благоприятствовали росту личной религии, мои примеры будут взяты главным образом из эллинистической и греко-римской эпох. В двух главах я коснусь двух примеров благочестия в его популярной, эмоциональной форме: отношения Лукиана к Исиде и Аристида — к Асклепию. Затем я затрону два основных аспекта умозрительного благочестия: единение с Мировым Богом и единение с чистой божественной сущностью за пределами здешнего мира. Однако — и позвольте мне подчеркнуть данный пункт — эти формы личной религии посталександровской эпохи не представляют для Греции какой-то новации.

«претором эфесян», который установил в своей спальне изображение апостола Иоанна и творил в честь его культ с помощью венков, свечей и жертвенника (M. R. James, *The Apocryphal New Testament* [Oxford, 1945] 233). Во II в. н. э. Апулей говорил, что Эмилиан не благочестив потому, что *nullum in villa eius delubrum situm, nullus locus aut lucus consecratus*. «Et quid ego de luco et delubro loquor? Negant vidisse se qui fuere saltem in finibus eius aut lapidem unctum aut ramum coronatum». *Apologia* 56. 5–6 [«В его поместьи нет ни одного святилища, ни одного посвященного богам места или роши. Да что говорить о роше и святилище?! Те, кто бывал в его поместьях, говорят, что не видели там даже камня, умащенного маслом, или ветви, украшенной гирляндой». Цит. по: Апулей. *Апология*. М., 1956. Пер. С. П. Маркиша].

Ничто не изменяет кардинальным образом природу человека, пока в нем гнездятся те импульсы, которые влекут его к личному благочестию. Уже до Платона некоторые греки стремились проникнуть в божественную тайну. И простого примера с Ипполитом будет достаточно, чтобы убедить нас в том, что на почве народной религии могли расцвести самые утонченные благочестивые чувства в отношении олимпийцев.

* * *

Что представляет собой фигура Ипполита? Чтобы понять то, что Еврипид хотел выразить в своей пьесе с одноименным названием, и уловить оригинальность характера, созданного им, нужно рассмотреть узловый момент пьесы, рассказывающий о том, что будут делать перед свадьбой девушки из Трезена.¹ Перед вступлением в брак, который лишит их девственности, трезенские девы должны пойти в святилище бога или героя Ипполита, чтобы положить локон своих волос перед ним:

*...Перед свадьбой
Пусть каждая девица дар волос
Тебе несет** (1425 сл.),

и распевать гимн, из которого явствует, что этот девичий герой умер за блюдение своего целомудрия:

¹ Ср. Wilamowitz в его издании «Ипполита» (Berlin, 1891), pp. 26 ff.

* [Цитаты из *Ипполита* даются в переводе И. Ф. Анненского. Нумерация строк в переводах Анненского и Мюррея, на которого ориентируется Фестюжьер, как правило, различается. — *Прим. пер.*].

...И в вечность

Сам в пении девичьих чистых уст
Ты перейдешь. И как тебя любила,
Не позабудут, Федра...(1428–1430)

Сущностное качество Ипполита — его целомудрие — стало, таким образом, частью традиции; таковой же стала и легенда о Федре, в которой подчеркивалось это целомудрие. Есть и другие детали. Ипполит — сын амазонки, одной из тех женщин-воительниц, которые живут вдали от мужчин и почитают Ареса и Артемиду; по линии Тесея он — великий внук «целомудренного» Пифея.¹ Для грека, который легко переносил человеческие чувства на мифологический уровень, целомудрие Ипполита неизбежно делало его другом Артемиды и врагом Афродиты, так что человеческая драма была в сущности земным продолжением вечной небесной вражды между двумя насельниками Олимпа.

Отталкиваясь от этих простых, во многом неразработанных сведений, почерпнутых им из легенды и традиции, Еврипид проделал с ними таинственные трансмутации, и в итоге из его тигля родился один из самых удивительных персонажей в греческой трагедии — настолько удивительных, что, в сущности, любые суждения, которые можно вынести на его счет, будут неизбежно субъективными. Таковым же будет и мое. Знаменитый Виламовиц²

¹ Возможно, Еврипид намекает на это в *Иппол.* 79 сл.: «И лишь тому, кто не в ученья муках, / / А от природы чистоту обрел...»

² *Op. cit.* Намного глубже мнение профессора I. M. Linforth'a, выраженное в его «*Hippolytus and Humanism*», *TAPA* XLV. (1914) 5 ff. и особенно 10 ff. Я согласен, что наказание Ипполита происходит в связи с его «виной» перед Афродитой, богиней, воплощающей универсальный закон любви, довлеющий над

характеризует Ипполита одним словом: он *ἀνεπαφρόδιτος*, т. е. лишен милости Афродиты, лишен обаяния, не способен

человеческим. И я тоже совершенно убежден, что Ипполит «ни в малейшей степени не является аскетом» (Linforth, *loc. cit.* 12). Но, на мой взгляд, «вина» Ипполита больше зависит от его юности, чем от какой-то аномалии («нечеловеческое воздержание», Linforth, 12) которую я нахожу совершенно немыслимой для грека. В этом случае Ипполит был бы *monstrum* и вряд ли сумел бы вызвать интерес у зрителей.

Мне кажется, необходимо помнить о следующем: (1) Греки не имели разработанной сексуальной этики. Сексуально озабоченному юноше Эпикур говорит, что он может удовлетворять свои желания, если он не разрушает этим здоровье и не нарушает какие-то социальные нормы. Никого бы не удивило, если бы взрослый подросток, едва освободившись от опеки учителя, вступил в половые отношения с рабыней или гетерой, а то и с другим мальчиком или зрелым мужчиной, при условии, что мужчина принадлежал к такому же классу и мальчик не был бы корыстен. Я не вижу, каким образом идея «нечеловеческого воздержания» могла иметь какое-то значение для греческого сознания. (2) С другой стороны, мальчики Афин V века, в отличие от современных мальчиков, не были подвержены ни постоянному возбуждению от общения с девочками, ни сексуальной пропаганде в журналах, рекламе, театре, кино, радио и т. п. В самом деле, когда мальчики из закрытого колледжа живут исключительно в собственной среде, то их интересы обычно связаны с охотой, играми и спортом, и они не думают то и дело о девочках; они даже иногда стыдятся их. (3) Странная смесь дружбы и любви, которую мы обнаруживаем в стыдливых мальчиках Платона, не относится к сфере влияния Афродиты, которая, по представлению греков, управляет отношениями мужчины и женщины. С другой стороны, было бы грубо приклеивать этому явлению ярлык гомосексуализма. Оно вполне может быть чем-то вроде романтической любви, больше являясь делом сердца, чем чувств. Я предпочел бы отнести Ипполита к разряду этих стыдливых мальчиков, чем принять, что он, втайне желая фи-

полюбить и не чувствует желания быть любимым. Он-де гордец, эгоист чистой воды, полностью довольный самим собой. Поспешу заметить, что решительно не согласен с этим мнением. Прежде всего, если бы в Ипполите не

зической близости с женщиной, подавляет свое желание. Это было бы, как мне кажется, для греков непонятно.

В чем же именно состоит «вина» Ипполита перед Афродитой? Она заключается как раз в его невинности, которая, повторяюсь, связана с крайней молодостью Ипполита, но которую лично он воспринимает как свое собственное достижение. (Ср. цитату из предыдущей сноски.) Следовательно, он презирает удовольствия, еще не испытанные им, просто потому, что не чувствует в них необходимости. Если я прав, это еще одно доказательство того, что он весьма молод. Более старший юноша был бы гораздо более внимателен к трудности, которая протекает в случае подавления естества, а потому был бы и более скромн.

Далее, можно отметить, что среди еврипидовских мальчиков Ипполит — не единственный «антиафродитианский тип», если использовать термин W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I. 3, 1 (Munich, 1940) 646, 2. Достаточно вспомнить Иона, Хор дочерей Даная (*Suppl.* 888 ff.), Ахилла (*I. A.* 805, 830).

Более того, случай с Ипполитом не уникален, и мы располагаем типичной легендой. Ср. Ps.-Plut. *de Fluviiis* 14. 1: [«Танаит, наимудрейший владыка, женский род возненавидел, почитая одного Ареса. Презирал он и брак. Афродита же ему вождение к матери внушила. Он же вначале решительно воспротивился страсти. Но, побеждаемый неизбежностью, однако желая остаться благочестивым, бросился он в реку Амазонок»,] — который от этого был назван Танаис. См. также Theocr. I. 66 ff. (и D. S. IV. 84: [«Рассказывают, что Дафний вместе с Артемидой охотился, помогая богине с радостью»]), и Philostr. *V. Soph.* II. 1, 12–16 (история об Агафione, странном диком мальчике, обнаруженном Геродом Аттиком). Этот тип легенды нуждается в исследовании.

было ничего достойного восхищения, то как могла Федра с одного взгляда испытать столь страстную любовь к нему (27)? Но это возражение слишком очевидно и имеет негативный характер. Достаточно прочесть глубокую молитву, открывающую природу обаяния Ипполита, чтобы различить источник этого обаяния (73 сл.).

*Прими венок, царица: в заповедном
Лугу, цветы срывая, для тебя
Я вил его... На этот луг не смеет
Гнать коз пастух, и не касался серп
Там нежных трав. Там только пчел весною
Кружится рой средь девственной травы.
Его росой поит сама Стыдливость.
И лишь тому, кто не в ученья муках,
А от природы чистоту обрел,
Срывать цветы дано рукою вольной:
Для душ порочных не цветут они.
Но, милая царица, для твоих
Волос златисто-белых их свивала
Среди людей безгрешная рука.
Один горжусь я даром — быть с тобою,
Дыханьем уст с тобой меняться звучным
И голосу внимать, лица не видя...
О, если бы, как начинаю путь,
И обогнув мёту, все быть с тобою...*

Одно слово, которое имеет власть над этим мальчиком, преисполнено поэзии: это *айдос*, что по-латински звучит *ridor*, которое лучше всего переводить, мне кажется, как *стыдливость*. Чтобы почувствовать особую интонацию слова *айдос*, мы должны вспомнить, что в нравственной философии греков V в. *айдос* тесно связан с категорией *софросюне*, которая является отличительным признаком

благовоспитанного молодого человека.¹ *Софросюне** не имеет аналогов в европейских языках: оно означает качество того, чья душа здорова, в котором все гармонично, кто не позволяет себе отдаваться ни нескромной гордости, ни низменным страстям. *Айдос* есть в таком случае чувство, которое заставляет нас бояться совершать постыдное — перед другими и перед самим собой. Считается, что юноша должен испытывать стыд, если он совершит — в речи или в действии — нечто такое, чего от него совершенно не ожидают, нечто презренное, трусливое.² Можно вспомнить сцену из *Хармида* Платона, где Сократ в палестре встречается юного Хармида, которого ему представляют как идеал юношества, как *софрон*. Сократ затем задает ему вопрос: что значит быть рассудительным? Хармид сперва отвечает, что это значит умение все делать,

¹ Об *айдосе* и *софросюне* см. Eurip. *Hippol.* 78 ff.: Αἰδώς δὲ ποταρίασι κηλεύει δρόσοις // ὄσοις κτλ, как в прим. 1 на с. 27. Ср. также Thucydides 1. 84. 3, где Архидам говорит лакедемонянам: «Мы воинственны и рассудительны вследствие нашей благопристойности, воинственны потому, что с рассудительностью теснее всего связано чувство чести, а с чувством чести — мужество» [пер. Ф. Мищенко. — *Прим. пер.*].

* С. Я. Шейнман-Топштейн переводит это слово как «рассудительность».

² Ср. ἀρχαία παιδεία [«стародавнее воспитание»], при котором σωφροσύνη ὑπνόιστο [«скромность царицы»] (Ag. *Nib.* 962); также 992–993: «Презирать... // Безобразных поступков стыдиться, краснеть, от насмешек грозой загораться», и 994–995: «Безрассудств избегать и стыдливость свою не пятнать, не позорить развратом» [Цитаты из Аристофана даются в переводе под редакцией С. Апта. — *Прим. пер.*]. Об идее *айдоса* в трагедии ср. Wilamowitz, *Heracles*, 2d ed. (1895) II. 129 ff. ad v. 557; также Eurip. *Med.* 439.

соблюдая порядок и никуда не спеша.¹ Но это определение еще несовершенно. Сократ настаивает. Тогда Хармид дает второй ответ: «Мне кажется, что рассудительность делает человека стыдливым и скромным и что она то же самое, что стыдливость».²

Хармид и Ипполит — они как братья: оба юные, готовы краснеть по любому поводу; жизнь еще не притупила эту свежую чуткость, первый цвет их души. Это и есть *айдос*, стыдливость. Если использовать красивую метафору, чистая природа Ипполита напоминает мягкий блеск цветка или постепенно созревающего плода. Или можно вместе с Еврипидом сравнить ее с полем, еще не засеянным и не вспаханным, полем, которое сплошь усыпано цветами, на котором искрится утренняя роса, словно вскормленная *айдосом*.³ Так, уже почти с начала действия драмы рисуется атмосфера рассвета или весны, которая дает нам почти физическое ощущение невинности героя.

И теперь, я думаю, мы лучше поймем Ипполита. Можно вообразить себе портрет юноши лет восемнадцати, ладно скроенного, красивого, любящего охоту, простого, честного. Он девственен:

*Ты упрекал меня
В страстях, отец, — нет, в этом я не грешен:
Я брака не познал и телом чист.
О нем я знаю то лишь, что услышал
Да на картинах видел. Да и тех
Я не люблю разглядывать. Душа
Стыдливая мешает. (1002–1006)*

¹ τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, Plato, *Charm.* 159b 3.

² Ср. прим. 1 на с. 25.

³ *Hippol.* 78: ὀρόσιος — не только чистая вода или роса, но и первый пух на плоде или на щеках юноши.

Разумеется, он еще не ощущает никакого грубого физического влечения. Ему нравится находиться в компании девушек-сверстниц, с которыми он вместе охотится в лесу или скачет на лошадях по берегу Трезена. Подобно многим молодым людям его лет, он испытывает в одно и то же время страх, доходящий почти до физического ужаса, и отвращение к женщинам (ст. 616 сл.). В этом нет никакой аномалии. Он совершенно нормален. Он просто еще не думал о любви. Я бы добавил, что он по-настоящему невинен, т. е. не знаком и с «любовью Дориана». Когда Тесей, обвиняя сына в притворстве, указывает, что он не находит у него «невинности и скромности» (ст. 949–951), Ипполит решительно протестует:

*Взгляни вокруг на землю, где ступает
Твоя нога, на солнце, что ее
Живит, и не найдешь души единой
Безгрешнее моей, хотя бы ты
И спорил, царь. Богов я чтить умею,
Живу среди друзей, и преступлений
Бегут друзья мои. И стыдно им
Других людей на злое наводить
Или самим прислуживать пороку...¹ (993–999)*

Всем наставникам были знакомы мальчики этого типа. Ошибочно думать, что невинный цветок стыдливости был неизвестен древним. Нужно только перечитать строки, относящиеся к портрету благовоспитанного афинянина в *Облаках* Аристофана (ст. 961 сл.). Да и в прологах диалогов Платона *Лисид*, *Хармид* и *Протагор* мы встречаем

¹ *Hippol.* 998–999: ἀλλ' οἷσιν αἰδῶς μήτ' ἐπαγγέλλειν κακὰ / μήτ' ἀνθυπουργεῖν αἰσχρὰ τοῖσι χρωμένοις. Ср. также цитаты из *Nub.*, прим. 1 на с. 26.

мальчиков, которые очень стыдливы, которые инстинктивно испытывают чувство *айдоса*. Но к чему удаляться от Еврипида? Что может быть более свежим, невинным, девственным, чем начало его драмы *Ион*, в котором Ион с таким наивным восторгом воспевает добродетели своего любимого бога — Аполлона?

Ион вручил себя Аполлону. Ипполит же принадлежит Артемиде, целомудренной деве-воительнице.

Из незначительной легенды Еврипид сумел сотворить замечательный шедевр. Традиционные узы, скреплявшие Ипполита и Артемиду, были, несомненно, довольно поверхностными. Артемиде — богиня-охотница; она бродит по холмам и чащам, где скрываются олень и вепрь. Поэтому и Ипполит показан как юный охотник, отслеживающий диких животных. Эта конкретная, очевидная связь сохраняется в драме Еврипида. Когда Ипполит в своей смертельной агонии чувствует присутствие Артемиды, он говорит ей: «Товарищ, твой спутник умирает» (ст. 1397). Но в пьесе это лишь вторичный аспект связи между героем и богиней.

Ипполит по-настоящему предан Артемиде, испытывает глубокую нежность к ней. Она — его Госпожа, если использовать язык средневековых рыцарей. Сказать лучше, она для него — то же, что Богоматерь для рыцаря Средних веков. «Милее, // Зевсовой нет дочери ему», жалуется в прологе Афродита.¹ И Ипполит сам провозглашает:

¹ *Hippol.* 17: Παρθένον ζυνών αἰεί. Вилямовиц в своем издании *Ипполита* (ср. прим. 1 на с. 21), р. 187, видит здесь грязные инсинуации. Мне это кажется нонсенсом. Будь Ипполит любовником Артемиды в физическом смысле, Афродита имела бы над ним власть, и тогда он больше не был бы *ὑπελαφρόδιτος*. Афродита раздражена тем, что Ипполит, как и Артемиде, не испытывает склонности к физической любви.

*Один горжусь я даром — быть с тобою,
Дыханьем уст с тобой меняться звучным...
(ст. 84 сл.)*

Ипполит говорит так во вдохновенной молитве, когда подносит Артемиде венок. Следующий стих, на который до сих пор не обращали должного внимания, позволяет нам сказать, что его связь с богиней была поистине мистической:

И голосу внимать, лица не видя... (ст. 86)

Ипполит, произнося эту молитву, стоит перед статуей Артемиды. Сцена представляет собой царский дворец в Трезене. Справа и слева от центральной двери возвышаются статуи Артемиды и Афродиты, и перед каждой статуей находится алтарь. Ипполит, возвращаясь с охоты со своими товарищами, кладет венок на алтарь Артемиды, одновременно с этим творя молитву. Как же в таком случае он может сказать, прямо перед статуей, «лица не видя»? Только потому, что Артемида, владычица мыслей Ипполита, к которой он обращен постоянно, есть внутренний образ, явственный для души, а не для физического глаза. Но ведь именно это считается характерной особенностью любви. Влюбленный пуст для самого себя; в нем живет только объект его любви, он больше не видит и не слышит ничего, кроме него; он, можно сказать, одержим им. Когда же таким объектом становится божественное существо, мы говорим о мистической любви. Ибо несомненно, что здесь речь идет не о физическом соединении, но о контакте души человека с богиней. Божество постоянно пребывает в душе своего почитателя, счастливого от сознания этого присутствия.

Вся пьеса Еврипида разворачивается между двумя сценами, в которых мистическое ощущение божественного

совершенно очевидно. В первой сцене еще мокрый от лесной росы Ипполит возлагает Артемиде венок и произносит молитву. Последняя сцена связана с его смертью. Вы, наверное, знакомы с обстоятельствами этой смерти. Проклятый своим отцом Тесеем, Ипполит, изгнанный из Трезена, едет по берегу Саронического залива. Внезапно из моря появляется чудовищный дикий бык, который останавливается перед колесницей Ипполита. Лошади в испуге понесли; Ипполит падает. Но поводья он продолжает держать в руке, и кони тащат его по острым камням. Служители приносят его несчастное израненное тело в Трезен. Окровавленного Ипполита кладут в кровать, вынесенную из дворца. Его отец, прозревший под влиянием Артемиды, стоит рядом с ним. Ипполит страдает от боли: он хочет умереть: «Ты, черная сила Аида, несчастного тихой, // Тихой дремотой обвей» (ст. 1387 сл.). Но вдруг его осеняет полное спокойствие: он чувствует небесное присутствие:

Ипполит. А...

Волшебное благоуханье! В муках

Ты льешься в грудь... и будто легче мне.

Ты здесь со мной, со мною, Артемида?

Артемида. *Она с тобой, любимый, бедный друг.*

Ипполит. *Владычица, ты видишь Ипполита?*

Артемида. *Из смертных глаз бы слезы полились.*

Ипполит. *Товарищ тной и спутник умирает.*

Артемида. *Но он умрет в лучах моей любви.*

Ипполит. *Возница твой... твоих лугов*

хранитель...

Артемида. *Кипридою коварной унесен.*

(1390–1400)

Полагаю, и в этом случае тоже можно говорить о мистическом общении. Ипполит уже не видит и не слышит ничего в здешнем мире. Разумеется, и статую богини он не замечает. Ведь он не может повернуть голову, едва способен открыть глаза. И все-таки в этот ужасный момент, когда Ипполит лежит при смерти, без надежды — ибо, хотя он и сознает свою невинность, но все еще не знает, что Тесей, наконец прозревший, горько раскаивается в том, что проклял сына, — в этот момент сила его любви к Артемиде заставляет его поверить, что она стоит рядом с ним. Он не умрет ни одиноко, ни в отчаянии. Она здесь, он вдыхает ее аромат. Все его прошлое как бы возвращается к нему, все его молитвы, его наивная вера в богиню, скромные дары, которые он подносил ей. «Твой охотник, твой слуга умирает... Никогда мне уж не править твоими конями, не лелеять твои образы». Никогда не класть для нее венки. Но богиня отвечает: «Никогда, но ты дорог мне, хотя ты и умираешь».

Такое благочестие, как у Ипполита, несомненно, было очень редким. Приведем два примера. Мальчики или юноши, которых Сократ встречает в палестре — Хармид, Лисид, Гиппократ *Протагора*, — очень хорошо воспитаны: манеры их безупречны, и любая семья, любая школа могут ими гордиться. Полученное ими совершенное воспитание, их сдержанность, их послушание, их родовитость позволяют нам предположить, что они были последователями традиционной религии: они аккуратно соблюдали религиозные предписания, которым их научили в семье. Однако эти юноши не производят впечатление истинно верующих. Их жадность до знаний никогда не касается религиозной сферы. Они не вопрошают Сократа по этому предмету, и не как к духовным наставникам с рвением обращаются они к софистам. Далее, насколько свежи,

грациозны благовоспитанные молодые люди, изображенные в агоне в *Облаках* (ст. 961 сл.), — но все-таки и здесь опять же нет ни малейшего намека на какую-то личную преданность богам.

Значит ли это, что индивидуальное благочестие было неизвестно в Афинах во времена Еврипида? Конечно нет, ведь образ Ипполита вполне правдив. Но, разумеется, подобная набожность была тогда редкостью, как и в наши дни. Возможно, следует принять во внимание и другую причину. Личное благочестие, когда оно искреннее и глубокое, является особым состоянием; оно резко отделяет человека от среды, в которой он живет. Искренне верующий человек имеет обыкновение удаляться от мира, чтобы созерцать в тишине. Поэтому он кажется одиноким, странным, несоциальным.¹ А ведь нет ничего более одиозного для афинян, чем несоциальность. Вспомним ссору Зета с Амфионом, упреки Калликла Сократу по поводу созерцательной жизни. В любом закрытом обществе, подобном афинскому, первым законом *savoir-vivre** является «вести себя как все», не отъединяться от людей. Если Еврипид довольно смело обрисовывал странных героев, выпадавших из общей массы, это потому, что, как говорят его биографы, он сам был «оригиналом», отшельником, совершенно безразлично относившимся к тому, что могут сказать другие. Следовательно, можно полагать, что его трагедии показывают нам такие аспекты афинского характера, которые, если б не он, остались для нас неизвестными.

¹ Σκυθροπὸς δὲ ἦν τὸ ἥθος καὶ ἀμείδης καὶ φεύγων τὰς συνουσίας. S. v. Εὐριπίδης, Suidas, p. 468. 20 (Adler) [«Скифропос же был нрава хмурого и нелюдимого»].

* Благовоспитанность, обходительность (φρ.).



II

Два направления в личной религии

Умозрительное благочестие: поиски Бога

Та форма единения с божеством, которую мы рассмотрели в первой главе, состоит в тесной, непосредственной связи между человеком и его богом. Она никоим образом не подразумевает отворачивания к здешнему миру и не является вознесением к иной жизни в заоблачной выси. Ипполит совершенно счастлив здесь и сейчас. Поездка верхом по лесу или по песчаному пляжу, веселая пирушка с товарищами-охотниками по возвращении — радость для него. Так же и Ион, если взять еще один пример из Еврипида, восторженный поклонник Аполлона, совершенно безмятежно живет в Дельфийском храме. Он желал бы остаться здесь навсегда. Когда царь Ксуф признает в нем собственного сына и хочет взять его с собой в Афины, тот поначалу отказывается. Зачем ему менять спокойные радости простого и невинного жития на сложности города, тревоги общественной жизни? Близкие отношения этих юношей с их любимыми божествами не столько даруют им

освобождение, сколько являются самой сущностью их нынешней жизни, полной волшебного очарования. Вся их прелесть в этой юности и неомраченности житейскими проблемами. Они не искушены в жизненных хитросплетениях. Они верят в счастье; а счастье для них означает всегда находиться рядом со своими небесными друзьями.

Еще одна форма единения с божеством, которую мне бы хотелось рассмотреть в этой главе, напротив, предполагает безоговорочное отрицание жизни. Те, кто испытал это единение, знали, что такое страдание. Для них земля поистине обитель слез. Как говорится в *Теэтете* (176ab), они сознают, что мир пребывает во зле. Исцеление они видят в избавлении от него, считая, что это может сделать их подобными богу, $\phi\upsilon\upsilon\eta\ \delta\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}$.

Откуда это желание уподобиться богу? У Платона, разумеется, данная формула принимает моральный оттенок: богоподобными становятся благодаря ведению чистого и праведного образа жизни, благодаря просветленному уму. Но, как часто бывает у Платона, в данном случае это транспозиция: Платон переносит на философский уровень уже существовавшую идею, которая, очевидно, не имела отношения к этическому принципу. Она, скорее, являлась мощным стимулом для стремлений человеческого духа. Над всем нашим бедственным миром, где люди, словно звери, враждуют друг с другом, где правит несправедливость, где действуют законы железного века — над всем этим пребывают счастливые боги.

Этот контраст между небесным блаженством и земными скорбями ведет к некоторым отличающимся друг от друга взглядам.

1) Иногда он служит доказательством того, что боги равнодушны к человеческим страданиям. Там, наверху,

они проводят время в пирах и развлечениях, тогда как мы, внизу, непрестанно страдаем. Ощущение этого контраста — одно из глубочайших прозрений человеческого духа. Наверное, все мы понимаем его в часы тоски. Как может Бог видеть нас столь страдающими? И если может, Бог ли Он после этого? Или Его замыслы сокрыты столь глубоко, что мы никогда не сможем проникнуть в них? Вся греческая трагедия полна этих вопросов. Упомянем только конец *Трахинянок*. Геракл умирает в жестокой агонии. Гилл и его товарищи уносят тело героя на костер. Деянира кончает с собой. На сцене остаются только хор да несчастная Иола, невольная причина происшедшей катастрофы. И в этой ситуации корифей возглашает:

*Так идите, не медля, вы, девушки, в дом.
Созерцали вы ныне великую смерть,
Много страшных, дотоле невиданных мук.
Но ничто не вершится без Зевса.¹*

Это похоже на сжатое резюме горькой судьбы человека. Зевс, всемогущий и вечно счастливый, управляет порядком вещей, как ему вздумается. Человеку же суждено только терпеть — и этим все сказано.

2) С другой стороны, контраст между безмятежностью богов и круговоротом земных явлений подчас подталкивает к иным соображениям. Если земля плоха, почему бы не оставить ее? Почему бы не улететь туда, где пребывают божества, не разделить их жизнь, не стать такими же

¹ Soph. *Trach.* 1275–1278 [Софокл. *Трахинянки*, 1281–1284. Пер. С. В. Шервинского. — *Прим. пер.*]. Об этом пассаже ср. Н. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechenlands* (Philol. Monogr. Am. Philol. Assoc. No. XIII. 1950) 495, 35, 504 f., который приводит в качестве сравнения Heraclitus fr. 67 Diels.

счастливыми, как и они? Таков изначальный смысл этой $\phi\upsilon\eta$, т. е. вознесения в небеса, этого $\acute{o}\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$, т. е. уподобления богам. Это желание избавления, это ностальгия по небу, это стремление раствориться, уйти из здешнего мира в безмерные глубины божественных сфер.

Несомненно, именно у Платона, а также во всех вариациях эллинистического мистицизма, восходящих к Платону, такая форма приобщения к божественному нашла свое законченное выражение. Но и в этом случае имеются предтечи, жившие в классический период.

Начать с того, что подобный эскапизм замечен уже у греческих трагиков, особенно у Еврипида, иногда высказанный героем, иногда устами хора, что в каком-то смысле выражает собственную позицию автора. Нельзя сказать, что этот эскапизм уже приобщает ищущего к божеству. Но он ведет к этому. В конце концов, к небу не стремятся, если довольны вещами земного уровня. И наоборот, ограниченность этих вещей дает импульс к поискам иной жизни, божественной.

Второй случай мы можем назвать тайной Зевса.

С одной стороны, Зевс — справедливый бог. Тот, кто на земле страдает от человеческой несправедливости, может обратиться за поддержкой к Величайшему; Зевс услышит его мольбу (*Agam.* 48–59):

*И взывали Атриды к Аресу.
Так же коршуны плачут, птенцов потеряв,
Над гнездом опустелым кружатся в тоске,
Беспокойными веслами крыльев гребут,
И кричат, и лететь не хотят от гнезда.
Все погибло у них,
Не растить им детенышей милых.
Но услышит пронзительный, жалобный крик*

*Аполлон, или Пан, или Зевс в вышине,
Пожалеет небесных соседей своих
И Эриний пошлет,
И карают Эринии вора.¹*

С другой стороны, повседневный опыт учит нас, что Бог внимает отнюдь не всякой молитве. Более того, не только Бог иногда выглядит жестоким, но временами кажется, что счастье людей раздражает богов, и что они даже испытывают какое-то удовольствие, когда созерцают страдание. Каковы же истинные пути Зевса? И как нам проникнуть в эту тайну страдания?

Таковы вопросы, которые я собираюсь рассмотреть сейчас. Это старые вопросы, и после многочисленных великолепных исследований греческой трагедии я не претендую на то, что сообщаю какие-то совершенно новые вещи. Тем не менее я не могу упустить возможность обратиться к этим вопросам, во-первых, потому, что тайна Зевса в греческой трагедии проливает свет на личную религию греков в классический век, а во-вторых, из-за того, что усилия трагиков проникнуть в эту тайну предвосхищают великие направления эллинистического мистицизма.

Желание избавления

В своих небесных обителях боги пребывают вечно счастливыми.

*Так ей сказав, светлоокая Зевсова дочь полетела
Вновь на Олимп, где обитель свою, говорят,
основали*

¹ Aesch. Agam. 48 ff. [Эсхил. Агамемнон. Пер. С. Апта.]

Боги, где ветры не дуют, где дождь не шумит
хладоносный,
Где не поднимлет метелей зима, где безоблачный
воздух
Легкой лазурью разлит и сладчайшим сияньем
проникнут;
Там для богов в несказанных утехах все дни
пробегают».¹

«Ах, злополучный!» — восклицает Ахилл при
появлении Приама, —
много ты горестей сердцем изведal!..
Но успокойся, воссядь, Дарданион; и как мы
ни грустны,
Скроем в сердца и заставим безмолвствовать
горести наши.
Сердца крушительный плач ни к чему человеку
не служит:
Боги судили всесильные нам, человекам
несчастливым,
Жить на земле в огорчениях: боги одни
беспечальны».²

Похожим образом, когда Каллидика, дочь царя Келея, встречает в Элевсине у Парфенейского колодца Деметру, скрытую в обличье старухи, она говорит ей:

«Бабушка! Как ни горюй человек, все же
волей-неволей
Сносит он божьи дары, ибо много сильнее нас
боги».³

¹ *Od.* 6.41–46. [Пер. В. И. Жуковского]

² *Il.* 24. 518–526. [Пер. Н. И. Гнедича].

³ Гомеровский *Гимн Деметре*, 167 ff. [Пер. В. В. Вересаева].

Нет смысла умножать эти примеры. Греческая литература полна пессимистических высказываний о жизни. Из этого пессимизма, как уже говорилось, проистекает желание избавления. А это желание, в свою очередь, может выступать в двух формах.

Во-первых, это избавление с помощью смерти. Идея «лучшего мира»¹ — общее место всей греческой литературы:

*Не родиться совсем — удел
Лучший. Если ж родился ты,
В край, откуда явился, вновь
Возвратиться скорее.²*

Альтернативой является уход в чудесный мир, где герои, избранные богами, ведут божественную жизнь. Человек мечтает о счастье. Но, видя, что земная жизнь далека от блаженства, древние греки отодвинули счастье в отдаленные земли или далекие времена. Так родились два родственных друг другу мифа — о золотом веке и об островах блаженных. Золотой век восходит к началу времен, когда правил Кронос, тогда как острова блаженных лежат у самых дальних пределов земли,³ и об этом фантастическом мире Софокл пишет:

*Последние пики мира, за всеми морями,
Источники ночи, и, в проблесках ясного неба,
Древний сад Солнца.⁴*

¹ Ср. W. C. Greene, *Moirai* (Harvard Univ. Press, 1944) 42 and p. 189, 170 ff.

² Soph. O. C. 1224–1227. [Софокл. *Эдип в Колоне*, 1275–1278. Пер. С. В. Шервинского]

³ *Od.* 4. 563, πεῖρατα γαίης [пределы земли].

⁴ Soph. fr. 870 (Nauck).

И когда, с одной стороны, читаешь описание золотого века у Гесиода,¹ а с другой, описание Элизиума в *Одиссее*² и у Пиндара,³ или же описание жизни гиперборейцев у Пиндара⁴ и у Софокла,⁵ и сравниваешь их с жизнью богов у Гомера,⁶ замечаешь, что во всех них обнаруживаются одни и те же черты. Одинаковы погодные условия: везде разлит сверкающий свет, нет облаков, дождя, снега.⁷ Одинаковы условия жизни:⁸ постоянно идут веселые пи-

¹ Hes. *Erga*, 109 сл. Ср. Greene, *op. cit.* 402 ff. (App. 7).

² *Od.* 4. 563 ff.

³ Pindar, *Olymp.* II. 61 ff. и *Threnos* (fr. 129 Schroeder).

⁴ Pindar, *Pyth.* X. 37 ff.

⁵ Ср. прим. 4 на с. 39.

⁶ *Od.* 6. 42 ff.

⁷ а) Боги: *Od.* 6. 43 ff. [см. выше, текст]. б) Блаженные: *Od.* 4. 566 ff.: «Где пробегают светло беспечальные дни человека, // Где ни метелей, ни ливней, ни хладов зимы не бывает, // Где сладкошумно летающий веет Зефир, Океаном // С легкой прохладой туда посылаемый людям блаженным». Также Pindar, *Ol.* II. 61: «Лишь достойные мужи // Обретают беструдную жизнь», и 70 ff.: «Остров блаженных // Овевается там веяньями Океана», и *Threnos* (fr. 129 Schr.): «Сила солнца сияет им, // Когда здесь — ночь: // Слободы их — под лугами багряных роз // И под сенью ладанных деревьев, // Тяжких золотыми плодами... // ... Для иных там кони и голая борьба, // Для иных в усладу — кости игр и звуки лир». [Пер. М. Л. Гаспарова].

⁸ а) Боги: *Od.* 6. 46: «Там для богов в несказанных утехах все дни пробегают». б) Блаженные: *Od.* 4. 565: «Где пробегают светло беспечальные дни человека». Также Hes. *Erga* 112 ff.: «Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою, // Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость // К ним приближаться не смела»; Pindar, *Ol.* II. 62 ff.: «Там, где под солнцем вечно дни — как ночи и ночи — как дни. // ... Меж любимцев богов // Провожают они беспечальную вечность». Также Pindar, *Pyth.* X. 41 ff.: «Ни болезни, ни губящая старость // Не вме-

ры, отсутствуют любые заботы.¹ Поэты то и дело находят схожие черты между блаженными и богами. Гесиод говорит: «Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душой...»² И Пиндар считает, что блаженные живут безмятежно возле преславных богов.³

Отсюда очевидно, что несчастное человечество должно чувствовать особое тяготение к миру богов. Тема избавления часто звучит в произведениях трагических поэтов, и особенно в работах самого чуткого и гуманного из них, Еврипида. Когда ноша страданий человека в этом мире, тяжелея от несправедливого наказания или от угрызений совести, становится слишком обременительна для него, он начинает мечтать о ветрах, которые, подхватив, унесут его в новую жизнь. Так, Просительницы из одноименной драмы Эсхила возглашают (792 слл.):

*Приют найти бы на высотах облачных
Эфира, где родится из тумана снег,
Крутую, голую скалу,
Место, где копыта коз
Не ступали, где орлы
Обитают лишь, — и вниз
Я бы бросилась.⁴*

шиваются в святой их род. // Без мук, без битв // Живут они, избсжавшие // Давящей правды Немезиды».

¹ θαλίαι. Ср. Hes. *Erga* 115: «В пирах они жизнь проводили», и *Od.* 11. 602 f.: «Сам он (Геракл) с богами на светлом Олимпе // Сладость блаженства вкушал».

² Ср. Hes. *Erga* 112 (см. выше), II. 24. 525 f.: «Боги судили всеильные нам, человекам несчастным, // Жить на земле в огорчениях: боги одни беспечальны».

³ παρὰ τιμίαις θεῶν. См. контекст, Pind. *Ol.* II. 62 ff.

⁴ [Эсхил. *Просительницы*. Пер. С. Апта].

И так же восклицает Креуса, когда она узнает, что Ион — не ее сын:

*Тучи, возьмите меня с полей Эллады
Далеко, в темную ночь,
К мерцающим звездам!*¹

«К мерцающим звездам», т. е. на закат солнца, в сад Гесперид, на самую окраину земли.

Обычно это лишь мимолетные вздохи. Но иногда, например у Хора в *Ипполите*, тема избавления звучит в полную силу. Как указывал Виламовиц,² песня женщин из Трезена не имеет внутренней связи с сюжетом драмы. Несомненно, сообщение Кормилицы о решительном отказе Ипполита, услышав которое Федра возвращается во дворец в отчаянии, отчасти предвещает грядущую катастрофу. Но в реальности эта катастрофа мало интересовала трезенских женщин: их симпатии не на стороне Федры, которая чужда им, но на стороне Тесея. Отсюда мотив небесного вознесения (742 ff.) не столько определяется драматической необходимостью, сколько выражает тайное желание поэта:

*Туда, где в садах налилися —
Мечты или песни поэтов —
Плоды Гесперид золотые,
Туда, где на грани волшебной
Плывущей предел положили
Триере — морей промыслитель
И мученик небодержавный,
Туда, где у ложа Кронида*

¹ Eurip. *Ion* 796 ff.

² В своем издании *Ипполита*, р. 217.

*Своею нетленной струею
Один на всю землю источник,
Златясь и шумя, животворный
Для радости смертных пробился...¹*

Разумеется, всегда найдутся люди, которые скажут, что это лишь поэтическая фантазия, которая выражает довольно простую мысль: «О, стать бы мне столь же счастливым, как боги!» — и которая не подразумевает никакой идеи о жизни *вместе* с богами. Но можно привести и еще один пример на тему избавления, который довольно отчетливо рисует желание единения с божественным. Лидийские женщины, составляющие Хор *Вакханок*, когда их, наряду с Дионисом, преследует царь Фив Пенфей, мечтают о том, чтобы оказаться в чудесных сферах (403–415):

Зовет

*Сердце Киприйский брег:
Там царит Афродита;
Там Эроты летают под сенью роц,
Разум у смертных чаруют.
В Фарос,
Где без дождей полны
Воды реки стоустой,
Я за тобой бы умчалась, Вакх...
Или ты открой мне обитель муз,
Где красотой цветут живой
Славные склоны Олимпа:
Туда уведи меня, Бромий,
Там первый запой «эвоэ»:
Хариты живут там, летает там Нега,
И для плясок вакханкам — свобода».*

¹ [Пер И. Ф. Анненского.]

Между позициями Хора и Ипполита немало общего. И лидиянки хотят удалиться к священным местам, где пребывают боги — Афродита и Эрот на Кипре; Музы, да и вообще все боги (на Олимпе) в Пиэрии. А как отметил Э. Р. Доддс в своем комментарии к *Вакханкам* (р. 117), «Кипр представляет собой восточный рубеж греческого мира, как Олимп — его северный рубеж». Таким образом, мы вновь обнаруживаем идею блаженных и святых мест как находящихся на самой окраине греческой ойкумены. Это воображаемые места. Этот Кипр — не реальный Кипр, но остров Киприды, которая здесь, как замечает Доддс, является «символом не чувственности, но... счастья и избавления». И эта Пиэрия тоже не только царство Архелая, но традиционная родина Муз. Более того, это страна Диониса, а также, поскольку здесь находится Олимп, обитель всех блаженствующих богов. Эти сакральные места — сакральные оттого, что в них пребывают божества — являются и землями чистого вдохновения. Геспериды поют на западном побережье, а Музы слагают свои гимны в Пиэрии; Кипр любит посещать Эрот. Никогда нет дождей в этом волшебном Пафосе, удобряемом Нилом; никогда не выпадает ни дождь, ни снег на небесном Олимпе. И что же хотят делать лидийские женщины *Вакханок* в этих волшебных землях? ἐκεῖ δὲ βάκχαις θέμις ὀρυσάσθαι [«И для плясок вакханкам — свобода»] (415). Они будут поклоняться своему богу беспрепятственно и безмятежно. Именно в этом и состоит, по их мнению, счастье: «О, как ты счастлив, смертный, / / Если, в мире с богами, / / Таинства их познаешь ты».¹

Невозможно отрицать, что здесь мы обнаруживаем идею единения с божественным. Как полагает Доддс, ком-

¹ *Vacchae* 72 ff.: ὦ / μάκαρ, ὅτις εὐδαίμων / / βιοτὰν ἀγιστεύει καὶ / θιασέεται ψυχάν.

ментируя предыдущую цитату, *θιασεύεται ψυχάν* относится к «внутреннему чувству единства с *θίασος* [праздничная процессия] и через него — с богом». (Ближайший английский эквивалент данной фразы — «собирает свою душу воедино» Верралла.)

Тайна Зевса

Зевс и понятие справедливости

Как и в любом другом месте, в Греции главным атрибутом божественного является *могущество*. Боги называются *kreissones*, т. е. «сильнейшие». Этот атрибут силы неотъемлем от понятия Божества как такового. Идея Божества рождается в нас благодаря очевидному факту, что мы — не хозяева собственной жизни; не имеет значения, что мы заблаговременно стараемся подготовить и рассчитать события наилучшим образом: конечное решение зависит не от нас, но от других существ, более сильных, чем мы.

Так что эти сильнейшие управляют человеческими делами по своему усмотрению. Но как они правят ими? Человеческая история, если взглянуть на нее, мало располагает к оптимизму. Мы слишком хорошо знаем случаи, когда торжествует зло и страдают честные люди.

Поэтому вполне естественно посчитать, что либо богов нет совсем, либо они не интересуются нами. Юноша из *Законов* уже пришел к последнему выводу, как и многие другие вместе с ним. Памятуя об этом, нельзя не ощутить восхищение, когда обнаруживаешь, что уже в самые ранние времена, начиная с Гомера и Гесиода, великая поэзия греков проникнута твердой верой в справедливость

Зевса. Бог не может считаться Богом, если в нем атрибут могущества не подкреплён атрибутом справедливости. Зевс *Ксений* — защитник гостей, Зевс *Гикесий* — опора просителей, Зевс *Горкий* смотрит за соблюдением клятв, Зевс *Прострапайос* мстит за преступления — все эти титулы столь же древние, как и титулы силы — Зевс *Басилевс* (царь), Зевс *Керавний* (громовержец), Зевс *Нефелегерета* (собиратель облаков).

Откуда эта идея? В человеческом сердце глубоко укоренено, что тот, кто совершил зло, должен пострадать так же, как и обиженный им. «Око за око и зуб за зуб».¹ «Как поступил он, так поступят и с ним».² Эта примитивная идея, или, скорее, инстинкт мести, с течением времени обогащается моральным чувством. Сам Зевс, Верховный правитель, подчиняется духу, выраженному этой поговоркой.

*О Могучие Мойры, богини судьбы,
До конца нас ведите великим путем,
По которому шествует Правда.
На враждебную брань пусть ответит язык
Той же бранью враждебной: кровавый удар
За кровавый удар. Кто содеял — терпи!
Так нам Правда кричит, по заслугам платя,
так научены мы
Трижды древним, проверенным словом...³*

Два примечательных слова здесь — «с помощью Зевса» и «справедливость». Очень архаичным законом человечества является *lex talionis*.^{*} Для древних это была не

¹ Исход 21:24.

² Aesch. *Agam.* 1527.

³ Aesch. *Choeph.* 306 ff.

^{*} закон возмездия (лат.). — Прим. пер.

абстракция. Из пролившейся крови убитого, из теплых испарений, поднимающихся от нее, возникает и материализуется фантом, который будет терзать убийцу до конца его дней, где бы он ни оказался. Это *Эриния*, демон мщения. И она, словно собака, преследует по пятам не только убийцу; она мучает и ближайших родственников жертвы — как в случае с Орестом, не давая ему покоя, пока он не отомстит. Таков древний закон Судьбы. Вот почему Хор из *Хоэфор* начинает свое возглашение со слов «О, вы, могущественные Судьбы!». Более того, Зевс, верховный бог, самолично, своей властью, подтвердил древнее правило. Сама Дике, дочь Зевса, требует, чтобы виновный был наказан. Все это помогает значительно развивать и углублять личную религию; ибо отныне устанавливаются особые отношения между самым могущественным небесным богом и самым ничтожным существом на земле.

Тем не менее вполне допустимо, что жертва несправедливости обладает столь низким статусом, что совершенно не в состоянии отомстить за себя. Либо же, как в случае с убийцей, может оказаться, что у убитого нет потомков, или что они настолько слабы, что не сумеют исправить зло собственными усилиями. Что сделала бы Электра без Ореста? Наконец, совершивший убийство может быть тираном, причем столь могущественным и властным, что о каком-то сопротивлении ему не может быть и речи. На кого надеяться в подобных обстоятельствах? Только на Зевса. Зевс становится защитником оскорбленных. Чем меньше можно положиться на людей, тем больше можно положиться на Бога. Хорошо известна превосходная притча, рассказанная Нафаном Давиду. В некоем городе жили богач и бедняк. У богача были обширные стада. Бедняк имел лишь единственную овечку, которая ела с его рук, спала на его груди и была ему как дочь. Но богач взял

у бедняка эту овцу и убил ее. Таково же и преступление Давида, который забрал жену у своего слуги Урии и стал причиной его смерти. Поэтому Господь говорит Давиду: «Я воздвигну на тебя зло из дома твоего».¹ Аналогичная идея появляется и распространяется в Греции после поэмы Гесиода. Так, ястреб говорит соловью:

*Что ты, несчастный, пищишь? Ведь намного
тебя я сильнее!
Как ты не пой, а тебя унесу я, куда мне угодно,
И пообедать могу я тобой, и пустить на свободу.*²

Но Зевс, который видит все, стоит на страже и всегда, рано или поздно, накажет злодея.³ Не будет преувеличением сказать, что твердая вера Гесиода в справедливость и промысел Зевса сыграла немалую роль в формировании западного сознания.

В какой мере идея Зевса — хранителя справедливости и защитника обиженных была утешением для рядового грека, сказать трудно. Нам неизвестны молитвы вдов и сирот. Тем не менее трагические поэты, в частности Эсхил, давали голос народному чувству. Первые же слова первой из дошедшей до нас греческой трагедии, *Просительниц* Эсхила — это призыв к Зевсу Афиктору: «О Зевс, беглецов покровитель, взгляни // Благосклонно на нас».⁴

Вся драма, кульминирующая в двух больших хоральных песнях, — это громкое восклицание неистовой веры в бога, который правит на небесах и зрит все вещи:

¹ 2 Цар. 12: 1 сл., особенно 11.

² Hesiod, *Erga* 208 ff. [Пер. В. В. Вересаева].

³ Hesiod, 238 ff. [«Кто же в надменности злой и в делах нечестивых коснеет, // Тем воздаст по заслугам владыка Кронид дальнозоркий».]

⁴ Aesch. *Suppl.* 1 ff.

*Владык владыка, славный бог,
Блаженнейший Зевс, величайший царь,
Ты, не знающий равных себе,
Детей своих от любой
Страсти мужской спаси во гневе.¹*

Тайна страдания

Несомненно, наказание злодея должно отвечать глубинным нуждам человеческой души. Но не глубже ли даже ее проблема страдания? Деянира думала, что она все сделала правильно. Чтобы не потерять любовь своего мужа, она отправила ему магическое одеяние. Но это одеяние оказалось отравленным. В отчаянии Деянира повесилась. Заслужила ли она муки? Геракл, завершив свои труды, довольным возвращается в Фивы. Он обнимает старика отца, свою жену Мегару, детей. Гера, завидуя его счастью, насылает на него демона безумия. В припадке он убивает жену и детей и отходит от этой горячки только для того, чтобы постичь всю глубину своей злосчастной судьбы. В каком преступлении он виноват, помимо преступления быть столь счастливым? Виноват ли Ипполит? А Ифигения? А троянские женщины? И другие многочисленные герои и героини греческой трагедии? Поистине, наказание преступника — лишь один из аспектов этой сложной проблемы. Остается страдание невинного. Как объяснить его?

Непостижимость страданий невинного человека глубоко волновала греков. Подобная проблема всегда болезненна для религиозного сознания. Представьте себе: Бог счастлив, а человек мучается. Если сказать, что наши муки

¹ *Suppl.* 524 ff.

проистекают из заслуженного наказания, посланного Богом, то можно смириться с ними. Но если мы не считаем себя грешниками? Если мы, напротив, считаем, что всегда делали или по крайней мере пытались, насколько это в наших силах, делать все, что нравственный закон требовал от нас? Тогда деятельность богов в отношении к нам становится совершенно непонятной, и мы обречены блуждать в потемках.

С ранних пор греки были заняты этой проблемой. Они обнаружили два способа ее разрешения. Первый, который сами же вскоре отвергли, заключался в простом расширении понятия *страдания, равного воздаянию*. Возмездие Зевса иногда запаздывает: «Зевс пошлет на преступников, пусть и поздно, ту, что карает — Эринию».¹ Бывает, что Зевс наказывает не самого провинившегося, но его потомков. Для традиционного общества это вполне справедливо, поскольку основной социальной единицей для него является не индивид, а семья. Таким образом, считается, что вина отца переходит на его детей. И даже если эти дети как индивиды могут быть невинными, коллективно они виновны, а потому и подвержены наказанию.

Однако в Греции, равно как и в Иудее,² нравственное сознание вскоре подняло бунт против идеи наследственной вины:

*Отче Зевс, да будет мило богам, чтоб гнусные
с дерзостью слюбились и чтобы милы были их
духу пакостные дела, и если кто их искусно
чинит, на богов ничуть не глядя,*

¹ Aesch. *Agam.* 58 ff.

² Ср. Иер. 31: 29, 30.: «В те дни уже не будут говорить: “отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах — оскоми́на”; // Но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскоми́на будет».

*так пусть он же бедой заплатит, а уж впредь
бедою детей не станут отца бесчинства.
Дети неправедного отца, если мыслят и
поступают правильно...
... одинаково с согражданами,
чтоб такие за преступление отцов не платили.¹*

Таким образом, человек сам отвечает за свои поступки, и проблема остается нерешенной: почему страдает невинный?

Столкнувшись с подобным вопросом лицом к лицу, глубоко религиозный человек, который верит в Бога, причем в справедливого Бога, который не может прийти к выводу, что Бог не существует или что Он несправедлив, в конце концов начинает искать Бога в собственной душе. Легко

¹ Theognis 731 ff. [Доватур А. И. *Феогнид и его время*. Л., 1989. Перевод А. К. Гаврилова. — *Прим. пер.*]. Конечно, хотелось бы знать датировку этого изречения. Однако проблема «Феогнид» и сегодня так же неразрешима, как и встарь. Для J. Kroll, *Theognis-Interpretationen* (Leipzig, 1936) почти ничего из *Феогнидии* не принадлежит самому Феогниду и, следовательно, не может быть датировано VI в. (О довольно противоречивом подходе Кроля см. Н. Fränkel, *AJP* [1937] 235 ff.) Т. W. Allen же думает, что почти все, если не все, написал сам Феогнид (*Proc. Brit. Acad.* XX. [1934]). По стилю и идеям стих 731 сл. связан со ст. 373 сл.; отметим два обращения: Ζεῦ πάτερ 731 = Ζεῦ φίλε 373. Далее, Кроль полагает, что идеи, выраженные в 373 сл., не могли возникнуть раньше взглядов Еврипида и софистов. Для Френкеля, с другой стороны, стихи 384–392 являются «композицией рондического типа, очень архаичной и имеющей выразительный конец, но невозможной для классического стиля», и потому целостные стихи 373–392, кроме интерполяции 381–382, должны быть датированы до 500 г. до н. э., т. е. еще до Персидских войн и Эсхила. В этом случае параллель в виде ст. 731 сл. тоже могла быть создана до 500 г. до н. э.

понять, что подобные страстные поиски Бога вскармливают и усиливают личную религию.

Уже многого стоит сохранять веру в Бога посреди полной тьмы. Признаки божественного уловить нелегко.

*Зевсова воля, она всегда
Неуловима, недостижима,
Но и во мраке ночном
Черной судьбы перед взором смертных
Светочем ярким горит она!..
...Скрыты пути, повороты, тропы
Зевсовой мысли от глаз людских.¹*

*Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, «Зевс» зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой.
Ты один лишь от напрасной боли
Душу мне освободишь.²*

*О ты, всего основа, царь земли,
Кто б ни был ты, непостижимый, — Зевс,
Необходимость или смертных ум, —
Тебя молю, — движеньем неприметным
Ты правильно ведешь судьбу людей.³*

Только если Бог справедлив, если Бог мудр и если пути Бога неуклонно ведут к благой цели, мы можем понять Его промысел.

¹ Aesch. *Suppl.* 86 ff., 93 ff

² Aesch. *Agam.* 160 ff. [В рус. пер. С. Апта 170–176].

³ Eurip. *Troïades* 884 ff. Об этом пассаже, насыщенном реминисценциями из философии V в., ср. мой труд *L'Enfant d'Agri-gente*, 2d ed. (Paris, 1950) 17 f. и 172 f.

Решение, которое давали поэты-трагики, гласит, что страдание воспитывает человека, делает его лучше:

*Через муки, через боль
Зевс ведет людей к уму,
К разумению ведет.¹*

Когда Хор из *Агамемнона* провозглашает эту знаменитую аксиому, то имеет в виду прежде всего определенно-го греческого царя. Какой бы ужасной ни была дилемма, в которой оказался Агамемнон, все-таки он был неправ, принеся в жертву свою дочь Ифигению. С этого момента он обречен на страдания.

Но эта формула имеет и более глубокое значение. В конце концов, в жизни редко встретишь либо абсолютно невинного человека, либо отъявленного злодея. Рассмотрим случай Агамемнона. «Нелегко судьбе не покориться» — т. е. не покориться воле Артемиды пожертвовать Ифигенией, — «Нелегко и дочь, / / Детище свое, отраду дома, / / Зарубить отцу...»² А тем временем армия ждет, выстроившись на побережье Авлиды, желая наконец отплыть и умирая от голода. Уже появилась чума, да и другие трудности, сопутствующие задержкам в походе. Только Агамемнон, только он один, может положить конец этой задержке. Он должен принести Ифигению в жертву, и тогда гнев Артемиды будет смягчен; подует попутный ветер, они поднимут якоря и отплывут. Действительно, что делать вождю в подобной ситуации, и что он *может* делать? Но Клитемнестре не принесет утешения смерть дочери. Когда вождь вернется на родину, она убьет его. И однажды вернется с чужбины сын, чтобы отомстить за отца. Это

¹ Aesch. *Agam.* 176 ff. [185–187].

² *Agam.* 206–208. [216–219].

уже фабула *Орестеи*. Мы становимся свидетелями целой серии убийств. И каждый раз задаемся вопросом: «Является ли это преступлением? Не одна ли это из тех трагических ситуаций, в которых, что бы мы ни предпринимали, катастрофа неизбежна? Или же, как в случае Клитемнестры, не есть ли это один из тех глубинных импульсов плоти и крови, которым ничто не в состоянии противиться?» Именно так оправдывал гомеровский Агамемнон похищение им Брисеиды у Ахилла: «...Не я, о ахейцы, виновен; / / Зевс Эгиох, и Судьба, и бродящая в мраках Эриннис». ¹ Эсхил корректирует этот упрощенный подход: «Судьба тому виною, о дитя мое». ²

Таким образом, людьми управляют темные силы, которые остаются невидимыми (Эринии приходят незримо) ³ и непостижимыми и которые заставляют их, часто против воли, совершать преступления. Несомненно, человек не может быть абсолютно свободен от ответственности. Наши беды возникают не только из-за «Обиды, дщери громовержца». ⁴ Тем не менее судьба играет огромную роль.

Теперь начинает проясняться роль страдания. «Через муки, через боль Зевс ведет людей к уму...» ⁵ Благодаря страданию мы учимся постигать Божий промысел. Обида Ахилла сразу же исчезает, когда он узнает о смерти Патрокла. И позже, когда старый Приам приходит к нему выпросить тело Гектора, Ахилл, уже испытав муки, встречает убитого горем отца словно собрата по всечеловеческому страданию.

¹ *Ил.* 19. 86 ff.

² Aesch. *Choeph.* 910. Относительно этой эволюции бога-айтиоса [виновника] к богу-парайтиосу [соучастнику] ср. Fränkel, ed. *Agamemnon*, II. (Oxford, 1950), 373 ff.

³ Таково настоящее значение ἡεροφῶιτις Ἐρινύς в *Ил.* 19. 87.

⁴ *Ил.* 19. 91.

⁵ См. выше.

Итак, страдание воспитывает. По крайней мере, оно воспитывает жалость к другому. Вот Геракл медленно пробуждается от летаргического сна, последовавшего за его галлюцинациями. Тесей, царь Афин, которого он спас когда-то, связывает его. И Тесей говорит ему: «Делить несчастье друга не боюсь я».¹ В прошлом у Тесея был сын, которого он тоже, в минуту слепой ярости, толкнул к гибели. Так что он способен понять Геракла. Он жалеет его. И говорит еще об одной полезной стороне страдания: оно облагораживает. «Благородный муж / / Удар судьбы переносит без жалоб».² Так мало-помалу Геракл, хотевший поначалу покончить с собой, принимает жизнь. Суицид — слишком легкий выход из положения; продолжать жить — прекраснее. «Я должен / / И буду жить».³ Геракл подчиняется, поскольку умереть было бы трусостью. «Не точно ль трус / / Самоубийца»⁴ Таким образом, он смутно сознает, что есть нечто более важное, чем жизнь сама по себе, чем счастье: важнее быть верным сокровенному идеалу, выношенному человеческим сердцем, быть чутким к божественной части своей души. Иначе говоря, быть верным Богу, Божественному промыслу. Таким образом, мы обнаруживаем здесь предвосхищение понятия смирения пред волей Божьей. «Судьбе / / теперь, как раб, я повинуюсь», — говорит Геракл.⁵ И стоик Клеанф скажет со своей стороны: «Веди меня, о Зевс, и ты, судьба, / / Куда угодно вам».⁶

¹ Eurip. *Heracles* 1220 ff.

² Ibid., 1227 ff.

³ Ibid., 1351.

⁴ Ibid., 1348.

⁵ Ibid., 1357.

⁶ *Stoic. Vet. Fragm.* I, No. 527.

* * *

Мне бы хотелось завершить эти наблюдения по поводу поисков Бога в классический век обращением к одному из наиболее замечательных религиозных личностей V-го столетия — Гераклита Эфесского. Гераклита допустимо рассматривать как предшественника Платона *par excellence*. Подобно Платону, он является аристократом, который, разочаровавшись в скверном правительстве своей отчизны, далеко отошел от мира, чтобы поразмышлять над вечными вещами.

Он происходил от рода царя Кодра, основателя Эфеса. Титул «царь» и присущие этой должности сакральные функции были в его семье наследственными. Но несмотря на то, что его ранг выдвигал его на роль правителей города, в тогдашней Ионии (и в Мегаре) наступали времена, когда старой аристократии приходилось уступать место представителям новых классов — судовладельцам, купцам, промысловикам. А ненависть к наследственной власти, столь характерная для демократического правления как в Эфесе, так и в других местах, была довольно сильна. После ссылки его друга Гермодора, «мужа из них наилучшего» (fr. 121),* Гераклит нашел приют в святилище Артемиды. Говорили, что он там играл в кости с детьми: по его словам, лучше уж было предаваться этому занятию, чем принимать участие в политике, проводимой его соотечественниками. Платон, как известно, говорил похожим образом. Если верить легенде, даже этого уединения было для Гераклита недостаточно. Он нашел более глубокое убежище — в горах возле Эфеса. Здесь он жил отшельником, питаясь травами и дикими плодами. Здесь

* [Перевод дан по книге: *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989, с. 247]

же, как утверждает легенда, он и умер, в возрасте примерно шестидесят лет.

Несомненно, эта легенда должна содержать какие-то элементы правды. То немногое, что осталось от сочинений Гераклита, рисует его как гордого человека, который, считая себя проникшим в сущность вещей, рассматривал человеческую комедию как детскую игру (fr. 70).

«Война — царь всех» (fr. 53). Но этот беспорядок ведет к порядку. Ибо сама вражда, бесконечные перемены от одного состояния к другому производят в конце концов Гармонию (ffg. 8, 51, 54). Эта Гармония видна в том, что все во вселенной подчиняется некоей мере, *metron*. Мировой огонь «мерно возгорается, мерно угасает» (fr. 30). Превращение стихий друг в друга — огня в воду, воды в землю, а потом наоборот, земли в воду, воды в огонь, уравнивается в обоих направлениях (ffg. 31, 60). Короче говоря, существует вечный промысел, управляющий всем этим, и имя ему — Логос, тождественный, в свою очередь, Зевсу. И под Зевсом следует понимать самого Бога, правителя мира.

Бог и справедливость. Можно вспомнить значение роли справедливости в поэме Гесиода. Однако в *Трудах и Днях* справедливость Зевса направлена только на человека. Рыбы, дикие звери, небесные птицы пожирают друг друга; для них справедливости не бывает (277 ff.) Если Гесиод рассказывает басню о ястребе и соловье (202 ff.), то лишь для того, чтобы подчеркнуть жестокий характер сообщества животных по контрасту с сообществом людей, над которым должна властвовать справедливость (213 ff.). Но у жившего позднее Архилоха в басне об орле и лисице идеи Гесиода несколько корректируются.¹ Гесиодовский

¹ Ср. R. Pfeiffer, «Gottheit und Individuum», *Philologus* LXXXIV. (1928–1929) 140 f.

соловей совершенно беззащитен перед тиранией ястреба; лисица же Архилоха, которой угрожает орел, обращается к Зевсу и говорит: «О Зевс, Зевс-отец, ты правишь на небесах. Ты зришь все деяния людские, как неправые, так и правые. Но ты ведешь также счет благим и неблагим деяниям звериным».¹ Таким образом, Зевс смотрит и за животным миром, и можно спросить, не обладал ли уже Архилох некоторой интуицией того, что бесконечные перемены в природе являются регулярным движением, *ритмосом*.² Развитие этой идеи заметно у Гераклита (fr. 94): «Солнце не преступит положенных мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды». Здесь Справедливость переходит с морального уровня на космический. Зевс — конечная причина, которая приводит в движение вселенную и придает ей смысл.³

Эта причина сокрыта от глаз: истинная гармония не может быть явной (fr. 54). Из-за того, что люди живут словно во сне (fr. 1), одновременно присутствуя и отсутствуя (fr. 34), высшая реальность ускользает от них. Тот, кто поистине мудр, «ищет себя» (fr. 101) в уединенном созерцании; иначе говоря, он ищет в самом себе ключ к тайнам вещей. Делая так, он обнаруживает, что все есть одно (frg. 10, 41, 50) и что это единство Целого есть цель (γνώμη) Бога, который изнутри вещей управляет ими (fr. 41).

Одним словом, мудрец находит мир и покой в Боге. Другой иониец, Архилох, размышляя над крайностями человеческих страданий, видит единственное средство от невзгод судьбы в стойкости (τλημοσύνη) смелого сердца.⁴

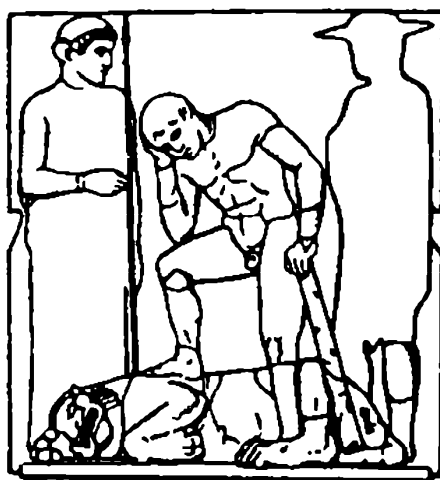
¹ Fr. 94 Diehl (88 in Edmonds, *Elegy and Iambus*, II. [L. C. L.]).

² Fr. 67a Diehl (66 Edmonds).

³ Ср. Н. Fränkel, *op. cit.* 494, оп fr. 67 Diels.

⁴ θυμέ, θυμ' ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε [«Сердце, сердце мое, подавленное скорбями тяжкими, воспрянь!»], fr. 67a Diehl, 66 Ed-

Этот чистый порыв духа является характерной особенностью греческой мудрости. Еще в IV в. н. э. Саллюстий, друг Юлиана, говорит, что добродетель стойкости помогает обрести счастье.¹ Но он добавляет, что души, живущие в согласии с этой добродетелью, соединяются с богами и разделяют с ними власть над миром. Они постигают замысел Бога и остаются верными ему. Именно такова цель греческой философии начиная с V в. до н. э. Можно сказать, что из тех, кто жил до Платона, именно Гераклит Эфесский, который, возможно, изобрел само слово *философ*, наиболее ясно показал путь, ведущий к этой цели.



monds. Об идее ἀμνηχανίη [нужда, отчаяние] ср. Pfeiffer, *loc. cit.* ἀνηκέστοισι κακοῖσιν [«тяжелейшие невзгоды»], 7 Diehl и 9 Edmonds.

¹ Sallustius 21. 36. 15 ff., ed. A. D. Nock.



III

Особенности эллинизма и влияние Платона

Мы рассмотрели на примере некоторых греков классического века две формы личной религии, т. е. единения личности с божественным. Есть вполне конкретная форма этого единения, когда человек ощущает нежность и даже любовь к тому или иному из олимпийских божеств. И есть внутренняя форма, когда человек ввиду окружающих страданий и непостижимости воли Божией желает покинуть этот мир ради мира богов, или ищет возможности проникнуть в Божий промысел, или отказывается от самого себя с целью принять течение событий как промысел мудрого и справедливого Бога.

Мы должны теперь постараться определить, каким образом на эти позиции повлияли, во-первых, завоевания Александра и его преемников, открывшие то, что историки называют эллинизмом, а во-вторых, взгляды Платона.

Относительно первого пункта следует сделать одно осторожное замечание. В целом, там, где нет прямых свидетельств, всегда сложно измерить влияние политических коллизий на религиозные склонности индивидов. В том, что они влияют на внешние, социальные стороны религии, не может быть сомнений. Так, во время походов Александра два главных политических фактора — утрата автоно-

мии греческими полисами и контакт (а потом и смешение) греков с жителями Востока — отчетливо наложили свой отпечаток на сферу религии. С одной стороны, божества-покровители греческих полисов потеряли свое былое значение. Это бесспорный факт. Даже если внешняя форма культа, например в консервативных Афинах, не изменилась, все же совершенно ясно, что отношение граждан к Афине было иным в V столетии, когда Афина являлась символом афинской империи, когда в Парфеноне на хранении лежало золото, оберегаемое Афиной, и когда *Hellenopotamiae** подносили богине в качестве «первых плодов» (*aparche*) одну шестую часть дани, собираемую с подчиненных союзников.¹ Естественно, отношение людей к богине в то время было не таким, как в 304 году, когда Деметрий Полиоркет велел установить в Парфеноне свою статую как воплощение живого бога и как брата Афины.²

Более того, контакты Греции со странами Востока вводят в Грецию новые культы и готовят путь к синтезу, обыкновенно называемому синкретизмом. Но как все это могло повлиять на глубинные чувства? Как, в частности, воздействовало это на личную набожность какого-нибудь скромного аркадского пастуха, батрака, моряка? И как повлияло на благочестие семьи? Почему, каким образом великие политические события могли находить отклик в сердцах всех тех простых людей, которые, как встарь,

* Афинские чиновники, заведовавшие союзной казной, которая сначала хранилась в Делосе, потом в Афинах. (Прим. пер.)

¹ M. N. Tod, *Greek Historical Inscriptions* (Oxford, Vol. I, 2d ed., 1946; Vol. II. 1948) I, No. 30.

² Относительно этой даты ср. W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (London, Macmillan, 1911), p. 118.

были заняты своими повседневными трудами, которые, как и прежде, работали на полях?

В первую очередь это относится к первой форме личной религии, которую символизирует пара Ипполит—Артемида. Но можно сделать наблюдение, которое касается в большей степени второй формы. В сфере религиозного чувства влияние духовного героя — философа у древних, святого у христиан — может значить куда больше, чем любое политическое влияния. Приведу очень понятный пример из истории христианского благочестия. Как известно, образ Иисуса менялся в течение столетий, а вместе с ним и отношение христиан к Господу. Византийцы знали его в основном как Христа Пантократора, Господина Вселенной, представленного в мозаике, украшающей купола и апсиды многих церквей Греции, Италии и Сицилии. В прямой связи с Пантократором в эпоху Высокого Средневековья стоит образ Христа во Славе, который украшает тимпан над главным порталом романских церквей. В XIV в. появляется и расцветает образ Христа в страстях, окровавленный Христос, Христос, распятый на кресте и склонивший свою голову, что часто живописуется в самой реалистической манере. Вполне естественно полагать, что этот образ имеет непосредственную связь с ужасными событиями XIV столетия: бесконечными войнами между итальянскими городами, Столетней войной во Франции, и особенно Черной смертью, которая опустошала тогда Запад. Разумеется, эти события могли произвести какие-то изменения, но не они существенны для объяснения. Истинная причина лежала в личности одного святого — Франциска Ассизского, физически переживавшего страдания Иисуса.

Мне кажется, что духовный герой Сократ и его интерпретатор Платон — как бы мы не относились к этой ин-

тепретации — имели одинаково большое влияние на все последующие века, по крайней мере на вторую форму личной религии, которая более глубока и более интеллектуальна, чем первая.

Таким образом, тема данной главы двояка.

Во-первых, я бы хотел посвятить параграф освещению того, как некоторые условия жизни в эллинистическую и греко-римскую эпохи располагали к единению человеческих душ с божественным.

Во-вторых, я хочу показать, как взгляды Платона преобладали в духовной сфере последующих столетий в их самой внутренней и интеллектуальной форме.

I

Довольно сложно было бы осветить все аспекты, из которых в эллинистическую эпоху складывалась личная религия. Поскольку уже многие изучали данный вопрос, я позволю себе ограничиться тремя краткими наблюдениями.

Во-первых, нужно отметить тенденцию к предпочтению укромной жизни, к жизни в уединении, которую уже Платон в знаменитом пассаже из *Государства* (VI, 496b–e) рекомендовал мудрецу, когда положение дел в его стране станет безнадежно испорченным,¹ жизнь, которую Аристотель расписал в своем *Наставлении* и которую Эпикур стал проповедовать и осуществлять в собственном саду. Эта любовь к отрешенности становится столь распространенной в великих эллинистических и имперских римских городах, что уже сама по себе заслуживает изучения.

¹ Cp. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2d ed. (Paris, Vrin, 1950), p. 378, 406.

роком (*эймармене*), который с момента нашего рождения определяет весь ход наших жизней и который не позволяет нам ничего избежать. В противоположность Фортуне или *эймармене* некоторые боги появляются как спасители. Асклепий, к примеру, спасает не только болящих. Мы увидим на примере Аристиды, что Асклепий мог рассматриваться как духовный руководитель во всех перипетиях существования. И Исида не только спасает людей от морских опасностей: она изобретает все искусства, на которых основывается человеческое общество. В своих *ареталогиях*, т. е. описаниях достоинств, она мыслится как превосходящая *эймармене*: фатальность подчинена ей; следовательно, она обладает властью освобождать людей от ее оков.¹ Исида и Серапис, с одной стороны, и Асклепий, с другой, творят чедеса для своих почитателей. У нас есть свидетельства о подобных чудесах в эллинистическую эпоху и позднее, и нет причины сомневаться в том, что культы Исиды и Асклепия могли повлиять на развитие личного благочестия, подобного тому, которое мы позже увидим у апулеевского Луция и у ритора Аристиды.

¹ A. J. Festugière в *Harv. Theol. Rev.* XLII. (1949) 209 ff., 223, 233 ff. Сейчас я бы уже не рискнул сказать, что эти последние стихи об *эймармене* являются позднейшим добавлением (233 ff.). Во всяком случае, идея *эймармене* должна быть очень распространена начиная с греко-египетской астрологии (III в. до н. э.), а т. к. авторами этих исидианских *ареталогий* были, вероятно, греко-египетские жрецы Исиды, они могли и в этом случае, как и во всех прочих, легко воспринимать Исиду как Спасителя.

II

Вернемся к Платону. В данном случае, думается, не стоит во всех деталях освещать платоновскую философию. Моя цель — показать, каким образом некоторые идеи его философии повлияли на духовность последующих веков. Кроме того, в любой великой философской доктрине не логическая и не метафизическая ее стороны оказывают наибольшее влияние. Последнее происходит скорее от некоего фермента, который оживляет все учение; от импульса, который исходит от сердца философа и соединяется с нашими сердцами.

Каково же в таком случае то глубинное течение, которое влечет платоновское учение? Это импульс к Вечному.¹ Только Вечное существует, ибо оно одно неизменно. Все остальное, все, что воспринимается чувствами, является текучим и искаженным. Все уходит, вечное остается.

Что же это за непреходящее Вечное?

Конечно, оно *noeton*, умопостигаемое, т. е. это сущность какой-нибудь вещи, человека, собаки, и оно не может быть определением (*logos*) или именем (*onoma*). Оно есть сущность потому, что остается неизменным, в то время как конкретные предметы, вступая в бытие, постоянно изменяются и исчезают. Тем не менее при чтении Платона становится ясно, что интересует его отнюдь не сущность конкретных вещей. Не эту сущность он иллюстрирует примером в *Федоне*, диалоге, в котором впервые появляется метафизика *идей*; сущность для него, скорее,

¹ Ср. портрет истинного философа: *Theaet.* 172c слл., особ. 173e слл.: «разум же... парит надо всем» и т. д. и 175b: «когда же... он кого-нибудь повлек бы ввысь» и т. д. [Цит. по: Платон *Собрание сочинений в 4-х томах*. Т. 2. С. 230, 231.]

это справедливость как таковая, правосудие как таковое. Сущность конкретных вещей вступала в противоречие с логикой его системы и доставляла ему немало хлопот, как можно видеть уже на примере проблем, поднимаемых в *Пармениде*. Не конкретика является первичным объектом его поиска. Первично для него то, что следует назвать высшими категориями сущего: Красота (*Пир*), Благо (*Государство*), Единое (*Филеб*).

И как же нам прийти к пониманию этих первичных объектов? Прежде всего необходимо совершить полное очищение субъекта: нужны отрешение от мира, обретение созерцательного нрава, углубление души в саму себя. Вспомним идеи, изложенные в *Федоне*, и особенно знаменитый образ осьминога, сжимающегося в комок: этот знаменитый пассаж сделал *Федона* духовным водителем античности.

Вслед за эти должно произойти очищение объекта (*Пир*, *Государство*). В примере из *Пира* человек начинает с созерцания прекрасного мальчика, а от него переходит к следующим ступеням, используя двойное абстрагирование. Во-первых, он переходит от красоты одного мальчика к красоте всех мальчиков; далее, он переходит от красоты всех мальчиков, которые все еще остаются конкретными объектами, к красоте всех материальных вещей, наук и искусств, действий и занятий.

После того как вступают на эту стадию, абстрагирование уже ни к чему: здесь осуществляется прыжок в неизвестное. Это то, что Диотима, жрица из Мантинеи, называет великими мистериями; это *совершенное посвящение*. До данного пункта объект оставался еще *poeton*, в точном смысле слова: это объект, доступный пониманию, сущностью которого можно овладеть в совершенстве. Далее нужно продвинуться к прекрасному как та-

ковому, объекту, который невозможно ни определить, ни назвать. *Пир* позитивно разрешает эту проблему, и текст, с моей точки зрения, не оставляет места для сомнений.¹

Заметим, что, согласно Платону, сущность (*ousia*), определение (*logos*) и обозначение (*onoma*) идут рука об руку и являются взаимозаменяемыми:² сказать «усия» — значит сказать «логос», и наоборот. Но океан прекрасного, к которому мы наконец приходим в *Пире*, выше и ономы, и логоса. Он выше и сущности, но в то же время это и есть самая сущность. Из чего можно заключить, что это не ноэтон, не умопостигаемое, в точном смысле слова. Правда, ему дается имя, ибо оно, прекрасное, относится к порядку умопостигаемого, а не чувственного (*aistheton*). Но на самом деле оно сверхумопостигаемое. Его можно постичь *нусом*, умом, обладающим способностью мистического озарения. Я говорю «мистического», ибо на высших ступенях человеку больше нечего понимать. Это просто *прикосновение* (ἐφαπτομένω, *Symp.* 212a 5), которым мистик обозначает невыразимую встречу с высшим бытием.

Именно оно наделяет значением *Пир*, и то, что эти идеи, изложенные в *Пире*, являются личным, глубочайшим опытом самого Платона, доказывается еще двумя текстами — *Государством* и *Седьмым письмом*.

Повторим: сказать «логос» — значит сказать «усия»; в *Пире* достигается объект, превосходящий логос. В *Государстве* же и в *Седьмом письме* Платон говорит о конечной ступени на пути восхождения к благу, находящейся

¹ Plato, *Symp.* 211a–c. Ср. мою работу, цит. выше, 229 ff., относительно фразы «не в виде какой-то речи или знания» [Платон. *Пир*, 211a — Платон. *Собр. соч.* Т. 2. С. 121].

² Ср. Plato, *Laws* X. 895d–e.

выше усли: «Само благо — за пределами существования, превышая его достоинством и силой».*

Прочтем и то, что говорится в *Седьмом письме*, в котором Платон описывает познание высшего бытия: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает».**

Я совершенно убежден, что это выражение личного мистического опыта. Итак, высший объект познания, последняя степень наших метафизических изысканий, от которого зависит все остальное, не поддается определению и, следовательно, не может быть поименован. Это непостижимый Бог.

Именно этому взгляду, как мы вскоре увидим, суждено было оказать огромное влияние на языческий мистицизм со II в. н. э. Учение о неопределимом Боге (ἀόριστος) или о невыразимом Боге (ἀκατονόμοστος) было влиятельным среди платоников II столетия — у Нумения, в *Халдейских Оракулах*, в герметических писаниях. Здесь Бог уже субъект не рационального, но сверхрационального познания, и его можно достичь только в тишине, когда в человеке замолкают не только все чувства и страсти, но и все размышления, любые движения дискурсивной мысли (διάνοια).

Это приводит нас к важному вопросу, без разрешения которого трудно понять платоновский мистицизм, как

* Цит. по: Платон. *Государство*. 509b. — *Собр. соч.* Т. 3. С. 291.

** Цит. по: Платон. *Письма*. 341 d–e. — *Собр. соч.* Т. 4. С. 493.

у самого Платона, так и у его последователей. Я имею в виду амбивалентность слов *ноэтон* и *нус*. Мы обычно переводим их как «умопостигаемое» и «ум», за неимением лучшего. Но этот перевод неадекватен, и, может быть, было бы лучше просто транскрибировать греческие слова в том виде, в каком они есть. *Ноэтон*, конечно, «умопостигаемое» в точном смысле слова, т. е. объект, который мы в состоянии понять и определить. Но в то же время это и нечто превышающее умопостигаемое, нечто не поддающееся ни пониманию, ни определению, то, чего мы достигаем только в мистическом соединении. В этом последнем случае, определяя объект *ноэтон*, мы делаем это отрицательно, протипоставляя его *эйстетону*; позитивно мы не можем этого сделать. Можно только сказать: это океан блаженства, в который погружаешься с головой, он есть запредельное, надмирное, *эпекейна*. Та же самая амбивалентность ожидает нас в случае с *нусом*. Разумеется, это способность рассуждения. Но это еще и способность к мистическому контакту. Иногда ее переводят словом «дух», чтобы точнее различить ее, в этой последней функции, от интеллектуальной способности; однако «дух», который обычно связывается с понятием *пневма*, «дыхание», принадлежит к другой, неплатоновской традиции. Лучше всего, по-моему, просто сохранить слова *ноэтон* и *нус* в транскрипции и постоянно помнить об их двойственности.

* * *

Таким образом, Платон стоит у истоков великой мистической традиции, которая через Плотина и Прокла тянется к Псевдо-Дионисию, Иоанну Скоту Эриугене и которая через последнего, а также и непосредственно — я подразумеваю средневековые переводы некоторых трактатов

Прокла — оказала столь мощное влияние в Средние века, а именно на мистического автора с Рейна, Мейстера Экхарта, и на Николая Кузанского. Не говорю уж о современных примерах.

Но Платон стоит также у истоков другой духовной традиции, которая имела не менее важное значение в античности и которая была особенно сильна в эллинистический и греко-римский периоды, до II столетия н. э., когда произошло возвращение к платоновской метафизической доктрине идей.

Первую традицию, описанную выше, можно обозначить как стремление к встрече с непостижимым Богом.

Вторая, которую мы собираемся сейчас рассмотреть, может быть названа стремлением к встрече с Богом мира, космическим Богом.

Вначале мне хотелось бы показать, каким образом Платон стал обращать внимание на мир и сделал созерцание мира высшим объектом мудрости; и, во-вторых, как это созерцание мира до последних дней античности явилось духовным и нравственным утешением *par excellence* образованных язычников.

Платон, в ту пору, когда он разрабатывал метафизику идей, по-видимому, проявлял мало интереса к феноменам эмпирического мира. Эти феномены были, по определению, исключены из рассмотрения, поскольку имели слишком изменчивый лик, в то время как объектом знания должно быть неизменное. Даже в *Государстве*, когда Сократ обрисовывает образовательную программу будущего философа-законодателя, предложение Главкона о том, чтобы наука о звездах, астрономия, была включена в список учебных дисциплин, вызывает протест со стороны Сократа. Видимые взору звезды — все еще слишком конкретные вещи. Да, они представляют нашим глазам прекрас-

ное небесное украшение; тем не менее они не являются объектами знания (*Rep.* VII. 529ab).

Но в Платоне уживаются разные личности. Он и метафизический геометр. Он и мистик, жаждущий вечности. И он, среди прочего, еще и реформатор. Этот образ реформатора приведет позднее к образу ученого, *фюсикоса*, естествоведа — так, как понимала это античность, т. е. «тому, кто стремится понять природу вещей, *фюсис*».

В *Государстве* описывается идеальный город. Платон, однако, сознавал, что город населяют живые люди, состоящие не из одного чистого разума, но наделенные плотью и кровью, облеченные в материальные тела с их страстями, действующие в материальном мире, который влияет на них и на который они постоянно откликаются. Поскольку именно так обстоят дела, то любой, даже самый идеалистический реформатор, если он только хочет получить желаемый эффект, а не утонуть в абстракциях, должен решать проблему человеческого тела и его среды, равно как и проблемы материи, структуры материи, законов, управляющих ею. Таким образом, здесь мы совершенно логично переходим к *Тимею*. Философ-законодатель не может позволить себе пренебрегать знанием чувственного мира.

Но здесь нас ожидает трудность. Может ли мир быть познан? Согласно принципу, направлявшему до определенного времени каждый шаг философии Платона, чувственное как таковое непознаваемо, поскольку оно изменчиво. Как же тогда обнаружить неизменное в космосе? Ответ таков: если и нет ничего абсолютно неизменного в космосе, тем не менее существует нечто относительно неизменное. Да, звезды изменчивы, ибо они постоянно движутся. Но это движение повторяющееся, т. е. оно представляет собой гармонию. Небо неподвижных звезд

движется ежедневно по одной и той же орбите вокруг Земли (так это всегда понимала античность, за единственным исключением в лице Аристарха). Что касается планет, то они на первый взгляд кажутся блуждающими звездами, но размышление показывает, что их движение подчиняется регулярным законам и поддается исчислению. Как раз во времена Платона Евдокс и Каллипп вычислили законы движения планет. Таким образом, по-видимому, в небесах существует порядок, и этот порядок, источник которого нельзя приписать случаю, с неизбежностью указывает на разумное начало.

Откуда же это разумное движение небес? Любое самодвижение происходит от души. Платон доказывал это в *Федре* и повторяет свое доказательство в книге *X Законов*. Всякое регулярное движение подразумевает не просто движущую активность души, но активность *разумной* души. В конце концов он приходит к идее разумной Мировой Души, идее, которой суждено было впредь главенствовать в античной мысли.

Вернемся к человеку. Человек тоже состоит из тела и души. Но в то время как в небесах отношения между телом и душой гармоничны и две составные части хорошо дополняют друг друга, так что сложный организм движется упорядоченным образом, в человеке, напротив, тело и душа плохо прилажены друг к другу. Тело состоит из грубой материи, над которой властвует слепая необходимость. Когда душа, по своей природе родственная звездам и состоящая из того же вещества, что и они, нисходит с неба и впадает в материальное тело, возникший в результате этого организм обладает разрозненными движениями; так, новорожденный младенец может двигать руками и ногами только хаотично. Поэтому начиная с первых же дней своей жизни и до полного совершеннолетия человеку нуж-

но учиться двигаться. И поскольку душа происходит свыше, поскольку она имеет природу, схожую с природой звезд, и поскольку звезды участвуют в вечном гармоничном круговороте, то и мудрость должна состоять в приведении человеческих движений в соответствие с движением звезд. Таков вывод одного из самых возвышенных пассажиров платоновского *Тимея*.¹

Именно такими, мне кажется, были интеллектуальные шаги, которые привели Платона к его учению о мироздании. Он не отверг теорию идей; он снова упоминает ее в *Тимее*, а ведь великие метафизические диалоги, *Парменид* и *Софист*, где он заново проверяет, критикует и корректирует эту теорию, написаны почти в одно время с *Тимеем*. Он ничего не потерял, но только приобрел. Неослабевавшая любознательность позволила ему усвоить последние открытия своего друга Евдокса и своего ученика Каллиппа. Мысль Платона, находящаяся в постоянном поиске, пыталась совместить эти открытия с решением тайны человека, его места во Вселенной. Такое обогащение платоновской доктрины имело важные последствия как для собственно теологии, так и для личной религии.

Возьмем для начала теологию. Платон, подобно многим своим современникам, признавал упадок олимпийских божеств. Также он видел и то, что афинские юноши испытывали глубокий духовный и нравственный кризис. К недовольным словам молодого человека из *Законов* (кн. X) следует относиться со всей серьезностью. Он не верит больше в традиционных богов. Не верит он и в Провидение. Но государство, в том виде, в каком его воспринимали древние, не может обойтись без религии. Древнее государство —

¹ *Timaeus* 90a–d. Ср. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London, 1937), p. 353 ff.

не «секулярное». Это ведет Платона к признанию существования проблемы Бога и построению того, что может быть названо первой философской теологией.

Неизвестный Бог, этот океан, эта непостижимая бездна, к которой мы приближаемся в конце восхождения, описываемого в *Пире* и *Государстве*, не может быть полисным божеством, т. е. универсально признанным объектом общественного полисного культа. Это Скрытый Бог. Знание о нем, которое может быть достигнуто посредством некоего сверхъестественного опыта, требует долгого внутреннего приготовления, на которое немногие способны. И даже редкий человек, который способен приблизиться к нему, должен совершать этот путь в уединенности и тишине своей монашеской кельи, словно покидая город. Наконец, такого Бога невозможно себе представить. Никакому изображению его не может поклоняться сообщество, никакому образу его город как отдельная единица не может обращаться с молитвой и жертвами. Какой же в таком случае должна стать религия, этот духовный фундамент города? Отсюда перед философом-правителем возникает двойственная задача. Во-первых, он должен сохранить идею Бога и идею божественного провидения. Во-вторых, он должен принести в город вообще и горожанам в частности новые божественные объекты. Книга *X Законов* дает решение первой потребности. Ответ на вторую находится в *Послезаконии*, произведении, которое я, наряду с А. Э. Тайлором и другими,¹ склонен считать как оригинальное, хотя и неоконченное, сочинение Платона.

¹ А. Е. Taylor, «Plato and the Author of the *Epinomis*», *Proc. Brit Acad.* XV. (1929), и Н. Raeder, *Platons Epinomis* (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Medd. XXVI, I. [1928])

Бог существует, но уже речь не идет об олимпийцах. Платон не отрицает их. Он вообще не отрицает ничего, что составляло религию его предшественников. Но в *Тимее*, как и в *Законах* (и в *Послезаконии*), он говорит о них с пренебрежением. Бог существует только как Мировая Душа. Этот ум, который вечно приводит мир в движение и совершенство которого проявляется в самой упорядоченности мировых движений, необходимым образом должен быть божественным умом. С другой стороны, сам мир, в своей совокупности, божественен. Так, звезды тоже являются богами, причем вполне видимыми, которым могут поклоняться и город в целом, и его жители в частности. Если доказано существование Бога (пропуская здесь все детали), легко доказать, что Бог привиденциален. Почему юноша из *Законов* не верит в Провидение? По причине внешней неправильности человеческой жизни. Несправедливость не только остается безнаказанной, но торжествует. Человек честный унижен. К чему тогда, в конце концов, быть добродетельным? Если Бог не проявляет интереса к нашей жизни, то резонно опираться на одну лишь силу, соглашаясь с лозунгом «сила творит справедливость», провозглашенным Калликлом в *Горгии*. Послушаем ответ Платона: «Мы станем убеждать юношу следующими доводами: “Тот, кто заботится обо всем, устроил все, имея в виду спасение и добродетель целого, причем по возможности каждая часть испытывает или совершает то, что ей надлежит. Над каждой из этих частей, вплоть до наименьших, поставлен правитель, ведающий мельчайшими проявлениями всех состояний и действий, все это направлено к определенной конечной цели. Одной из таких частиц являешься и ты, пусть чрезвычайно малой, жалкий человек, и ты влечешься, постоянно имея перед глазами целое. Ты и не замечаешь, что все, что возникло,

возникает ради всего в целом, с тем, чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты ради него"». ¹ Памятные слова, которые отзовутся эхом в грядущих веках! «Все, что возникло, возникает ради всего в целом...» А вот Марк Аврелий (XII): «Да будет твоим постоянным побуждением быть направленным к целому». И Плотин (II. 9, 9. 75): «Взирай всегда не на то, что приятно для тебя, но на то, что важно для целого». ²

При возрождении идеи Бога и Провидения оставалась задача обосновать новую религию, т. е. религию мирового Бога или астральных божеств. Ранее я постарался показать, каким образом новая религия, предложенная в *Послезаконии*, интерпретируется его автором как общественная религия, призванная заменить в городе устаревший культ олимпийцев. ³ Но попытка *Послезакония* фактически оказалась безуспешной. Почитание звезд вошло в официальный культ спустя очень долгое время, да и то лишь на короткий срок — при Аврелиане в III столетии и при Юлиане в IV. Кроме того, культ солнца, поощряемый этими императорами, находился еще и под восточным влиянием, что было довольно чуждо всему духу философии Платона.

С другой стороны, вера в космического Бога, или космос (или даже звезды) как Бога, была распространенной

¹ *Laws* X. 903c–d [Платон. *Законы*. — Собр. соч. Т. 4. С. 365].

² Ср. уже Anaximander, fr. 11 Diels, с комм. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, 347: «Wenn man aufs Ganze sieht, hat alles seine Richtigkeit» [«Истинным является созерцание целого»].

³ A. J. Festugière, «L'Epinomis et l'introduction des cultes étrangers a Athènes», *Coniectanea Neotestamentica*, XI. (1947) 66 ff.

формой личной религии среди образованных язычников, от Клеанфа в III в. до н. э. до Симпликия в V в. н. э. Это безмолвное созерцание космоса вскормило и укрепило многие благородные души. Оно даже привело к такому виду союза с Богом, который Кюмон в ставшей знаменитой статье назвал «астральным мистицизмом». Одна из глав данной книги будет посвящена этому духовному движению. Сейчас же, в заключение, я хотел бы показать, как две формы платоновской религиозной философии находились в соответствии с глубокими течениями греческой религиозности.

Мы отмечали в последней главе, что чувство контраста между счастьем божеств и жалким состоянием человека вылилось для греков в два направления.

Первым было желание избавления. Ах! Покинуть сей мир, вознестись к небу, стать похожим на богов и разделить их блаженство! Эти идеи *φουή* (вознесения) и *ὁμοίωσις θεῷ* (уподобления богу) доминировали у Платона в период от *Федона* до *Теэтета*. Но и в *Тимее* они не исчезают: чтобы поставить движения души в согласие с движением небесных тел, чтобы подойти к созерцанию звезд, нужно забыть на миг о хрупкости и текучести вещей земли, погрузиться в вечное.

Вторая традиция — страстная тяга к Богу, и мы уже видели в этой связи, что Зевс принимает два аспекта. В одном аспекте он — справедливый бог, гарант вечной справедливости:

*Не Зевс его мне объявил, не Правда,
Живущая с подземными богами
И людям предписавшая законы.
Не знала я, что твой закон всесилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писанный, но прочный.*

*Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает.¹*

Сам я твердо убежден, что представление о вечных законах Зевса, никогда не меняющихся, незыблемо пребывающих в эфире, явилось прототипом высших идей Платона — вечных сфер блага, красоты и истины, которые души созерцали в небесах до их падения на землю. Если это так, можно обнаружить прямую связь между одним из замечательных верований пятого столетия и учением, принесшим огромную известность Платону.

В другом аспекте Зевс является как скрытый Бог, чьи пути неисповедимы или в лучшем случае трудно постижимы; здесь союзом с Богом становится союз с божественной волей, смиренная вера в Божий промысел. Мы уже наблюдали появление этой прекрасной идеи в конце еврипидовского *Геракла*. Тот же мотив выражен в заключительных страницах *Тимея* и в реакции Платона на мнение юноши в *Законах*. В конце концов, чем может быть жизнь в согласии с Богом, если не принятием Божьей воли? И как человек может принять ее иначе, чем убедив себя, что то, чего хочет Бог, является мудрым и хорошим, поскольку именно Бог желает этого? Поскольку Он должен служить причиной блага? Поскольку этот окончательный порядок, который остается скрытым от меня, является истинным порядком вещей, будучи, как он есть, промыслом Божьим? Я покажу вскоре, какое значение эти идеи имели для этики стоиков и как через нее они повлияли на всю языческую мудрость. Я также покажу, как у Клеанфа, у Марка Аврелия они приобретают специфически

¹ Soph. *Ant.* 450 ff. [Цит. по: Софокл. *Антигона*, 454 слл. — Софокл. *Трагедии*. М., 1988. Пер. С. В. Шервинского.]^{*} Ср. О. Т. 863.

религиозную форму. Пока что я удовлетворюсь указанием на то, что эта доктрина смирения¹ нашла свое первое философское выражение именно у Платона, хотя уже до него она была естественным продолжением присущих греческой душе смелости и благородства — той греческой душе, которая, не будем этого забывать, выковала идеал героя.



¹ *Активное* смирение, а не пассивное. Ср. Н. Fränkel, *op. cit.*, относительно $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\nu$ Феогнида (vv. 355 ff., 441 ff., 555 f., 591 f.): «Was bleibt da noch übrig? Nichts anderes als was man sich selber geben kann: eine spezifische Form von Mut und Widerstand die im Griechischen $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\nu$ genannt wird... Gemeint ist Fassung und feste Haltung; ein Trotz, der den niedergedrückten Geist wieder aufrichtet; eine aktive Geduld, die den Geschwächten stärkt und dem Gefesselten die Freiheit wiedergibt». [«Что же еще остается? Ничего другого, как быть самим собой: обладать особым мужеством и противостоянием судьбе, что по-гречески называется $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\nu$... Остается выдержка и твердое владение собой; стойкость, способная приободрить павший дух; большое терпение, укрепляющее слабого и возвращающее свободу узнику».]



IV

Стремление к отрешенности

Все живущие духовной жизнью хорошо знают, что Бога нельзя обрести, если не удалиться от внешней суеты и не предаться созерцанию в тихом, уединенном месте. Примеры этого можно будет увидеть в следующих четырех главах. Луций, герой романа Апулея, уединяется в храме Исиды и проводит целый день перед образом своей любимой богини. Аристид уходит в святилище Асклепия в Пергаме, чтобы внимать откровениям своего бога. Марк Аврелий говорит (IV. 3, 1): «Ищут себе уединения в глуши, у берега моря, в горах. Вот и ты об этом тоскуешь».* А в *Герметическом корпусе* сказано (IX. 9): «Каков же человек, отче, — спрашивает Гермеса его ученик Тат, — кто обладает знанием и божественен?» И Гермес отвечает: «Тот, кто мало говорит и мало слушает; проводить время в спорах и внимать слухам, сын мой, это борьба с тенями, ибо Бог-Отец-Благо не высказываем и не слышим».**

Прежде чем исследовать существовавшую в эллинистическую и греко-римскую эпохи личную религию, полез-

* Цит. по: Марк Аврелий Антонин. *Размышления*. Пер. А. К. Гаврилова. СПб., 1993. С. 16.

** Цит. по: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. Пер. К. Богуцкого. Киев; Москва, 1998. С. 50.

но пронаблюдать развитие этого понятия отрешенности, уединения.¹ Для него в греческом языке есть особое слово — *anachorein*. «Уединиться в себе самом» — это *anachorein eis heauton*. Человек, отрешившийся от мира, называется анахоретом. Мы проследим эволюцию этих слов начиная со II в. до н. э. Перемены в их значении позволяют нам увидеть перемены в характере тех, кто пользовался ими. Прежде всего возьмем *anachorein* в абсолютном смысле.

«Anachorein»

Наверное, лучшие примеры употребления этого слова можно встретить при описании человека, занимающегося политикой. Мы встречаем много подобных примеров у Полибия, хотя для него «отрешенность» еще не означает тотального отрицания мира, как это будет в более поздние времена.² Политик может счесть удобным удалиться от внешнего мира, при этом не отвергая политику окончательно. По-видимому, случай Полибия был именно такого рода. В эпизоде 29. 10. 5 говорится, что Полибий

¹ Более подробное исследование вопроса содержится в: A. J. Festugière, *La Révélation d' Hermès Trismégiste* (Paris, Gebalda, 1944) I, 45 ff. Здесь же я ограничусь анализом слова ἀναχωρησις.

² Ср., однако, Polybius 32. 12. 7, где применительно к знатной госпоже римского общества, матери Сципиона Африканского, *анахорейн* уже означает отрешенность от мира: διὸ τὸν πρὸ τοῦ χρόνου ἀνακεχωρηκυίας αὐτῆς ἐκ τῶν ἐπισημῶν ἐξόδων [«поэтому, когда она в прежние времена удалилась от торжественных выходов...»].

вместе со своим окружением (οἱ περὶ Πολύβιον), не желая вступать в конфликт с неким римским легатом, удалился от государственных дел (ἀνεχώρησαν ἐκ τῶν πραγμάτων). Также и в 28. 3. 4 рассказывается, как римские уполномоченные, разъезжая по Пелопоннесскому полуострову, объявляют в каждом городе, что они знают имена как тех, кто уклоняется от дел, презрев свой долг (τοὺς... παρὰ τὸ δέον ἀναχωροῦντας), так и тех, кто пошел на службу Риму (τοὺς προσιπτοντας). Антитезис отчетливо вскрывает ситуацию: оставившие службу хотели избежать неприятностей для себя. Еще более ясен эпизод 30. 10. 5: нанеся поражение Персею, римляне полностью торжествуют в Греции, и здесь они больше не имеют серьезного противника, «ибо все те, кто был против римской партии, *подчинились обстоятельствам и ушли в добровольное уединение* (διὰ τὸ τοὺς ἀντιπολιτευομένους ἅπαντας, εἰκοντας τοῖς καιροῖς, ἀνακεχώρηκεναι τελέως). Пассаж 28. 3. 8 решающий: здесь упоминается слух о Гае Попилии, который в ахейском собрании обвинил Ликорта, Архона и Полибия в том, что «они враждебны целям римлян и в данное время бездействуют» (καὶ τὴν ἡσυχίαν ἄγοντας κατὰ τὸ παρόν), однако сделали это «*вовсе не по склонности к миру* (οὐ φύσει τοιοῦτους ὄντας), *а потому, что выжидают удобного момента и пока следят за ходом событий*» (ἀλλὰ παρὰ τῆς φύσεως τὰ συμβαίνοντα καὶ τοῖς καιροῖς ἐφεδρεύοντας).

Понятие *анакхорейн* в этом абсолютном смысле, по-видимому, стало распространенным ко времени Цицерона, который в марте 48 г. в письме к Аттику (IX. 4) сообщает, как он, желая избежать политических осложнений и при этом не упустить из виду политические события (*ut et abducam animum ab querelis et in eo ipso de quo agitur exercear*), размышлял о той позиции, которую должен занять государственный человек в условиях разгула тирании.

Среди этих *θέσεις* мы встречаем, например, следующие (IX. 4. 2): «Подобает ли государственному деятелю сохранять спокойствие, удалившись куда-нибудь из отечества, угнетаемого тираном?» Этот риторический вопрос показательен. Ибо для римлянина времен Республики подобный выход из положения был ненормален, практически невозможен; он не решился бы на него, если бы его не вынуждали. Несколько лет спустя, когда Август становится императором, исключение делается правилом. Таким образом, можно понять, как при императорах первого столетия тенденция к *анахоресису* могла распространиться среди римской знати.

Те же причины помогают объяснить, почему школа Эпикура завоевала столь много почитателей. Ибо одним из принципов ее был отход от мирской суеты.¹ В нашем распоряжении имеется один интересный и малоизвестный текст, имеющий отношение к данному вопросу; мне хотелось бы обратить на него ваше внимание.

В своем трактате *περί οἰκονομίας* [«Об управлении»]² Филодем спрашивает, каким должно быть отношение мудрого человека к *πορίσμός*, т. е. к средствам существования. Добывание их с помощью военных действий он находит заслуживающим порицания: «...утверждать, что лучший способ поддерживать свою жизнь — это война... типично для тех, кто жаждет славы и кто лишен одного,

¹ A. J. Festugière, *Epicure et ses Dieux* (Paris, 1946). См. также: *Kuriai Doxai* 14: τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης... εἰλικρινεστέρα (Muehl, -έστατη codd.) ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια [«Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же — только с помощью покоя и удаления от толпы». — Пер. М. Л. Гаспарова.].

² Ed. Jensen (Leipzig, 1906), col. xXII. 18 ff. (pp. 61 ff.).

а то и обоих видов мудрости,¹ что можно ясно наблюдать по самому образу жизни тех, кто пишет о подобных вещах. Словом, они уверенно считают, что единственно успешная жизнь — та, которую ведут государственные мужи и мужи деятельные, и потому они даже недоумевают, какую пользу из своих занятий может извлечь человек, посвятивший себя поискам истины и неспешно изучающий абстрактную сторону вещей. Ибо, на их взгляд, по отношению к тем благим вещам, исследование которых приводит к безмятежности, эти мужи отличаются от людей действия и созерцателей: очевидно, что эти последние, являющиеся великими мастерами истины, либо не обладают нужными качествами, которые помогают обрести счастье, либо не извлекают из этой истины никакого результата, достойного уважения, либо доказательство их выдающейся мудрости будет сделано тогда, когда у них появится город, которым можно управлять, или войско, которое можно повести за собой».² Производить эти средства существования через разведение лошадей смешно, через эксплуатацию рудников с помощью рабского труда зазорно, а уж добывать их из этих двух источников самому — чистое сумасшествие. Нищета ожидает помещика, который работает собственными руками. «Но, — говорит он, — жить за счет земли, в то время как другие обрабатывают ее —

¹ κατὰ σοφίαν οὐδέτερον в предшествующем прим., col. xXII. 25. Два вида мудрости, по-моему, такие: 1) мудрость созерцательной жизни; 2) мудрость практической жизни; ср. 38 ff.: ἐργάται τε τῶν καλῶν... καὶ θεωρηταί [«труженики прекрасного... и созерцатели»].

² Любопытный пассаж, полный классических аллюзий, ибо он фиксирует критицизм, уже в V в. до н. э. адресованный созерцателям. Ср. мою работу *Contemplation... selon Platon*, pp. 35 ff.

это поистине находится в согласии с мудростью. Ибо тогда человек меньше всего опутан делами, источнике столь многих хлопот; и в этом сказывается действительно подобающий образ жизни, состоящий в уединении совместно с близкими друзьями; а для тех, кто скромнен в своих желаниях, это и наиболее почетный источник доходов».¹

Мы только что рассмотрели позицию эпикурейцев. Интересно сравнить ее со взглядами стоиков. Здесь нам на помощь приходит сочинение Мусония. Он задается тем же вопросом, что и Филодем (fr. 11, pp. 57 ff. Hense)²: какой источник доходов наиболее приличествует мудрому человеку? Назвав один или несколько, о которых Стобей не упоминает,³ он останавливается на вопросе о земле как

¹ В col. xxiII. 4–18 (p. 64 Jensen). Филодем одобряет также *порисмос* дохода от аренды жилищ или квартирных домов (*συνοκία*, лат. *insula*; но у Petron. 93. 3 *synoecium*) или от эксплуатации рабского труда на факториях. «Но все это считается только вторым или третьим сортом. Самое значительное и превосходное — получить почтительную благодарность (как Эпикур в свое время) от людей, способных понять философские речи, причем конкретные, не полемические речи — словом, такие, которые не сбивают с толку (*ἀταράχων*), поскольку быть софистом и “иррационалистом” не лучше, чем быть демагогом или подхалимом». Col. xxiII. 22–36 (p. 65 Jensen).

² Сожалею, что слишком поздно мне попался на глаза перевод мисс Коры Лутц (Cora E. Lutz, «Musonius Rufus “The Roman Socrates”», *Yale Classical Studies* X. [1947] 33 ff.). Относительно нашего фрагмента ср. ее pp. 81 ff.

³ Отрывок из Стобея начинается с *ἔστι καὶ ἕτερος λόρος* [«существует и другой путь»], но *ἕτερος* для *ἄλλος* чрезвычайно часто встречается в койне. Ср. Blass-Debrunner, p. 306, Moulton-Milligan s. v., и, кроме того, позже у Стобея (p. 60. 15 Hense) *ἢ ἐτέρου δεῖσθαι τοῦ τρέφοντος* [«чем нуждаться в другом кормящем»].

источнике прибыли. Потом он позволяет себе поразмышлять о том, что ни один образ жизни не близок так к философии, как пастушество. Обработка почвы, изнашивающая тело, может также привести и к дряхлению души, в то время как занятие пастуха не мешает душе думать о каком-нибудь возвышенном предмете и тем самым становится мудрее. Поэтому, говорит он, именно жизнь пастуха одобряю я больше всего. Тем не менее и призвание земледельца имеет свои преимущества, ибо оно наиболее естественно и наиболее полезно для здоровья, и если человек способен заниматься двумя вещами одновременно, т. е. обрабатывать почву и изучать философию, то никакой жизненный путь не сможет с этим сравниться. «Но спрошу вас, — торопится заметить Мусоний, который не может забыть свою роль учителя мудрости, — допустимо ли, чтобы учитель, человек, умеющий приводить юные души к философии, пахал землю и изнашивал свое тело подобно крестьянину?» «Да, если бы это занятие удерживало его от философских изысканий, равно как и от помощи другим продвигаться в мудрости. Но на самом деле юные люди, сдается мне, развиваются быстрее всего не тогда, когда они собираются вокруг учителя в городе и занимаются лишь слушанием его лекций, но когда они видят, как он обрабатывает землю, и когда воплощают в жизни то, что он проповедует, а именно, что лучше трудиться в поте лица, чем попрошайничать у другого». Этот примечательный вывод в совершенстве иллюстрирует различие между двумя умами. Тем не менее сама ностальгия по сельской жизни у Мусония такая же, как и у Филодема.

Анахорейн, анахоресис, взятые в абсолютном смысле «полной отрешенности от мира», могут употребляться и в духовном значении, что проявится в эпоху Империи.

Пример Цицерона — первое, что приходит на ум; впрочем, достаточно только пошире открыть глаза, чтобы увидеть примеры из любого периода: человек действия имеет риск разорваться от своих многообразных сиюминутных занятий; а если бы он обладал складом философа, это привело бы его к тому, чтобы задать себе более серьезные вопросы, которые касаются всего человечества. Отрешение от мира ведет, в свою очередь, к углублению в себя (ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτόν). Но прежде чем разобраться с этим вторым аспектом, было бы лучше исследовать еще одно абсолютное значение *анакоресиса*, которое, хотя и подталкивает к каким-то поверхностным аналогиям с христианским отшельничеством, развивавшимся в Египте начиная с III в., все-таки не оказало влияния на духовную «отрешенность» язычников Запада.

Это иное значение понятия *анакоресис* является, в сущности, особенностью Египта; оно связано с экономическими обстоятельствами этой страны при правлении Птолемея и Рима. Часто случалось так, что крестьяне, придавленные налогами и пошлинами, бросали насиженные места, чтобы уйти в уединение, либо в убежище, либо в какую-то деревню, где они могли бы спрятаться, или даже на болота или в пустыню, где вели жизнь изгоев. Эти уходы, индивидуальные или коллективные, демонстрировали нечто вроде протеста, на который правительство смотрело сквозь пальцы, хотя оно и не санкционировало его как некое правило.¹ Вполне возможно, что среди крестьян,

¹ Относительно этого факта, хорошо известного историкам эллинистического и римского Египта, ср. Claire Préaux, *Economie royale des Lagides* (Brussels, 1939) 500 ff.; Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), Index, s. v. ἀναχωρησις, ἀνακεχωρηκότες, *Secession*. О римском периоде — тот же автор, *Gessellschaft und Wirtschaft*, Index,

ставших анахоретами и хоронившихся в пустыне в подражание св. Антонию, были какие-то несчастные, забытые души, или такие, которые покидали мир из менее возвышенных соображений. И также возможно, что на применение слова *анахоресис* для обозначения практики отшельников Египта оказал влияние этот местный обычай.¹ Но в данном случае это лишь случайное пересечение традиций, которое отнюдь не объясняет еще происхождение христианского монашества и которое ни в малейшей степени не походит на *анахорейн* Сенеки или Марка Аврелия.

«Anachorein eis heauton»: уединение в себя

Насколько мне известно, выражение ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτὸν впервые появляется в сочинениях авторов времен Римской империи, у которых оно представляет собой, вероятно, дальнейшее развитие традиционного значения *анахорейн* как «удалиться в уединение». Однако близкий этому понятию эквивалент обнаруживается в произведениях, созданных задолго до этого, и нам не следует удив-

s. v. ἀναχώρησις. Я могу упомянуть еще, что Dittenberger, *Sylloge*, 3d ed., III. 310 ff., inscr. 1168 (2d ed., II. 649 ff., inscr. 802), 118: τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε [«сделавший это удалился в недоступное место»] (цит. Мультон-Миллиганом, s. v. ἀναχωρεῖω, в этом контексте), неверно трактует данный вопрос; на самом деле здесь описывается пример со змеей Асклепия в Эпидавре, которая, после того как она исцелила больного человека, возвращается в свою нору.

¹ Sic U. Wilcken; ср. прим. 29, ниже.

ляться, что он встречается уже у великого мастера греческой духовности Платона. Сам же Платон многое почерпнул от Сократа, и можно сказать, что пример Сократа придал движению изначальный импульс.¹

Всякий знает замечательный пассаж из *Пира* (175ab). Сократа пригласили отужинать в дом Агафона, и он проделывает туда путь в компании с Аристодемом. Неожиданно он, «предавшись своим мыслям»,² отстает и просит Аристодема идти вперед. Тот прибывает в дом Агафона, будучи уверен, что философ следует сразу за ним. Но тут появляется раб, который возглашает, что Сократ повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается. Потом, когда Агафон приказывает рабу проявить настойчивость, Аристодем вмешивается: «Оставьте его в покое. Такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там. Я думаю, он скоро явится, не надо только его трогать» (175b).

Не может быть сомнения, что эта зарисовка из жизни Сократа непосредственно связана с учением о концентрации, приписываемым ему в *Федоне*. Очищение состоит в максимальном отделении души от тела; душа должна учиться углубляться в себя, уходить внутрь, подобно моллюску, который втягивает все свои органы внутрь панциря (67c: «очищать душу от тела, приучать собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе»; также 83a: «советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой»), и тем самым отрешаться от всех чувственных

¹ О Сократе как созерцателе ср. *Contemplation... selon Platon*, p. 69–73; о повествовании в *Пире* ср. *ibid.*, p. 69, n. 5.

² ἐαυτῷ πῶς προσέχοντα τὸν νοῦν, *Symposium* 174d 5. Это почти то же самое, что и ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτόν. Ср. Seneca, *EM* 56. 5: *animum enim cogo sibi intentum esse* [«я принуждаю мой дух сосредоточиться на себе»].

впечатлений, пребывая наедине с собой. По-видимому, здесь содержится не только идея концентрации, но и источник более поздних понятий — ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτόν и μόνος πρὸς μόνον, т. е. «ухода в себя» и «единения с Единым».

Это позволяет нам понять те тексты авторов века Империи, в которых политическое *анакхорейн* и духовный *анакхоресис* стали одним целым, в которых идея отречения от мира соединяется с идеей углубления в себя. Настолько важным стал феномен углубления в себя, что эти моралисты заявляют, что нет большой пользы в оставлении города, если человек не научился собирать собственную душу, и что в случае необходимости мудрый человек сможет концентрироваться и в гуще толпы.

Представление о самоуглублении в эпоху Империи

Начнем с самой знаменитой работы Сенеки, *Нравственных писем к Луцилию* (*Epistulae Morales ad Lucilium*). В этом произведении часто звучит идея о том, что нужно сторониться толпы. «Ты спрашиваешь, чего тебе следует больше всего избегать? Толпы!» (7. 1)* Это *turbam*, «толпы», повторяется и письме 8. 1, и *NQ IV. praef.: a turba... te separa*; ср. также *EM 10. 1*: «избегай толпы, избегай немногих, избегай даже одного» (*fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum*). «Укройся в до-

* Цит. по: Луций Анней Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. М., 1977. Пер. С. А. Ошерова.

суге, но укрой также и сам досуг». Однако нет большой пользы метаться туда и сюда в поисках одиночества; это создает только лишние волнения. «И то, что ты мне писал, и то, что я слышал, внушает мне на твой счет немалую надежду. Ты не странствуешь, не тревожишь себя переменою мест. Ведь такие метания — признак больной души. Я думаю, первое доказательство спокойствия духа — способность жить оседло и оставаться с самим собою». (ЕМ 2. 1). «Менять надо не небо, а душу!» (28. 1). «Но место не так уже способствует спокойствию; наша душа делает для себя каждую вещь такой или иной» (55. 8). «Мне не хочется, чтобы ты странствовал и скакал с места на место: во-первых, частые переезды — признак нестойкости духа, который, пока не перестанет блуждать да озираться вокруг, не сможет утвердиться в привычке к досугу. Чтобы держать в узде душу, сперва останови бег тела» (69. 1).

Это напоминает ситуацию в нашем мире, когда пациент-невротик выслушивает похожие советы врача. Но к первой идее прибавляется вторая. Уединение тщетно, если человек не углубится в себя самого. Это может быть сделано даже в обществе: «Я позволю тебе поступать по совету Эпикура: “Тогда и уходи в себя, когда тебе приходится быть в толпе” ... но только если ты человек добра, спокойный и воздержный; а не то уходи от самого себя к толпе, чтобы быть подальше от дурного человека» (25. 6–7). Стойкая духовная отрешенность — своего рода пробный камень: чтобы быть способным к ней, надо иметь сердце чистое и созерцательное; чтобы суметь наслаждаться этим уединением вдали от мира, необходимо начать очищение самого себя. Когда это осуществлено, любое место станет пригодным для созерцания. Сенека сам, если верить ему, учил соблюдать спокойствие посреди суеты.

ЕМ 56. 1: «Пусть я погибну, если погруженному в ученые занятия так уж необходима тишина! Сейчас вокруг меня — многоголосый крик». Бедному философу не повезло: он жил над самой баней, где не только мылись и массажировали, но и занимались гимнастикой, поднимали тяжести, бросали и ловили мяч в какой-то игре, требующей громкого счета бросков, а также дискутировали, доказывали, ссорились, — не говоря уж о цирюльниках, торговцах деревом и пищей, каждый из которых издавал особый крик. Сенека терпеливо сносил все эти неприятности: «...ведь я принуждаю мой дух сосредоточиться на себе (56. 5: *sibi intentum esse*; ср. ἐαυτῷ προσέχειν τὸν νοῦν *Symposium* 174d) и ни на что внешнее не отвлекаться. Пусть за дверьми все шумит и гремит, — лишь бы внутри не было смятения... Пусть по всей округе тишина — много ли нам в ней пользы, если наши страсти бушуют?»

Тот факт, что Дион Хризостом посвятил одно из своих Λόγοι (Речений) *анахоресису*,¹ доказывает, что эта тема широко обсуждалась в его время и явно была в моде. Здесь мы вновь встречаемся с двумя основными идеями Сенеки. С одной стороны, тишина и отрешенность благоприятствуют размышлениям. «Воспитание ума (παιδεία) и философия, наилучшим образом ведущая к этой цели, требуют, как кажется, полного уединения и одиночества; и как больной, если его не окружить тишиной и молчанием, не сможет уснуть,² так и будущие литераторы (τοῖς

¹ No. XX. в: H. von Arnim, *Dionis Priesaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia* (Berlin, 1893) II. 259–268

² Arnim, *loc. cit. supra* 261. 31–32. Ср. Seneca, ЕМ 56. 7. Упоминание звуков волн, к которым человек привыкает, появляется также в этом Discourse Диона (262. 4–8) и у Сенеки, ЕМ 56. 3: «Я обращаю на это не больше внимания, чем на плеск ручья или шум водопада».

φιλολόγοις): если они не хранят полное молчание при работе, если любой объект отвлекает их взгляд, если любой звук тревожит их уши, то их душа не может ни направлять внимание на свои мысли, ни с пользой их использовать».¹ Тем не менее, с другой стороны, можно обойтись без внешнего молчания, ибо бесполезно путешествовать из одной местности в другую в поисках спокойствия. «Не о человеке, путешествующем из города в город, из местности в местность, можно сказать, что он удаляется в уединение: где бы он ни оказался, там будут возникать препятствия, удерживающие его от того, что он должен сделать». Вывод Диона аналогичен выводу Сенеки: «Может быть, самым лучшим и полезным является уединение в самом себе и сосредоточение на себе, независимо от того, пребывает ли он в Вавилоне, в Афинах, в лагере или в одиночестве на малом островке».² Ведь “уединения” и путешествия подобного рода мало способствуют спокойствию души, да и не помогают они ему делать то, что следует (πράττειν τὰ δεόντα).

«Даже в военном лагере» (ἐάν τ' ἐν στρατοπέδῳ) «мир можно обнаружить». Таково было мнение Диона. Для Марка Аврелия, столь много времени отдававшего командованию армией, это утверждение было исполнено подлинной силы. Он должен бы приветствовать внешнюю отрешенность. Он пишет в своих *Размышлениях* (IV. 3):

¹ Agnīm, *loc. cit.* 261. 32–262. 4.

² Ibid. 261. 4–9. Представление о *relegatio* какого-нибудь лица, выступавшего против Цезаря, на маленький остров, где он живет совершенно одиноко, является общим местом в эпоху ранней Империи. Дион сам пережил изгнание из Италии при Домициане в 82–96 гг. Он окончательно освободился в 96 г., когда принцепсом стал Нерва.

«Ищут себе уединения в глуши,¹ у берега моря, в горах. Вот и ты об этом тоскуешь». Но увы! Император, связанный делами, не может позволить себе роскошь досуга. И потому он продолжает: «Только как-то уж по-обывательски все это, когда можно пожелать только и сей же час уединиться в себе. А нигде человек не уединяется тише и покойнее, чем у себя в душе... Вот и давай себе постоянно такое уединение и обновляй себя... Словом, помни об этом уединении, которое ты можешь осуществить в том месте, где ты в данный момент находишься».²

¹ ἀγροικίας. О радостях жизни в этих *villae rusticae* ср. Rostovtzeff, «Hellenistische-römische Architekturlandschaft», *Röm. Mittheil.* XXVI. [1911], и *Gesellschaft und Wirtschaft*, Index, s. v. Villen; P. Grimal, *Les Jardins romains* (Paris, 1943), особенно pp. 377 ff. (Les Jardins et la sensibilité romaine); F. Poulsen, *Römische Kulturbilder* (Copenhagen, 1949) 145 ff. (Land und Stadt).

² μέμνησο τῆς ὑποχωρήσεως τῆς εἰς τοῦτο τὸ ἀγρίδιον ἑαυτοῦ. (Lucian, *Hippias* 5, использует слово ὑποχώρησις для обозначения уединенного места с купальней: οἰκηματα βαλανείω... πρὲρ-δέστата, χαρίεσσαι... ὑποχωρήσεις). Согласно Фаркухарсону в его комментарии к Marcus Aurelius, II. 595, император, вероятно, думает о саде Эпикура или подразумевает *mihi me reddentis agelli* [«место, где я вновь становлюсь самим собой»], Horace, *Ep.* 1. 14. 1. Мне это не кажется вероятным, хотя я и не думаю, что он имел в виду виллу Антонинов в Альсии, что в Этрурии (ср. Fronto, *Ep.* pp. 223 ff. Naber, и *P.-W.*, s. v. Alsium), поскольку совершенно ясно, что Марк Аврелий не мог подразумевать это место, как показывает и весь контекст. По-моему, Марк Аврелий считает, что только собственная душа является достойным уединением. Ср. VIII. 48: «Вот почему твердыня свободное от страстей разумение. И нет у человека более крепкого прибежища, где он становится неприступен». И X. 23: «Пусть тебе всегда ясно будет, что поле — оно вот такое, и каким образом все, что здесь — то же, что и на вершине горы, на берегу моря и где угодно. Увидишь, что все совершенно, как у Платона: устроил —

Из-за того, что эта тенденция к уединению появилась у Сенеки, Диона Хризостома, Марка Аврелия, не следует думать, что она была присуща только этике стоиков. Напротив, Луцилий приписывает Сенеке утверждение о том, что идеалы стоицизма обязывают человека находиться в действии вплоть до его смертного часа. ЕМ 8. 1 открывается высказыванием Луцилия, возможно, несколько ироничным: «ты приказываешь мне избегать толпы, — пишешь ты, — уединиться (*secedere*) и довольствоваться собственной совестью (*conscientia esse contentum*). А как же ваши наставления, повелевающие трудиться до самой смерти?» Сенека отвечает, что он, укрываясь от людей, приносит им тем самым пользу. Но это слабый аргумент. Истина же в том, что Сенека не столько не подчиняется постулатам стоической школы, сколько осуществляет

говорит — себе загон на горé и доит блеющих». (*Theaet.* 174de: «Славословия тиранам или царям он, философ, слушает так, как если бы хвалили пастухов, тех, что пасут свиней, овец или коров, за богатый удой, с той только разницей, что людской скот, как он считает, пасти и доить труднее и хлопотливее; при этом, считает он, пастырь, устроивший свой загон на горе за прочной стеной, по недостатку досуга неизбежно бывает не менее дик и необразован, чем те пастухи»). Ср. также VII. 28: «Крепись в себе самом. Разумное ведущее по природе самодостаточно, если действует справедливо и тем самым хранит тишину»; и III. 7: «Право, тот, кто предпочел собственный разум и своего гения, и таинства его добродетели, тот не разыгрывает трагедию, не стонет, не нуждается ни в одиночестве, ни в многолюдстве». Настоящий человек принимает свой жребий, ни на что не жалуется, не ставит свое счастье в зависимость от того, находится ли он в одиночестве или в толпе. Фаркухарсон (*op. cit.*, II. 577) сравнивает это с Сенекой, *de Tranq.* 17. 3: *odium turbae sanabit solitudo, taedium solitudinis turba* [«одиночество излечивает наш страх перед толпой, в то время как толпа питает неприязнь к нашему одиночеству»].

естественное желание человека, выросшего в условиях стареющей цивилизации, тем более метрополии. В доказательство этого отметим, что мы найдем ту же склонность у созерцателя-платоника Филона, жившего в Александрии,¹ и в то же время не найдем ее у стоика Эпиктета, человека совершенно иного темперамента, которому нравится жить в городе.² Этот контраст примечателен. Для Филона *эремия*, одиночество, является великим благом, необходимым условием всякого глубокого размышления. Когда мы хотим предаться углубленному размышлению над каким-нибудь предметом, мы ищем уединения в пустыне, мы закрываем глаза, уши, отвращаем от мира наши органы чувств (*Legum Allegoria*, II. 25).³ Разумеется, Фи-

¹ Филон не истолковывает *анакхорейн* и *анакхоресис* в спиритуальном значении. Но это само по себе неважно, потому что он использует слова, производные от *μόνος* [одинокий] (*μοναγρία*, *μοναστήριον*), и часто у него встречаются слова *ἔρημος*, *ἐρημία* [пустынный, пустыня]; не говорю уж о его романтическом описании ессеев и терапевтов.

² Среди персонажей Эпиктета много любителей палестры и довольно мало любителей сельской жизни. Кроме того, *анакхорейн* всегда используется им для обозначения ухода в уединение с целью избежать нависшей опасности — а не уединение в безмятежной жизни; ср. II. 1, 8 и 10; II. 12, 6; IV. , 1, 96. «Если Цезарь, — говорит он, — в силу ряда причин станет моим врагом, куда мне надо будет податься, чтобы найти уединение? В пустыню? Но не подхвачу ли я там лихорадку?»

³ *ἀποταττόμεθα ταῖς αἰσθήσεσι* [«мы отвращаем от себя свои ощущения»]; также *Legum Allegoria* III. 41 (*αἰσθήσει ἀποτάξασθαι*) [«отвратить от себя ощущения»], 142 (Моисей *ὅλην τῇ γαστρὶ ἀποτάττεται*) [«Моисей отвращает от себя желания всего своего нутра»], 145 (Моисей отказывается исполнять его желания *καὶ τοῖς ἄλλοις πάθεσιν ἀποτάττεται*) [«и отвращает от себя другие страсти»], 238 (*ὅταν... ἡ ψυχὴ... ἀποτάξηται τοῖς κατὰ σῶμα*) [«всякий раз, когда... душа... отвращается от телесного»]. Этот гла-

лон, как и Сенека с Дионом, не забывает о том, что наслаждению одиночеством предшествует очищение сердца от страстей. «Часто я оставлял своих родных, друзей, дом и хоронил себя в пустыне, чтобы поразмышлять о каком-нибудь достойном созерцания предмете,¹ не с тем, чтобы

гол ἀποτάττεσθαι пропущен в *Индексе* Лайзеганга (Leisegang). Ср. Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* XI. 6, 8: [«Эсфирь умоляла Господа Бога, пав наземь, облачившись в траурную одежду и в течение трех дней воздерживаясь от пищи, питья и всяких развлечений». — Пер. Г. Г. Геккеля], а также Лк. 14:33: «Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть моим учеником» (ср. 12:33: «Продавайте имущества ваши и дайте милостыню»; 12:44: «над всем именем своим поставит его»). Iamblichus, *de Vita Pythagorica*, 3. 13: «воздерживаться от вина и мяса и прежде всего избегать переедания» [Цит. по: Ямвлих Халкидский. *Жизнь Пифагора*. М., 1997. С. 17. Пер. В. Б. Черниговского]. Этот аскетический смысл понятий *αποταττεσθαι*, *αποτακσις* приобретет большую роль в христианской духовной литературе (ср. Н. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese unter dem Mönchtum* [Tübingen, 1933], Index), причем настолько большую, что *αποτακτικαί* и *αποτακτικαί* назовут отдельное направление в христианстве (ср. *ibid.*, No. 48, p. 57; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, I. 2, pp. 2604 ff. [A. Lambert]). Добавим к этому надписи, опубликованные W. C. Calder, *Anatolian Studies* (Manchester, 1923), pp. 85 f., No. 8: ἐνθα κατὰκεῖτε (lege -ται) Ἀνίκητος πρεσβύτερος τῶν Ἀποτακτικῶν [«там, где лежит Аникет, старейшина “отрешившихся”»]. О различных значениях *αποτακσις* ср. *Reallexicon für Antike und Christentum*, I. 4, pp. 558 ff. (Но пассаж из Julian, *Orationes* VII. 224b, ἀποτακτικῆς [не ἀποτακτικῆς] τινὰς ὀνομάζουσιν οἱ... Γαλιλαῖοι [«Галилеяне... называют некоторых отрешившимися»] придется добавить к параграфу о христианах; упоминание относится к некоторым водобоязненным монахам, которых Юлиан сравнивает с киниками).

¹ Ср. Musonius, p. 58. 19 Непсе: пастушеская жизнь [«не препятствует, чтобы душа обдумывала что-либо из лучшего»].

извлечь из этого какую-нибудь выгоду, но скорее с целью заставить мой дух, ослабевший и обезумевший от страстей, отправиться к вещам более высокого рода. Но бывало и так, что я находился в самой толчее и все же сохранял ум сосредоточенным. Бог рассеял толпу, осаждавшую душу, и научил меня, что благоприятные и неблагоприятные обстоятельства зависят не от различия мест, а от Бога, который влечет и движет колесницу души таким путем, какой ему нравится» (*Leg. Alleg.* II. 85). Но пустыня тем не менее помогает открыться для встречи с Богом; ессеи и терапевты — свидетельство тому. Для Эпиктета, напротив, слово *эремия* ассоциируется со злом; для него это не уединение, но брошенность.¹ «Брошенность является таким состоянием человека, в котором он совершенно беспомощен (κατάστασις τις τοῦ ἀβοήθητου). Ибо человек может быть один (μόνος), но не *покинут* (ἔρημος); если же покинут, то не по своей воле, но своими собратьями» (III. 13. 1). «Когда мы потеряли брата или сына, или друга, жизнь которого нам дорога, то можем назвать себя брошенными и оставленными, даже если при этом продолжаем жить в Риме, окруженные толпами людей, в том числе теми, кто гос-

¹ Ср. Epictetus III. 13: τί ἐρημία καὶ ποῖος ἔρημος. [«Что такое одиночество и кто такой одинокий»]. Безмятежная жизнь в пустыне никогда не казалась Эпиктету идеалом, к которому следует стремиться. В IV. 4 он высмеивает тех, кто тянется к спокойной жизни (τὸ ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν [«Против усердно устремленных к тому, чтобы проводить жизнь в спокойствии»]). «Некоторые говорят: “О, когда же я окажусь в Афинах, чтобы зажить там легко и вольно?” Человек, делающий такое признание, — конченный, ибо, пока он не осуществил своего желания, он несчастлив и живет в скорби. “В Риме всегда царит суета, столько людей вокруг”. Но всегда ведь возможно для человека сохранить спокойствие души» (τὸ εὐροεῖν; ср. стоическое εὐροια βίου) (IV. 4, 37).

тит в нашем доме или прислуживает нам» (III. 13. 2). Человек ощущает не только оставленность внутри себя, но и недостаток поддержки извне; *эremos* для Эпиктета сохраняет свое первоначальное значение слова, требующего после себя другого слова, в родительном падеже; оно означает «нехватку» чего-то. *Эremos* — это человек, который остался без поддержки; следовательно, это и мольба его в адрес тех, кто желает повредить ему, например, мольбы путешественника, попавшего к разбойникам. «Ведь от одиночества избавляет появление не вообще человека, но честного, совестливого, полезного» (III. 13. 3).¹ Подобное одиночество может быть истолковано как зло. «От природы дано быть общественным, взаимолюбивым, с удовольствием сопребывать с людьми» (III. 13. 5).² «Тем не менее нужно быть готовым и к этому (к одиночеству), т. е. нужно учиться быть самодостаточным и жить в обществе самого себя. Зевс, который живет один, непрестанно думает об управлении миром; точно так же и утешением мудрого будет созерцание миропорядка и способов избавления, насколько это возможно, человека от всех зол» (III. 13. 8). Это подлинная стоическая доктрина; можно видеть, насколько далеко она отстоит здесь от идеи *анакхоресиса*. Правда,

¹ [Пер. Г. А. Тароняна. — Прим. пер.] *πιστοῦ καὶ αἰδήμονος καὶ ὀφελίμου*: первые два эпитета часто объединяются Эпиктетом, напр., I. 4, 20; I. 28, 20 и 23; II. 2, 4; II. 9, 11 и т. д.

² О том же самом ср. I. 12. 20: «... а мы тем не менее будем в состоянии соответствия с природой. А ты невынослив и всем недоволен, и если ты один, то зовешь это одиночеством». Также IV. 4. 25: «Не будь недовольным и привередливым к происходящему, [говоря]: "Досуга не хочу, это — одиночество"». Таково чувство нормального человека. Одиночество — только для дикого человека, запах которого не могут вынести окружающие; ср. IV. 11. 16: «А то уйди куда-нибудь в пустыню, которой ты достоин, и проводи жизнь один, упиваясь своей вонью».

последнее — скорее случай созерцателя, человека, сосредоточенного на своей душе и на духовном совершенствовании, случай Филона или Сенеки, или Марка Аврелия.¹ Плотин подтверждает это.

По крайней мере дважды Плотин использует понятия *анахорейн* или *анакхоресис* в значении «внутреннего уединения». В I. 12, 18 *Эннеад* мы читаем: «И есть иная жизнь, иные действия [чем те, что относятся к соединению тела и души], и то, что ограничено, является иным [чем душа]: душа уединяется и отделяется (ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμός) не только от земного тела, но и от всего, что привязывает ее к себе». II. 3. 4: «Таким образом, должны мы бежать этого мира (ср. *Theaet.* 176a) и отрешаться от всего, что связывает нас; так должны мы перестать быть этой составной вещью, этим одушевленным трупом, покорным телесной природе, в которой почти не видны какие-то признаки души; все то, что зависит от этой жизни, — телесно.

¹ В сущности, это вопрос темперамента. Ср. по этому вопросу W. Capelle, «Altgriechische Askese», *Neue Jahrb. f. d. klass. Alt.* XXV. [1910] 703–704, который подчеркивал разницу между Эпиктетом и Марком Аврелием так (p. 703): «Während Epiktet mit seinem Denken und Handeln... ganz im Diesseits wurzelt, kommt dem Imperator... immer wieder die Flüchtigkeit des Menschenlebens, die Vergänglichkeit alles Irdischen ergreifend zum Bewusstsein» [«В то время как Эпиктет всем своим образом мыслей и действий находится... всецело в земном мире, император... никогда не забывает о том, что жизнь человеческая непрочна, что вещи подвержены изменчивости»]. Тот же автор связывает это пристрастие к *анакхоресису* с воскрешением пифагорейского дуализма в I в. до н. э. (pp. 704 ff.). Но, по правде говоря, в век Империи все этические школы сплелись в единое целое, так что указанная склонность была не столько феиоменом различных догматических учений, сколько спонтанным сознанием, происшедшим естественным образом из тогдашней культуры.

Именно благодаря иной душе, той, что приходит ниоткуда, возникает стремление ввысь, стремление к красоте, к божественному, что превыше всего на свете. Либо человек пользуется этой иной душой для того, чтобы быть трансцендентным и жить трансцендентной жизнью, *будучи уединенным в самом себе* (κατὰ τοῦτο ζῆν ἀναχωρήσας), либо же он лишен этой души и живет в оковах фатальности; тогда звезды уже не только знаки для нас; скорее, мы становимся словно некоей частью, зависящей от Целого, частью которого мы являемся». Впрочем, Плотин и сам имел склонность к уединению. Время от времени он уединялся в Кампании в поместье своего друга Зефа (Porphyrius, *Vit. Plot.* 22: ἐχρήτο δὲ αὐτῷ οἰκεῖως, ὥς καὶ εἰς τοὺς ἀγροὺς πρὸς αὐτὸν ἀναχωρεῖν); именно здесь он и умер (*ibid.*, 2. 17 сл.). И конечно, мы знаем восхитительное сновидение Плотина. Это было время создания романтических *Жизнеописаний философа Пифагора*, которые в идиллических тонах описывали жизнь его учеников в сельских общинах. Мы уже видели, как Мусоний рекомендовал применять свои διδασκαλεῖα, т. е. философские поучения, в сельской жизни. Плотин хотел сделать этот сон реальностью. Среди его окружения были не только ученики и друзья, но также многие осиротевшие юноши и девушки, которых родители перед своей смертью отправляли к нему, чтобы они получили хорошее образование (*ibid.*, 9). Поскольку он находился в фаворе у императора Галлиена и императорской жены, он попросил их отдать ему в распоряжение маленький городок в Кампании, в то время совершенно разрушенный. Этот городок, как гласит рассказ, должны были назвать Платонополисом, и он управлялся бы по законам философии. Плотин сам намеревался обосноваться здесь вместе со своими учениками (*ibid.*, 12). Из этого проекта ничего не вышло, что, возможно,

было справедливо. Тем не менее он стал свидетельством той ностальгии по уединенной жизни, которую каждое поколение чувствует в условиях дряхлеющего государства, отрезающее себя от всего, потому что оно испробовало все¹ и теперь стремящееся только к покою: *o beata solitudo, o sola beatitudo*.*

Понятие анахоресиса в христианстве

Теперь мы переходим к христианскому ἀναχωρητής, анахорету. Я уже упоминал мнение, согласно которому термины *анакорейн, анахоресис, анахоретис*, появляющиеся в монашеской литературе, происходят из Египта, в котором бывало так, что крестьяне сбегали от налогов и поборов. Относительно *Pap. Lille No. 3*, где встречается перфектное время ἀνακεχώρηκε со значением «спасся, убежал» («er ist geflohen»), Ульрих Вилькен пишет: «Dass man später die Christen, die sich gerade hier in Ägypten zuerst aus der Welt in die Wüste zurückzogen, ἀναχωρηταί genannt hat, ist kein Zufall»² («Это не простое совпадение,

¹ Отметим пример друга Плотина, сенатора Рогациана, который стал столь безразличен к материальным вещам, что продал все свое имущество, удалился от всех дел, распустил всех слуг и даже перестал жить в собственном доме, пользуясь гостеприимством того или иного из своих друзей (Porphyr., *Vit. Plot.* 7, 31 ff. Henry Schwyzer).

* О, прекрасное уединение, о, одинокая красота. — *Прим. пер.*

² *Archiv für Papyrusforschung*, V. [1909–1913] 222.

что те христиане, которые именно здесь, в Египте, впервые уединились от мира в пустыне, назывались *анакхоретами*). Я же, напротив, того мнения, что это как раз чистая случайность; либо же если христиане и называли себя словом, имевшим устойчивое местное значение, то только благодаря внешнему сходству, которое мало влияло на глубокий смысл, которым они наделяли его. Это становится очевидно при изучении таких ученых авторов, как Ориген и Афанасий. Ориген с его созерцательностью не только обозначает термином *анакхорейн* духовное отрешение — это слово появилось у него естественным образом, ибо он знал сочинения языческих писателей, — но и ставит акцент на личном переживании, того же типа, которое глубоко захватывало и его соотечественника и современника Плотина. Как еще трактовать нам следующий утонченный пассаж: «Именно тогда, когда человек знает себя как ничтожного и страдающего, как ненавидимого за то, что он говорит и учит, именно тогда он повторяет: “Мне следует отрешиться. Разве связан я этой сутолокой? Если даже собственное учение, если известность моих уроков только доставляет мне боль, не лучше ли будет поискать убежище в тихом и одиноком месте?” (διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀναχωρῶ ἐπὶ τὴν ἐρημίαν καὶ ἡσυχίαν)»¹ Или еще, размышляя о Лк. 1:80 (когда говорит, как Иоанн Креститель жил в пустыне): «“И был младенец в пустынях”, говорит Евангелист... Итак, он не остался со своим отцом и матерью, но удалился от суеты города, жестокости толпы, чтобы искать убежища для уединения и молитвы (ἵνα ἐν ταῖς ἐρημίαις τυγχάνων... εὐχαῖς σχολάζῃ)».² И когда Афанасий

¹ Origen *in Ieremiam*, Homily XX. 8, p. 189. 33 Klostermann (или p. 30. 22 Koch).

² Origen *in Luc*, Homily XI. p. 80. 5 ff. Rauer (или p. 30. 27 Koch).

пишет в своем *Жизнеописании св. Антония* (*Vit. Anton.* 45): «Тем временем, уединившись (καθ' ἑαυτὸν ἀναχωρῶν), как он и желал, в своем убежище (μοναστήριον), он продолжал жить суровой жизнью. Каждый день, наблюдая непостоянство нашей человеческой жизни, он вздыхал, думая о небесных обителях и стремясь к ним всей душой», он выражался точно так же, как Порфирий, писавший о своем наставнике Плотине. Но как быть с Палладием? И со всеми этими популярными сказаниями о жизни египетских монахов? Может быть, в сочинениях об этих малообразованных людях слово *анакхорейн* употреблено в местном, народном значении? Нельзя ли сравнить «побег» христианского анахорета с бегством египетского феллаха? Но и здесь эта связь, если она вообще существует, кажется мне натянутой. К тому времени слово *анакхорейн* носило почти исключительно технический смысл «отречения от мира». И если эти народные биографы и не читали языческих философов, то уж во всяком случае они знали *Жизнь святого Антония* Афанасия, которое тогда было одним из самых популярных религиозных произведений в монашеской среде. Кроме того, все они, разумеется, знали Евангелие, где сказано: «И услышав, Иисус удалился оттуда... в пустынное место» (Мф. 14:13) или «Иисус... опять удалился на гору один» (Иоанн 6:15). И они знали, далее, что в течение сорока дней Дух Святой сопровождал Иисуса в пустыне, где Он жил в посте и молитве и духовной брани. Последний пример был эффективнее всех остальных, вдохновив Отцов на «бегство» в пустыню и придав этому их поступку совершенный смысл.



V

Народное благочестие

Луций и Исида

Вспомним сюжет *Метаморфоз* Апулея. Луций, юный отпрыск благородного семейства,¹ богатый, образованный, хорошо воспитанный, совершает по делам поездку верхом на лошади в сопровождении двух путников и прибывает в Гипату в Фессалии — страну, известную своими колдунами. Случилось так, что Луций крайне заинтересовался магией; и, оставшись в Гипате в доме друга своего отца, жена которого, Памфила, искушена во всех тонкостях магического искусства, он решается не ехать дальше, пока не узнает все ее секреты. Он втирается в доверие к юной служанке Памфилы и через нее получает снадобье, которое при умощении в кожу может превратить человека в птицу — а желание летать является одним из

¹ Ср. I. 2, 1: «... в Фессалию, так как мать моя родом оттуда, и семейство наше гордится происхождением от знаменитого Плутарха через племянника его Секста-философа» [Здесь и далее цитаты из *Метаморфоз* Апулея даны в переводе М. А. Кузьмина. — *Прим. пер.*]. Лукиан не говорит об этом родстве. Указание происходит, вероятно, только из греческого оригинала. «Ехал по делам» — там же.

древнейших человеческих желаний — в то время как другое снадобье способно возвратить исконный облик. Но эта служанка, Фотида, путает коробки, и вместо того чтобы превратиться в птицу, несчастный Луций трансформируется в отвратительное, похотливое и нелепое животное, которое презиралось в античности, — в осла (I–III).¹

Так начинается для осла по имени Луций серия неудачных приключений. Сперва он попадает в руки разбойников, которые в конце концов решают прикончить его вместе с прекрасной девушкой, похищенной ими (IV–VI); утешая девушку, безобразная старуха, сторожившая притон бандитов, рассказывает легенду о Психее (IV. 28–VI. 24).

Когда муж молодой пленницы освобождает и его вместе со своей супругой из-под власти бандитов, Луций начинает верить, что у него начнется не столь трудная жизнь — но Фортуна навлекает на него новые беды (VII). Он попадает к жрецам Сирийской богини (VIII–IX), потом к мельнику, потом к огороднику (IX), потом к солдатам. Наконец один солдат продает его двум слугам, повару и кондитеру, и теперь он питается по-царски; ибо хотя он и пребывает в шкуре осла, вкусы его остаются человеческими. В один

¹ *Extremae sortis quadrupedem*, VII. 3 [«до презренного жребия четвероногого»]; *pessimae mihi que iam dudum detestabilis beluae*, XI. 6 [«отвратительную и мне ненавистную звериную шкуру»]. Осел особенно ненавистен Исиде из-за того, что это животное Тифона; ср. *Plut. Is. Os.* 30 ff., и W. Wittmann, *Das Hellenistischen Mysterienreligionen*, 3d ed. (Berlin, 1927), п. 166. Относительно ἀσέλγεια [необузданность, распутство] осла ср. *Olck ap. P.-W.* VI. 634. 64 ff. (Esel), и *Semon.* 7. 48 f. D: [«... для дел любовных к ней // Приятелю-дружку любому вход открыт». — Пер. Я. Голосовкера]. Также *Pind. Pyth.* X. 36: [«Радует Аполлон, // И смеется на ослиную встающую спесь»].

день слуги застают его за пожиранием мясных и кондитерских изделий, предназначенных для человеческого потребления, и вместо того, чтобы рассердиться, раздражаются смехом. Хозяин этих рабов узнает о Луции и, восхищенный подобной находкой, начинает в одном городе за другим выставлять этого необыкновенного осла, который ведет себя словно человек. Все идет хорошо до тех пор, пока по прибытии в Коринф хозяин не пожелал показать осла Луция в сексуальном соединении с женщиной, осужденной на растерзание дикими зверями. Это предложение пугает Луция, и он бежит в Кенхрей, коринфский порт на Сароническом заливе.

Это приводит нас к рассказу об освобождении героя (XI. *init.*). Луций прибегает вечером на пустынный берег возле Кенхрея, где можно отдохнуть. Обессиленный, он падает на песок и засыпает. Тем временем наступает ночь, море спокойно, все умиротворено. Внезапно Луций пробуждается и видит полный диск луны, встающей из-за моря. Подавленный торжественностью момента и красотой сцены, зная, что луна является всемогущим божеством,¹ понимая, что Судьба наконец-то дает ему возможность спастись, позволив встретиться с богиней, он поднимается, очищается семикратным (священное число) погружением головы в волны и возносит искреннюю молитву луне, в которой он оплакивает свою участь.² Он заклинает Владычицу небес под различными именами: Церера, Венера,

¹ *summam deam praecipua maiestate pollere*, XI. 1, 2. [«владычество верховной богини простирается далеко»].

² О композиции этого заклинания (*Regina Caeli... ista luce feminea... redde me meo Lucio* [«Владычица небес... женственным сиянием освещающая... возврати меня моему Луцию»], XI. 2, 1–4) ср. M. Bernhard, *Der Stil des Apuleius von Madaura*, Tübinger Beiträge, 2 [Stuttgart, 1927], 73; J. Berreth, *Studien zum Isisbuch*

Диана, Прозерпина, Геката — ибо не знает, какое подходит ей лучше, да и вообще всегда хорошо назвать божество по имени — и в своей молитве просит богиню прекратить его страдания и злоключения и возвратить ему прежний облик. Если это невозможно, то тогда уж лучше умереть (XI. 1–2).

После этого не успел он еще раз погрузиться в сон, как перед ним появилась богиня — и не какая-нибудь морская богиня, но сама Исида.¹ Исида во времена Апулея — могущественная богиня, правящая над всем миром и соединяющая в себе качества и атрибуты всех богинь; имея единую сущность, она под бесчисленными именами почитается в разных странах.²

in Apuleius' Metamorphosen, Tübingen, 1931, 11–19; Wittmann, 9–15. Три триады (I, *ista luce... lumina*; II, *tu meis... tribue*; III, *depelle... Lucio*) отделены небольшими «Zwischenstücke» [«интермеццо»]: 1. *quoquo nomine... invocare*; 2. *sit... pericolum*). Анализ Виттманна довольно сложен, и он слишком усердствует в «Zahlensymbolik» [символика чисел]. Относительно *sive seu seu* и *quoquo nomine* ср. Norden, *Agnostoss Theos* [Leipzig, 1913] 144 ff., который цитирует Ps.-Apul. *Asclepius* 20 (320. 11 N.-F.): *deus... vel pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine... nuncupatur* [«Бог... или как отец или как отец всех или любым другим именем... именуется»].

¹ Относительно описания Исиды ср. Berreth, 38–49, Wettmann, 15–22.

² *En adsum... totus veneratur orbis* [«В каждой почитается земле»] (XI. 5. 1); ср. Bernhard 73, Berreth 38–49, Wettmann 15–22. Три триады: I: *rerum naturae... progenies initialis*; II: *summa... caelitum*; III: *caeli... silentia*. Заметьте ритмичность в I и II триадах. Вторая и третья триады отделены отступлением (*deorum... quae*). Относительно *Inde primigenii... reginam Isidem* (XI. 5, 2–3) ср. Bernhard, 86, и Wittmann loc. cit. supra. Выделяют и две триады (I: *Inde... Venerem*; II: *Cretes... Ceregem*), две диады (I:

Исида утешает Луция. С этого момента она берет его под свою защиту; ему больше нечего бояться. На следующий день, 5 марта, когда по традиции отмечалось празднество *navigium Isidis*, должна будет пройти торжественная процессия от города к берегу. Последним в процессии пойдет жрец богини, неся венок из роз. Луцию надо пожевать эти розы, и тогда он превратится из осла в человека. После этого чуда Луций должен посвятить всю оставшуюся жизнь богине: «Если же примерным послушанием, исполнением обрядов, непреклонным целомудрием¹ ты угодишь нашей божественной воле, знай, что в моей только власти продлить твою жизнь сверх установленного судьбою срока» (XI. 6).

Ionem... alii II: Hecatam... illi, solemn ending, et qui... Isidem). План всей речи 5. 1–6. 7 выглядит следующим образом:

I. En adsum tuis commota precibus [«вот я, твоими тронутая мольбами»] (5. 1), вплоть до adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia [«вот я, благожелательная и милосердная»] (5. 4).

II. Исида раскрывает себя как:

1. Владычица мира, regum naturae parens... dispenso (5. 1);
2. Многочисленные имена богини, cuius numen unicum... reginam Isidem (5. 1–3).

III. Ободряет Луция: Adsum... dies salutaris (5. 4).

IV. Дает наказы: ergo igitur *imperiis* istis meis [«Слушай же со всем вниманием мои наказы»] (5. 4):

1. Для освобождения Луция, diem qui dies... criminabitur (5, 5–6, 6);
2. Для новой жизни Луция, plane memineris... quod vives (6, 5).

V. Дает обещания для этой жизни и следующей: vives autem beatus... mihi tantum licere (6, 6–7).

Ср. ареталогии Исиды (ср. *Harv. Theol. Rev.* XLII. [1949] 209 ff.) и *Pap. Oxyrh.* 1380.

¹ tenacibus castimoniis (6.7); ср. прим. 2 на с. 123.

Начинается следующий день, и все происходит так, как и предсказано богиней. Процессия проходит мимо (XI. 7–11).¹ Замыкая шествие, идет жрец, который, предупрежденный в сновидении, предлагает ослу венок из роз, а тот пожирает его. И немедленно Луцию возвращается прежний облик (XI. 12–13). Его облачают в одежды (XI. 14);² и жрец, словно находясь в пророческом экстазе,³ описывает перед ним новую жизнь, которую тот должен отныне вести (XI. 15);⁴ народ приветствует его (XI. 16); он сам

¹ О процессии и о *navigium Isidis* ср. Berreth, 50–100, Wittmann, 39–69, 90 ff.

² Мнение Виттманна (72): «Symbolhaft legt ihm einer aus der Kohorte der Geweihten den Mantel, d. h. den Leib der Gottheit um» [«Символически на него надевают одеяние одного из посвященных процессии, являющееся телом божества»] не соответствует фактам. Луцию дают одежду, потому что он нагой и стыдится этого.

³ «As... ecstasy»: *vultu geniali et hercules inhumano* [«и, Геракулесом клянусь, божественным проникнутый изумлением»] XI. 14, 5; *ad istum modum vaticinatus sacerdos... fatigatus anhelitus trahens* [«Провещав таким образом, почтенный жрец, с трудом переводя дыхание, умолк»], XI. 16, 1; это общее место для того времени: ср., напр., Verg. *Aen.* 6. 79 f.: *tanto magis ille (sc. Phoebus) fatigat / os rabidum* [«Он же (Феб) сильнее / / Ей терзает уста»].

⁴ Относительно речи жреца ср. Berreth, 101–106, и Wittmann, 77–90. Об *ad portum Quietis* [«пристани Отдохновения»] (15, 1) ср. Ael. Aristid. XLII. (εἰς Ἀσκληπιόν) 1 (334. 2 Keil): [«(К Асклепию). Владыка Асклепий, ты нам, счастливым, дал возможность, словно из бурного моря, достигнуть тихой гавани и припасть к общему для людей очагу»] и, в целом, Campbell Bonner, «Desired Haven», *Harv. Theol. Rev.* XXXIV. [1941] 49–67. Относительно *ad aram Misericordiae* [«алтарей Милосердия»] (*ibid.*) ср. Dittenberger, *Sylloge*, 3d ed., inscr. 1149 (Ἐλέου βῶμος [«алтарь сострадания»], Эпидавр, век Империи); Ael. Aristid. εἰς

присоединяется к процессии и принимает участие в празднестве вплоть до прибытия в храм Исиды в Кенхрее. Здесь, поскольку он не в силах разъединиться с богиней, он снимает внутри храмовой ограды временное жилище; оставаясь еще мирянином, разделяет жизнь ее священнослужителей и проводит долгие часы в лицезрении статуи Исиды.¹ Кроме того, Исида каждую ночь является перед ним во сне и убеждает принять посвящения в ее таинства (XI. 19, 3). Наконец, после одного сна (XI. 20) он решается и начинает упрашивать священника (*primarium sacerdotem* XI. 21, 2). Но последний до поры до времени уклоняется от совершения таинства. Никто не может быть посвящен до тех пор, пока сама Исида не укажет благоприятный день для кандидата и вероятные расходы на церемонию. Инициация, поистине, — знаменательный акт, своеобразная добровольная смерть, за которой следует разрешение на возвращение жизни;² было бы смертным преступлением совершить это действие, не получив соответствующих знамений. Тем временем Луций должен подготовиться строгим воздержанием от недозволенной и нечистой жизни

Σάραπιν. XLVIII. 26 K.; I. G. XIV. 2413, 3: εἰς Zeus Σέραπις ἐλέησον. Ср. E. Petersen, Εἰς Θεός, 230.

¹ XI. 17, 5 *intentus (in praesentis) deae specimen* [«не спуская глаз с изображения богини»]; 19, 1 *me rursum ad deae... refecto conspectum* [«снова все свое благодарное внимание устремляю на богиню»]; 20, 4 *dum... deae venerabilem conspectum adprecasamur* [«мы обратились... к досточтимому изображению богини»]; 24, 5 *inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar* [«вкушая невыразимую сладость созерцания священного изображения»].

² *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari* [«Да и самый обычай этот установлен в уподобление добровольной смерти и дарованного из милости спасения»], XI. 21, 7.

(XI. 21, 7–8). Долгие часы ожиданий подходят к концу. Исида дает знать свою волю; происходит посвящение (XI. 22–24). Луций, вне себя от радости, остается еще на несколько дней в храме. Затем, обратившись с горячей молитвой к Исиде (XI. 25) и обняв в порыве чувств жреца, возвращается к себе на родину (XI. 25, 7).

Он не задерживается здесь слишком долго, ибо через несколько дней после своего прибытия получает от Исиды приказ отправиться в Рим. Там он ведет такую же жизнь, как и в Кенхрее, непрестанно вознося молитвы в храме Исиды на Марсовом поле;¹ но через год (XI. 26, 4) ему возвещают в ночном сне, что он должен быть посвящен в мистерии Осириса (XI. 26, 4–28, 6).² Он подчиняется, хотя его кошелек уже сильно опустошен расходами на первое посвящение, путешествием в Рим и тратами на жизнь, которая в столице обходится дороже, чем в провинции (XI. 28, 7). Наконец, в очередном сне, Луций получает приказ совершить третье посвящение. Немного удивившись сперва этой щедрой благосклонности божества, Луций тем не менее подчиняется. Он вознаграждается Осирисом, который предрекает ему блестящую судебную карьеру,³ и входит в коллегию пастофоров (XI. 29–30). С тем и заканчивается роман.

На XI книгу *Метаморфоз* существует обширная литература,⁴ поэтому на первый взгляд не кажется, что о ней

¹ cultor adsiduus [«оседлый житель»], 26, 3. Ср. cultor inseparabilis [«нераздельно живущий»], 19, 1.

² О втором посвящении (Осирису) и третьем посвящении (Исиде) ср. Wittmann, 121–130.

³ Ср. обещание Асклепия Элию Аристиду, L. 13–30.

⁴ Из самых последних можно назвать книги Беррета и Виттманна. H. Erbse, «Griechisches und Apuleianisches bei Apuleius», *Eranos* XLVIII. [1950] 107 ff., не рассматривает специально *Met.* XI.

можно сказать что-нибудь новое. Но книги и статьи на эту тему либо рассматривают ее в контексте культа Исиды, либо, затрагивая конкретный случай, разбирают пассаж о мистериях (XI. 22–24). Мой замысел иной и в каком-то смысле нов. Несомненно, уже все было сказано о мистериях Исиды. Испробованы все возможные подходы: сравнение с Элевсинскими мистериями и гипотеза о некоей мистической драме, разворачивающейся перед Луцием (Лафайе, Кюмон);¹ трактовка событий через состояния транса и магические приемы (де Йонг)²; объяснение их древнеегипетской религией и идеями о мировых стихиях (Рейценштейн).³ Все это, однако, выглядит довольно натянутым,⁴ и мы бы потратили время впустую, стремясь

¹ G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie* [Paris, 1884] 110; F. Cumont, *Religions orientales*, 4th ed., p. 245 n. 106. P. Foucart, *Mystères d'Eleusis* [Paris, 1914] 401 ff., не склонен слишком тесно связывать мистерии Исиды с мистериями Элевсиня.

² K. H. E. De Jong, *De Apuleo isiacorum mysteriorum teste* [Leiden, 1900]. Более развернуто — в его *Das antike Mysterienwesen* [Leiden, 1909], особенно 203 ff.

³ Reitzenstein, R. *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, 3d ed. [Berlin, 1927] 220–234. Ту же интерпретацию поддерживает Виттманн, подчеркивающий египетские элементы в ритуале, 112 f., 117 ff. Berreth, 109 ff., сравнивает *Met.* XI. 23, 7 с литургией Митры (*Pap. Gr. Magicae*, IV, 475–750). Наконец, см. в Vol. II. [1950], Nilsson M. P. *Griech. Rel.*, pp. 606 ff.: он подчеркивает синкретические элементы в инициации.

⁴ По крайней мере в отношении деталей ритуала. Общее значение дано в XI. 15, 7 (речь жреца): *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari* [«И само посвящение отмечается как добровольная смерть и выпрошенное спасение»]. Это *смерть* и *возрождение*. И именно эту идею встречаем в XI. 23, 7 ff.: 1) смерть: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine* [«достиг я рубежей смерти, переступил порог

разгадать те секреты, которые Апулей желал сокрыть. То, что нас здесь интересует, это чувство Луция к Исиде, т. е. его религиозная позиция. С этой точки зрения мы спросим себя, во-первых, каково значение XI книги и какова ее связь с романом как целым. Во-вторых, рассмотрим две темы, непосредственно связанные с нашим предметом, — единение с Богом, призвание Луция и его внутреннее поклонение богине.

Автобиографическая ценность книги XI

Прежде всего выясним, какая связь существует между XI книгой и остальной частью *Метаморфоз*.

Есть два способа подхода к роману Апулея. Например, в нем можно видеть просто некий забавный рассказ — основанный на каком-то греческом романе (*Осел* Лукиана предлагает параллель), — к которому Апулей мог добавить назидательное заключение, не имеющее непосредственной связи с предыдущим изложением.¹ Или можно

Прозерпины»]; 2) возрождение в образе Гелиоса (24. 4–5): *sic ad instar solis exornato me... excine festissimum celebravi natalum sacrorum* [«разукрашенный наподобие солнца... отпраздновал день своего духовного рождения, устроив обильное и веселое пиршество»].

¹ Так R. Helm, «Märchen von Amor und Psyche», *Neue Zahrb.* XXXIII. [1914] 175 ff.: «Я твердо убежден... что XI книга с ее описанием мистерий в сущности является некоей чужеродной и темной заплатой на светлой и радостной одежде остального текста. Апулей... просто передал своими словами греческий оригинал о похождениях осла, который был человеком, да только не позаботился о развязке истории и поэтому изменил окон-

предположить, что Апулей с самого начала знал о событиях, которые произойдут в конце романа, и мог соответственно рассматривать весь роман как историю греха и воздаяния, как метаморфозу в собственном смысле слова — т. е. переход от жалкого состояния грешника к чистой и праведной жизни. Лично я склоняюсь ко второй трактовке, и вот почему. 1) В самом тексте имеются довольно ясные указания на то, что роль Исиды в XI книге воспринимается как противоположная роли Фортуны, или Судьбы, в остальной части романа, и что поэтому эти две божественные силы контрастируют друг с другом, причем Исида в конце побеждает. 2) Очевидно, что неудачи Луция и его нравственная деградация в действительности являются следствиями греха, от которого он очищается и спасается благодаря Исиде, переходя к новой жизни.

Лейтмотивом произведения, особенно заметным начиная с VII книги,¹ является именно то, что Луций — игрушка

чаение, соединив все... пикантные места своим собственным жизненным опытом. Но это ни в коей мере не связало конец с началом» [пер. с нем.]. Но против этого выступает Erbse, 122 f. (см. прим. 4 на с. 114). Хорошо известно, что лукиановский *Осел* не содержит параллелей с *Met.* XI. В *Осле* Луций становится снова человеком в Фессалонике (49) как раз тогда, когда его собираются выставить в представлении в театре (54 ff.).

¹ Ср. уже I. 6, 4: *Aristomene... ne tu fortunarum lubricas ambages et instabiles incursiones et reciprocas vicissitudines ignoras* [«Аристомен, не знаешь ты коварных уловок судьбы, непрочных ее милостей и все отбирающих превратностей»]; I. 7, 1: *Sine, sine... fruatur diutius tropaeo Fortuna quod fixit ipsa* [«Оставь, оставь судьбу насладиться досыта трофеем, который сама себе воздвигла»]. И наоборот, XI. 15, 4: *Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat* [«радующийся промыслу великой Исиды Луций празднует победу над своей судьбой!»] Виттманн замечает, что *тjухе* появляется только однажды

в руках Судьбы. Когда бы ни казалось, что положение Луция вот-вот улучшится, что он наконец-то достигнет безопасного прибежища, Фортуна бьет по нему еще сильнее. Рассмотрим один пример из книги VII. В начале этой книги, после того как осел спасся от разбойников, муж его соратницы по плену, Хариты, в освобождении которой он участвовал, желая показать свое расположение, отдает его табунщику, чтобы он мог спокойно пастить на полях. Но вместо того чтобы отпустить осла на пастбище, жена табунщика заставляет его круглый день вращать мельничный жернов, понукая его всякий раз, как он останавливается. Однажды его все же отправляют на поля, но оказывается, что соседство с конями — сплошные мучения для осла. Так что «на удрученного такими бедами судьба обрушила новые мучения» (VII. 16, 1). Потом осла отделяют от лошадей, он думает, что спасся. Увы, только затем, чтобы попасть в руки мальчишки, который непрерывно мучает его: «Фортуна, поистине не насытившаяся еще этими моими мучениями, снова приготовила мне еще одно наказание» (VII. 17, 1). Мальчишка заставляет осла Луция взбираться на высокую гору, где рубит дрова и нагружает их на животного. Однако однажды осел, испуганный

в лукриановском *Осле*, и здесь она — приветливая богиня: καὶ οὖ τὴν Τύχην ὀρώων ἤδη ἀπαλόν μοι προσμειδῶσαν κτλ. [«Видя, что судьба теперь улыбается мне приветливо». — Пер. Б. Казанского]. Ср. *Met.* VII. 20, 1: Sed in rebus scaevis adfulsit Fortunae putus *hilarior* [«Но в жестоких бедствиях Фортуна ласково мне улыбнулась»], но с добавлением: nescio an futuris periculis me reservans [«... для того, чтобы сохранить меня для будущих опасностей»]. Излишне говорить, что этот мотив Фортуны (Тюхе) очень распространен в греческом романе. Ср. E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (1st ed., Leipzig, 1876), p. 493, 2; Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur* (Tübingen, 1927), index, s. v. Τύχη, и, для Апулея, p. 179 ff.

встречей с медведицей, пускается вскачь и кубарем скатывается с горы. Но попадает к злобным пастухам, которые, стремясь наказать его за то, что он покинул мальчика, собираются предать смерти: «Фортуна, упорно преследовавшая меня, с удивительной быстротой обернула мне во вред удобный случай к спасению» (VII. 25, 3). Позже, выставленный на продажу в людном и известном городе, возможно в Берее, что в Македонии, осел Луций, которого никто не хочет купить, попадает в руки людей самого низкого сорта — развратных жрецов Сирийской богини. «Но жесточайшая судьба моя, от которой не смог я убежать, куда б ни бежал, и гнева которой не смог смягчить перенесенными уже бедствиями, снова обратила на меня слепые свои очи» (VIII. 24, 1). Находясь в услужении у этих жрецов, как-то раз, по случаю пиршества в честь Атаргатис, данного в некоей деревне, Луций вновь оказывается в смертельной опасности. В самый последний момент, когда собака стащила олений окорок, повар уже готов зажарить и приготовить вместо него осла Луция. Тот бежит, и несется прямо в пиршественный зал, где крушит все на своем ходу. Еще раз он думает, что несчастья миновали его. Но тщетно: «...вот уж правда, что Фортуна не позволяет человеку, родившемуся в несчастливый час, сделаться удачником, и роковое предначертание божественного промысла невозможно отвратить или изменить ни благоразумным решением, ни мудрыми мерами предосторожности» (IX. 1, 5).

Почему же Фортуна столь жестока, столь неумолима? Все потому, что она — слепая богиня,¹ которая благосклонна

¹ Subibatque me non de nihilo veteris priscaeque doctrinae viros finxisse ac pronuntiasset *caecam et prorsus exoculatam esse Fortunam* [«подумал, что не без основания мудрецы седой древности считали Фортуу слепой и даже совсем безглазой»] (VII. 2, 4);

только к злодеям и недостойным и действия которой настолько лишены здравого смысла, что «негодяй увенчан славой порядочного человека, а ни в чем неповинные становятся добычей губительного злоречия» (VII. 2, 5).

Но против злобной Фортуны выступает, решительно контрастируя с ней, благая и милосердная Исида. Никто не может преуспеть в жизни, если Фортуна вооружилась против него, читаем мы в книге IX. 1, 5, никто не может отвратить или изменить божественное предначертание.¹ Никто, кроме Исиды, которая своей благодатью спасает людей: «Оставь плач и жалобы, гони прочь тоску — по моему промыслу уже занимается для тебя день спасения» (XI. 5, 4).² «И вот подходит миг свершения обещанных мне всемилостивейшей богиней благодеяний, приближается жрец, несущий мне назначенное судьбою спасение, держа в правой руке, точь-в-точь как гласило божественное обещание... для меня венок... венок заслуженный; ведь... я теперь в борьбе с жестокою судьбою выходил победителем» (XI. 12, 1). Этот контраст между двумя богинями отчетливо подчеркивается священником после чуда, совершенного Исидой: «Вот, Луций, после стольких всевозможных страданий, после великих гроз, воздвигнутых

rursus in me caecos detorsit oculos [«снова обратила на меня слепые свои очи»] (VIII. 24, 1).

¹ *Divinae providentiae fatalis dispositio* (IX. 1, 5). *Divina providentia* [«божественные предначертания»] в данном случае — знак Фортуны, а не провидения, как у стоиков.

² XI. 5, 4: *Iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris*; XI. 12, 1: *quod... deae maximae providentia adluctantem mihi saevissime Fortunam superarem*; XI. 15, 3: *in tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat* [«вот тебя приняла под свое покровительство другая Судьба, но уже зрячая, свет сиянья которой озаряет даже остальных богов»].

Судьбою, пережив величайшие бури, достиг наконец ты спокойной пристани Отдохновения, алтарей Милосердия. Не впрок пошло тебе ни происхождение, ни положение, ни даже сама образованность, которая тебя отличает, потому что, сделавшись по страстности своего молодого возраста рабом сластолюбия, ты получил роковое возмездие за несчастное свое любопытство. Но все же слепая Судьба, злобно терзая тебя и подвергая самым страшным опасностям, сама того не зная, привела тебя к сегодняшнему блаженству. Пусть же идет она и пышет неистовой яростью, придется ей искать для своей жестокости другой жертвы. Ведь над теми, кого величие нашей богини призвало посвятить жизнь служению ей, не имеет власти губительная случайность. Разбойники, дикие звери, рабство, тяжкие пути и скитания без конца, ежедневное ожидание смерти — чего достигла этим свирепая Судьба? Вот тебя приняла под свое покровительство другая судьба, но уже зрячая, свет сиянья которой озаряет даже остальных богов. Пусть же радость отразится на твоём лице в соответствии с праздничной этой одеждой. Пусть видят безбожники, пусть видят и сознают свое заблуждение: вот избавленный от прежних невзгод, радующийся промыслу великой Исиды Луций празднует победу над своей судьбой» (XI. 15, 1–4).¹ Это своеобразный комментарий, взятый из жизни, на последний стих ареталогии Исиды: «Судьбой повелеваю я; судьба подчинена мне».²

¹ Апулей вновь обращается к этой теме в молитве Луция (XI. 25, 2): *nec dies... quin... salutarem porrigas dexteram, qua factorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas* [«богиня... в жизненных бурях простираешь десницу спасительную, которой Рока нерасторжимую пряжу распускаешь, ярость Судьбы смиряешь»].

² *Aretalogia Cymaea*, 55 f. Ср. W. Peek, *Der Isishymnos von Andros* [Berlin, 1930] 124: Ἐγὼ τὸ εἰμαρμένον νικῶ. Ἐμοῦ τὸ

Другая связь между книгой XI и другими книгами состоит в том, что она затрагивает тему переворота, перехода от нечистого состояния к чистому. Это тоже подчеркивается священником после чуда: «Сделавшись... рабом сластолюбия, ты получил роковое возмездие за злосчастное свое любопытство» (XI. 15, 1). Приводятся две причины падения и деградации Луция: во-первых, любопытство к магии, приведшее его к неудачным опытам в Гипате (II. 1, 1);¹ и, во-вторых, любовные отношения с Фотидой, юной служанкой колдуньи Памфилы. Эта последняя причина довольно необычна для античного автора, ибо древние рассматривали любовь самое большее как слабость, но никак не грех. Более того, пример с Ипполитом показывает, что отвержение любви фактически наносит оскорбление богине, т. е. Афродите. Можно задаться вопросом, действительно ли в выражении «рабом сластолюбия» акцент ставится не на «рабом»; но древние не имели предубеждений подобного рода.² Кроме того, грубые промахи Луция выглядят скорее неосторожными, чем греховными. Именно через ряд неблагоразумных действий — связь с Фотидой, дилетантство в магии, к которой его подталкивало любопытство, — попадает Луций в сети Фортуны, являющей свою неумолимость. Но даже в обличье осла Луций сохраняет инстинкты неиспорченного жизнью,

εἰς ἀρτίον ἀκούει [«Я побеждаю судьбу, судьба слушается меня»]. Ср. *pumen invictum* [«непобедимое божество»], XI. 7, 1.

¹ Смысл темы *curiositas* хорошо прояснен Виттманном (81 f.), который цитирует Ps.-Apul. *Asclep.* 14 (312. 21 N.-F.): *haec (pietas) est nulla animi importuna curiositate violata philosophia* [«подобное (благочестие) является философией, не опошляет несносным любопытством души»].

² Ср., напр., о девушках в гостиницах F. Poulsen, *Römische Kulturbilder* [Copenhagen, 1949], S. 184 f.

честного юноши.¹ Тем не менее заметно, что фривольный тон с I по X книги контрастирует с твердой дисциплиной, наложенной на Луция в книге XI.²

¹ Ср. VIII. 29, 5; Луций чувствует отвращение к развратности жрецов Сирийской богини («Не могли мои глаза долго выносить такого беззакония» и т. д.). В IX. 27, 1–2 Луций наказывает некоего любовника, и в X. 34. 5 он стыдится пятнать свое тело соитием с проституткой. Наконец, в XI. 14, 4, Луцию стыдно являться прилюдно нагишом. Совершенно иного настроения придерживается Лукиан, Ass 56: «Так, изгнанный, обнаженный, украшенный цветами и надушенный, я лег спать перед ее домом, обняв голую землю. С рассветом я голым прибежал на корабль и рассказал брату мое смехотворное приключение».

² XI. 6, 7 (*tenacibus castimoniis* [«примерным послушанием»]); XI. 19, 3 (*castimoniorum abstinentiam satis arduam* [«пылал страстным желанием подчиниться этим приказам»]). Подобно ἀγνεία, слово *castimonia* (или *castimonium*) амбивалентно. Оно может означать воздержание от определенной пищи, и мы знаем, что посвященные Исиды часто соблюдали такое воздержание (XI. 21, 8), особенно перед инициацией (XI. 23, 28, 5; 30, 1). Фраза в XI. 30, 1 звучит так: *inapimae... castimoniae iugum subeo* [«принимаю на себя ярмо воздержания»]. Но *castimonia* во множественном числе, без связанного с ними детерминатива, похоже, включает в себя по крайней мере воздержание от сексуальных контактов, и именно таков первоначальный смысл *castimonia* (Ср. Livy, XXXIX. 9, 4). Если это так, мы лучше поймем *religiosa formido* [«религиозный трепет»] Луция перед посвящением (XI. 19, 3). Он не испытывает страха перед церемонией как таковой; это только позднее священник объясняет ему, как она опасна (XI. 21, 6). Далее, он опасается своей неспособности поддерживать послушание новой жизни, боится нарушения своего *sacramentum* [обязательства] (XI. 15, 5). Во-вторых, чем больше читаешь о картине уединенной жизни Луция в храме Исиды, тем меньше чувствуешь, что такая жизнь может терпеть сластолюбивые развлечения. В-третьих, эта картина в *Met.* XI., похоже, образует зримый контраст с распутной жизнью Луция из *Met.* II. О целомудрии жрецов Исиды см. также К. Н. Е. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, 69 ff.

Поэтому можно говорить о своего рода *преображении*. Поскольку же никакое преобразование не может быть понято иначе, чем в связи со всем предшествующим образом жизни, существует очевидная связь между книгой XI и остальным романом.

Далее, все интерпретаторы этой книги отмечали, что повествование в ней приобретает автобиографический характер, особенно с момента прибытия Луция в храм Кенхрея. Здесь заметны нотки особой теплоты и искренности; тот, кто говорит подобным образом, не может не быть посвященным, не может не привлечь в описание собственный опыт. То, что сперва кажется просто сильным впечатлением, оказанным на читателя,¹ позже подтверждается обмолвкой — возможно, намеренной — в самом тексте, в разделе 27. Луций находится в Риме; проходит год, как его извешают во сне о том, что ему необходимо принять посвящение в мистерии Осириса от некоего пастора по имени Азиний Марцелл. Последний, со своей стороны, получил внушение от бога, что он должен посвятить «урожен-

¹ То, что Апулей говорит в *Метаморфозах* именно о себе, уже чувствовал Августин (*Civ. Dei* XVIII. 18 [II. 218, 5 ff. Dombart]): «Ибо и мы, бывши в Италии, слышали подобное об одной местности этой страны, где, говорили нам, женщины, содержащие постоянные дворы и обладающие такими скверными искусствами, дают обыкновенно, каким хотят или могут, путешественникам в сыре нечто такое, от чего эти мгновением превращаются во вьючных животных и таскают на себе какие-нибудь нужные тяжести, и затем, по окончании работы, снова принимают прежний свой вид. При этом их смысл не делается животным, а остается разумным и человеческим, подобно тому как Апулей в своем сочинении под заглавием: “Золотой Осел”, рассказывает о себе действительный или вымышленный случай, будто он, принявши яд, сделался ослом, сохраняя человеческую душу».

ца Мадавры, человека очень бедного» (XI. 27, 9).¹ Этим уроженцем Мадавры является, несомненно, сам Апулей, который тем самым занимает место своего героя.

Таким образом, Апулей говорит от своего лица. Нам известно, что он был набожен; он говорит в *Апологии* о статуэтке Гермеса, к которой обращал свои молитвы.² Нам известно, что он был посвящен в различные мистерии.³ Нам также известно, что он практиковал магию; по крайней мере его обвиняли в занятии ею и даже устроили процесс против него по этому обвинению; он не очень умело отбивался от этого обвинения: его защита, о которой мы читаем в *Апологии*, звучит едва ли убедительно. Если мы будем помнить обо всем этом, оценка XI книги и связь ее с остальной частью романа приобретет еще один интересный аспект. Речь уже не идет об искусственном соединении какого-то греческого рассказа — который как будто бы старается нас уверить, что он лишь занимательная история — с назидательной концовкой. Форма такого рассказа, впрочем, осталась, но Апулей полностью изменил дух. Произведение, во всей его полноте, становится

¹ De eius ore... audesse mitti sibi Madaurensem, sed admodum pauperem. Относительно последнего пункта ср. Apuleius, *Apolo-gia* 23, 1–2: [«мне... осталось от отца что-то около 2 миллионов сестерциев, но эта сумма несколько поуменьшилась из-за моего продолжительного путешествия, длительных занятий науками и подарков, которые я нередко делал людям»]. Ср. *Met.* XI. 28, 1: [«я медлил... из-за недостатка средств. Жалкие крохи моего наследства были истрачены на путешествие»].

² Apul. *Apol.* 61 ff., особенно 61, 3.

³ Apul. *Apol.* 55, 8: sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. [«В Греции я был посвящен во многие священные обряды»]. Ср. *Met.* III. 15, 4: qui... sacris pluribus initiatus profecto nosti sanctam silenti finem [«как... посвященный во многие таинства, в совершенстве умеешь хранить святой обет молчания»].

свидетельством о человеке. Луций был наказан за то, что пытался практиковать магию. По той же причине и Апулей пережил очень серьезные гонения, которые могли стоить ему жизни. Как и Луций, он в то время был молодым человеком.¹ Не резонно ли предположить, что память об этом событии продолжала довлеть над его воображением, когда он писал *Метаморфозы*, и что он здесь представил нам историю души, которая пала, которая пострадала из-за этого падения и которую милосердная Исида возвысила и спасла?

Мы теперь поймем ту бесстрастную нежность, которую Луций чувствует к Исиде. Рассмотрим два аспекта этой нежности.

Призвание Луция

Луций был призван. В самом начале его сновидения на берегу моря у Кенхрея Исида говорит ему: «Запомни крепко-накрепко и навсегда сохрани в своем сердце: весь остаток своей жизни, вплоть до последнего вздоха, ты посвятишь мне» (XI. 6, 5).² Ибо это справедливо, добавляет богиня: поскольку именно благодаря ей он вновь занимает место среди людей, он должен отныне принадлежать исключительно ей. Это первое повеление подтверждается словами жреца после совершения чуда: «Но чтобы защититься еще надежнее и крепче, запишись в святое это воинство, посвяти себя уже отныне нашему служению и наложи на себя ярмо добровольного подчинения. Начав слу-

¹ Примерно тридцати лет. Ср. P. Valette в его издании *Антологии* (Paris, 1924), p. vii.

² Plane memineris... *mihi* reliqua vitae tuae curricula... *vadata*.

жить богине, насладишься ты в полной мере великим плодом своей свободы» (XI. 15, 5). Затем, обосновавшись в храме, Луций каждую ночь общается с богиней: «Ни одна ночь, ни один сон у меня не проходили без того, чтобы я не лицезрел богини и не получал от нее наставлений; частыми повелениями¹ она убеждала меня принять, наконец, посвящения в ее таинства, к которому давно уже был я предназначен» (XI. 19, 2). Однако Луций продолжает колебаться: его пугает строгость новой жизни (XI. 19, 3). Затем, когда он наконец решается, священник отказывается посвятить его, поскольку не получил еще окончательного указания. «... он полагал, что мне нужно... остерегаться жадности и заносчивости и стараться избегать обеих крайностей: будучи призванным — медлить и без зова — торопиться» (XI. 21, 5).² Наконец он получает точные указания от Исиды: «...в одну из темных ночей, отнюдь не темными повелениями, ясно открыла мне, что настает для меня долгожданный день» (XI. 22, 2).³ Священник, который тоже получил повеление, заявляет, что божественным установлениям⁴ следует подчиниться немедленно. Но полезные советы Исиды не прекращаются и после посвящения. Именно в силу *monitus* [повеление] Луций возвращается домой; именно по приказанию Исиды он возвращается в Рим; опять-таки, в силу очередных видений он

¹ Crebris imperiis. Ср. XI. 5, 4: imperiis istis meis; 22, 2: поп obscuris imperiis; 22, 6: divinis imperiis; 29, 1: mirificus imperiis deum. О monitu ср. XI. 19, 2. Ср. (XI) 6, 1: meo monitu; 24, 6: deae monitu; 26, 4: commonet; 27, 8: commonefactum.

² neque vocatus morari nec non iussus festinare (XI. 21, 5). О iussus ср. postremo iussus XI. 28, 3.

³ noctis obscurae non obscuris imperiis evidenter monuit advenisse diem mihi semper optabilem (XI. 22, 2).

⁴ divinis imperiis, XI. 22, 6.

посвящается в мистерии Осириса (XI. 26, 4–28, 6), а потом вновь в мистерии Исиды (XI. 29–30).¹

Заметим, что это призвание — большая честь, *dignatio*,² особенно для Луция, который никогда прежде не входил в число почитателей богини. Отсюда вполне естественны восклицания толпы после совершения чуда (XI. 16, 4): «Счастлив он и трижды блажен: несомненно, незапятнанностью предшествовавшей жизни и верою заслужил он

¹ XI. 24, 6: *deae monitu* [«по указанию богини»]; 26, 1: *deae potentis instinctu* [«по внушению великой богини»]; 26, 4: *componet*; 27, 6: *post tam manifestam deum voluntatem* [«после такого ясного выражения божественной воли»]; 28, 2: *numinis premebar instantia* [«внушения божества меня торопили»]; 29, 1: *mirificis imperiis deum* [«раздается зов свыше»]; 29, 3: *sic instruxit... clemens imago* [«благостное видение... вывело»]; 30, 1: *pronuntiavit*. Заметим, что наставления перед второй инициацией являются наставлениями Исиды (XI. 26, 4: *numinis benefici cura pervigilis* [«неусыпная забота благодетельного божества»], где *numinis* в 28, 2 обозначает Исиду и *inquit* в 28, 4 подразумевает ее же) или видениями, посланными Исидой (видения пастора в 27, 4 слл.). Перед третьей инициацией Луций имеет одно видение Исиды (*clemens imago* в 29, 3 и *suada maiestas* в 30, 1) и видение самого Осириса (30, 3). Однако наставления для второй и третьей инициаций происходят от двух богов: *post tam manifestam deum voluntatem* [«после такого проявления божественной воли»] (27, 6), *imperiis deum* [«намерение богов»] (29, 1), *caelestium... intentio* [«намерение небес»] (29, 2), *assidua ista numinum dignatione* [«это неусыпное внимание божеств»] (29, 4), *deis magnis auctoribus* [«могучих божественных свидетелей»] (29, 5), потому что Луций должен быть отныне слугой и Осириса (27, 3), и Исиды.

² XI. 21, 8: *dignatione*; 22, 5: *dignatur*; 29, 4: *dignatione*. *Oraculum* Исиды (XI. 5–6, 7, 1) уже является *dignatio* (4). О *dignatio* и *vocatio* ср. Reitzenstein, 252 ff., и мою работу *Idéal religieux des Grecs* [Paris, 1932] 305, 6 (ἄγιος в магическом папирусе).

такое преславное покровительство свыше, так что сейчас же после второго,¹ до некоторой степени, рождения вступает он на путь священного служения». Слова «незапятнанностью предшествовавшей жизни» не относятся к конкретному факту, поскольку толпа ничего еще не знает об истории Луция. Они выражают предположение: «... должно быть, этот незнакомец вел весьма праведную жизнь, что получил такое покровительство».² Теперь мы знаем, что не это послужило причиной. И потому покровительство, оказанное Луцию, еще более примечательно, еще больше возвышает доброту Исиды.

¹ *ut renatus quodam modo, statim sacrorum obsequio desponderetur.* Что касается места у Рейценштейна, 39, 262 ff., следует отметить, что Луций здесь обретает второе рождение в том смысле, что становится *человеком* после того, как был *ослом*; ср. XI. 16, 3: [«тот, кого... воля богини... *вернула к человеческому образу*»]. Так же и в XI. 21, 7: [«богиня имеет обыкновение намечать своих избранников из тех, которые... промыслом ее в какой-то мере вторично рожденные, они обретают возможность еще раз начать путь к спасению»]. Это не понятие «мистического рождения», но скорее идея о том, что Исида может продлить человеческую жизнь за пределы ее обычного срока; ср. XI. 6, 7: [«весь остаток своей жизни, вплоть до последнего вздоха, ты посвятишь мне»]. Возрожденный человек — это новый термин для временной жизни, но не для божественной жизни, которую дает благодать свыше. Отметим в двух предложениях фразу «в какой-то мере вторично рожденные»; Луций «как бы» рождается, когда возвращает себе человеческий облик; люди «как бы» возрождаются, когда получают новые условия жизни. Насколько мне известно, Нокс (W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* [London, 1944] 91) предлагает такое же истолкование.

² Более того, этот «макаризм» [прославление] *omnes populi* (XI. 16, 2) является литургической формулой. Ср. Berreth, 102; Wittmann, 87 ff., но это выходит за рамки данной темы.

Рассмотрим подробнее эту тему призвания. Отметим прежде всего, что призывы получить посвящения, услышанные Луцием, не являются изобретением Апулея. В отличие от Элевсинских мистерий, для посвящения в которые достаточно было «иметь чистые руки и говорить по-гречески»,¹ в мистерии Исида для посвящения требовалось указание от самой богини. Свидетельство Павсания — того же рода.² Причина, которую он приводит, такая же, какую мы встречаем у Апулея: эти мистерии носят слишком устрашающий характер как для чужака, чтобы он осмелился приблизиться к ним без формальной команды, так и для жрецов, чтобы они решились инициировать кого-либо в отсутствие небесных знамений.³

Неоригинальны и частые ночные видения, которыми богиня удостаивает Луция. Аристид в своих *Священных Речах* рассказывает, что и его также во сне посещал Асклепий, причем Аристид настолько привязался к этим по-

¹ χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετός, Celsus ap. Origen. *contra Celsum* III. 59.

² Pausanias X. 32, 13: [«На расстоянии приблизительно 40 стадий от храма Асклепия [в Тифорее, в Фокиде] находится священная ограда, и святилище Исида, самое священное, какое только эллины соорудили в честь богини... и доступ в храм дозволен только тем, кого, оказав им милость, Исида сама в сновидении призовет в свой храм». — Пер. С. П. Кондратьева].

³ Pausanias X. 32, 17: [«Говорят, что однажды... непосвященный, не имевший права входить в святилище, решился из-за любопытства войти в него. И ему показалось, что все это место наполнилось привидениями. Когда он вернулся в Тифорею и рассказал все, что видел, он испустил дух».]. В X. 32, 18 рассказывается о некоем профане, который вступил в святыню Исида в Копте: [«Правильны поэтому слова Гомера, что для рода смертных людей нет никакого счастья воочию увидеть бессмертных богов».].

сещениям, что не мог ничего делать — проходить очищения, совершать омовения, путешествовать — без того, чтобы не увериться во сне, что такова воля божья. Отметим, что древние придавали гораздо большее значение сновидениям, чем современные люди. Если говорить только о путешествиях, то мы видим, что Луций возвращается на родину, потом едет в Рим вследствие команд, следовавших ночью. И опять же именно вследствие сна св. Павел, достигнув Троады, отправился оттуда в Македонию.¹

Возможно и так, что колебания Луция в исполнении воли богини после своего призвания не просто литературное изобретение. Нижеследующий мотив довольно часто встречается в легендах о чудесах, совершенных Исидой, Сераписом или Асклепием: бог что-то приказывает; посвященный медлит и откладывает послушание, находя свое задание слишком трудным или необычным; бог наказывает его за это, и в конце концов тот покоряется. Типичный пример подобной последовательности событий предлагается в чуде, описанном в ареталогии Имута-Асклепия (*Pap. Oxyrh.* 1381). Асклепий приказывает некоему человеку перевести сообщения о своих чудесах с египетского на греческий; человек колеблется перед исполнением задания и откладывает со дня на день; он заболевает, перед ним появляется Асклепий, и наконец он соглашается подчиниться. Элий Аристид предлагает другой пример. Поскольку он давно болен, или считает, что болен, и давно просит Асклепия исцелить его, Асклепий в одном случае предписывает изменение в рационе, которое друзья Аристида не одобряют. Аристида мучают сомнения, он медлит

¹ Деян. 16:9. Ср. A. Wikenhauser, *Die Traumgeschichte des neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht* ap. *Piscicull. Fr. J. Dölger dargeboten* [Münster, 1939] 320 ff.

с исполнением; постепенно ему становится все хуже и хуже.¹ Еще один фактор, который может привести к мысли, что колебания Луция принадлежат к обычному стереотипу, это то, что подобное явление встречается в трех разных случаях, после каждого из призывов к посвящению. В первом Луций медлит из страха перед строгостью новой жизни; во второй раз из-за своей бедности; в третий из-за того, что посчитал достаточными два предыдущих посвящения. С другой стороны, мы можем заметить, что каждая из этих причин правдоподобна, а первая столь же психологически интересна, сколь и логична.

Таким образом, история с призванием Луция не совсем оригинальна. Однако здесь появляется по крайней мере одна новая черта. Луция не просто призывают к посвящению; его призывают посвятить всю свою жизнь Исиде: «Но ... навсегда сохрани в своем сердце: весь остаток своей жизни, вплоть до последнего вздоха, ты посвятишь мне».² Не из-за этого ли обязательства, которое продлится до конца жизни, медлит Луций ввериться богине? Это

¹ Ael. Arist. XLVIII. 72 ff.

² *Mihi reliqua vitae tuae curricula... vadata* в XI. 6, 5. Относительно юридического термина *vadata* ср. Wittmann, 84. Также 15, 2: eos quorum sibi vitas (in) *servitium* deae nostrae maiestas *vindicavit* [«над теми, кого величие нашей богини призвало посвятить жизнь служению ей»]. Также 27, 3: *prohinc me quoque peti magno etiam deo famulum sentire deberem* [«мне должно быть понятно, что я призван сделаться служителем и этого великого бога»]. В XI. 15, 5 *servitium* (deae servire) сравнивается с воинской службой (*da nomen sanctae huic militiae* [«запишись в святое это воинство»]). Ср. также *tunc e cohorte religionis unus*, 14, 5 [«один из когорты почитателей»], и *stipatum me religiosa cohorte*, 23, 1 [«меня, окруженного священным воинством»]. Об этом ср. Reitzenstein 192 ff., и мою работу *Idéal religieux des Grecs* 305 (*militia* в магических папирусах).

оригинальная черта, практически неизвестная древним, и ее можно сравнить только с религиозным призванием у христиан.¹

Созерцание богини

Вторая тема, интересующая нас, — созерцательное почитание богини. Это, по-видимому, наиболее характерная черта в мистической преданности Луция Исиде. Уточним: я говорю «Исиде», потому что, кажется, только ей оказывает подобную преданность Луций. По крайней мере главы о посвящении в мистерии Осириса (XI. 26, 4–28, 6) не содержат никаких аналогичных указаний; Луций просто заявляет, что, будучи однажды посвященным в них, он тщательно соблюдал практики этого родственного культа и что он извлек из него как духовное утешение, так и материальные выгоды, ибо благодаря Осирису он стал преуспевать в судебной практике.

Но именно Исиде отдано его сердце. Когда процессия достигла храма в Кенхрее после праздника *navigium*, остальные посвященные возвращаются домой. «Я же не мог решиться ни на шаг отойти от этого места и, не спуская глаз с изображения богини, перебирал в памяти испытанные мною бедствия» (XI. 17, 5). Когда вести о чудесном превращении Луция разносятся окрест и рабы, родственники и близкие приходят поздравить его, он, конечно, принимает их, однако потом, как он говорит, «я снова все свое благодарное внимание устремляю на богиню... наняв внутри храмовой ограды помещение, устраиваю себе временное

¹ C. K. Holl, «Die Geschichte des Worts Beruf», *Sitz. Akad. d. Wiss. Berlin* XXIV. [1924] xxix. — lvii. или в *Kl. Schr.* III. 189 ff.

жилище, посещаю богослужения, пока еще — низшего разряда, не разлучаюсь с жрецами, неотступный почитатель великого божества» (XI. 19, 1). Складывается впечатление, что неофит, в рвении своей новообретенной набожности, мог с трудом выносить посещения родни. Каждое утро Луций, придя к храму первым, ожидает, когда откроются врата.¹ Едва сдергивается завеса со статуи Исиды, Луций с другими почитателями обращается с мольбами к богине (XI. 20, 4). Но когда все расходятся, он остается, созерцая богиню с безмятежным сердцем, размышляя и сохраняя похвальное безмолвие весь оставшийся день.² Эти порывы благочестия удваиваются после посвящения: «Я пробыл там еще несколько дней, вкушая невыразимую сладость созерцания священного изображения, связанный чувством благодарности за бесценную милость» (XI. 24, 5). Когда наконец сама Исида велит ему возвращаться домой, он с огромным трудом решается покинуть ее:

¹ XI. 20, 3: *templi matutinas apertiones opperiebar* [«я ожидал утреннего открытия храма»]. Ср. также 22, 7: *rituque sollemni apertionis celebrato ministerio* [«по совершении пышного обряда открытия дверей»]; 27, 6: *deae matutinis perfectis salutationibus* [«после утренних молитв богине стал...»]. В XI. 20, 4 мы должны сохранить *deae* и читать *deae penetrali fontem petitum spondeo libat* [«Зачерпнув из сокровенного источника воды, совершил возлияние из чаши»]. Ср. Wittmann, 97–99 (п. 529), который замечает, что Апулей никогда не обозначает святая святых как *penetrale*, но всегда как *penetralia*. Ср. III. 5, 15 (метафорически); XI. 6, 6: *Stygiisque penetralibus regnantem* [«царствующий над Стигийскими тайниками»]; 17, 1: *qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati* [«те, что ранее были посвящены в высоко почитаемые таинства»]; 23, 4: *ad ipsius sacrarii penetralia* [«в сокровенные недра храма»].

² XI. 22, 1: *intentus miti quiete et probabili taciturnitate* [«погруженный в тихий покой и похвальную молчаливость»].

«...я начал готовиться к возвращению домой, столь запоздалому, с великим трудом расторгая узы пламенных стремлений. И вот, повергнувшись ниц перед богиней и прижимаясь лицом к стопам ее, обливаясь слезами, голосом, прерываемым частыми рыданиями, глотая слова...» (XI. 24, 6–7). Затем следует своеобразный литургический гимн (XI. 25, 2–5), весьма изысканно составленный, что несколько удивительно для столь эмоциональной ситуации;¹ однако нужно же время от времени самовыражаться и риториче. Молитва заканчивается скорее обещанием (XI. 25, 5–6): «Но я для воздаяния похвал тебе — нищ разумом, для жертв благодарственных — беден имуществом; и всей полноты речи не хватает, чтобы выразить чувства, величием твоим во мне рожденные, и тысячи уст не хватило бы, тысячи языков и неустанного красноречья потока неиссякаемого! Что ж, постараюсь выполнить то единственное, что доступно человеку благочестивому, но неимущему: лик твой небесный и божественность святейшую в глубине моего сердца на веки вечные запечатлею и сберегу».

Это внутреннее поклонение является чем-то особенным. Несомненно, было вполне обычным делом для посещавших святыни любоваться скульптурами в храме и спрашивать у служителя в храме об их значении. Так поступал Павсаний во время своих путешествий по Греции во II в. Относительно более раннего времени мы располагаем небольшой очаровательной сценкой из *Иона* Еврипида. Утро в святилище Дельф. Приходит группа женщин —

¹ Профессор А. Д. Нок любезно обратил мое внимание на то, что это может быть «выражением мистической преданности», сравнимым с «*Jongleur de Notre Dame*» и со стандартными молитвами (*tours de force*), начертанными в храме Тальмиса; ср. *Harv. Theol. Rev.* XXVII. [1934] 60 ff. См. также K. von Fritz, «Greek Prayers», *Review of Religion*, X. [1945] 26: «Произведения

служанки из Креусы — и любуются изваяниями в храме.¹ Аналогичная сцена описывается Геродом в его четвертом миме, *Женщины в храме Асклепия* (в Косе). Но созерцательный восторг Луция перед статуей Исиды намного превосходит поверхностное удивление мирян. Разница здесь такая же, как между оравой летних туристов и бедной женщиной, которая часами молится перед статуей Девы в церковном приделе.

Несомненно также и то, что древние не были бесчувственны к религиозным ценностям, воплощенным в некоторых культовых статуях, например, Фидиева Зевса в Олимпии. Достаточно вспомнить знаменитую *Олимпийскую Речь* Диона Хризостома.² Однако все-таки остается большая разница между эстетическим анализом религиозных элементов, представленных в каком-нибудь произведении искусства, например любой известной статуе Девы, и саморастворением в созерцании божественного или святого лика. Начиная с эллинистического века древние уже умели заниматься проблемами критики искусства. Случай с Луцием, однако, остается единичным примером.

искусства... могут быть подношениями богам независимо от своего духовного содержания, просто в силу того, что они прекрасны и являются выражением высшей творческой способности человека». Эта мольба приводится в «Du-Stil» Нордена, *Agnostos Theos* 149 ff. См. также Bernhard, 278 f. и Wittmann, 130–139. Мы встречаем здесь серию *tu...*, *te...*, *tu..*, *tibi...*, *tuo...*, *tuam* (XI. 25, 1–4), а в конце следует *at ego...*, *ergo* (25, 5–6). Как обычно, Виттманн излишне акцентирует символику чисел.

¹ Euripides, *Ion* 184 ff.

² Dio Chrys. XII. Cp. Ch. Clerc, *Les Théories relatives au Culte des Images chez les Auteurs Grecs du IIe siècle après Jésus-Christ* [Paris, n. d.] 171 ff. (О Дионе 194 ff.).

Как и в Египте, довольно обычным занятием было паломничество, зачастую к отдаленному святилищу, чтобы испросить совета у прорицающей священной статуи.¹ Считалось, что такая статуя живая. Например, она кивала головой в ответ на вопрос, задаваемый ей; или некий голос исходил из нее. Эти эффекты достигались определенными механическими средствами. В других случаях лучи восходящего солнца могли осветить лицо изваяния, которое из-за этого казалось ожившим и просветленным. Все же здесь нет прямой связи с *inexplicabilis voluptas* [необъяснимая радость], которую Луций чувствует в присутствии образа Исиды. Пилигрим, посещавший Мандулис-Айон, приходил с целью задать какой-нибудь вопрос. Получив искомый ответ, он удалялся. Он не оставался надолго в храме, не жил в нем для того, чтобы все время быть в блаженном соединении со своим божеством. Он был не *cultor assiduus*, но *cultor inseparabilis*. Словом, его мольба не была абстрактной. Созерцание Луция совершенно самодостаточно. Он ничего не просит. Все его счастье состоит в непрерывном взирании на Возлюбленную.

Здесь также не найти аналогии с греческими мистериями, например, Элевсинскими. Там иерофант открывал и показывал священные объекты (*hiera*), и этот показ, несомненно, имел огромную важность в инициации, ибо он знаменовал собой кульминацию и завершение церемонии; *эпонты* Великих Элевсинских мистерий, как показывают сами их имена, это люди, которые *видят*. Тем не менее демонстрация этого видения занимало небольшое время в ритуале. Оно считалось даром для верующего, который мог отвечать на него с большим или меньшим энтузиазмом, соответственно своему темпераменту. Но это,

¹ Ср., напр., A. D. Nock, «A Vision of Mandulis Aion», *Harv. Theol. Rev.* XXVII. [1934] 53 ff.

собственно, и все. Никто не водворялся в святилище, чтобы остаться наедине с этими *цера*. Никто не задерживал на них любящий взгляд. Кроме того, ничто не говорит о том, что сакральные объекты вообще создавались для подобного созерцания.

Таким образом, ни один античный текст не дает точных параллелей с повествованием Апулея. Как же можно тогда объяснить глубокие чувства Луция к своей божественной подруге? Лично я полагаю, что перед нами феномен, относящийся к сфере религиозной психологии.

Луций чувствует, что любим. Он верит в любовь Исиды. Эта его вера абсолютна. Как может он не быть любимым Исидой, если она сама разыскала его, находившегося в мучительном состоянии (вспомним, что не Исиде, а богине вообще, показавшейся в облике луны, адресовал Луций свои молитвы в Кенхрее), если она появилась перед ним в своем исконном облике, если своим замечательным чудом превратила его вновь в человека, а потом каждую ночь направляла его своими советами? Здесь мы сталкиваемся с интересным психологическим феноменом. Луций, конечно, вымышленный персонаж. Однако Апулей не вымышлен, это реальное историческое лицо. Чтобы придать душе своего героя такую теплоту, с такими правдивыми интонациями, он должен был сам знать подобное духовное состояние. Мы поэтому с необходимостью должны признать, что некоторые язычники полагали, будто их в самом деле любило то либо другое божество, взятое из древних национальных религий. Эта идея должна навести нас на размышления и, возможно, изменить наши привычные мнения. В конце концов, религиозное чувство неизменно. Человек чувствует постоянную потребность верить в то, что существует Бог, который думает о нем, который любит его — любит такого, каков он есть, омраченного и за-

битого. Именно изгой мира сего были первыми, кто поверил в религию Христа: рабы, коринфские портовики, евангельские грешницы — грубые, ничтожные существа. Им не казалось удивительным, что Бог мог снизойти на землю, чтобы найти и спасти их. Тогда разве удивительно, что этот Бог мог искренне любить их? Помня об этом отношении со стороны ранних поколений христиан, проведя все необходимые различия, мы начнем лучше понимать экзальтацию Луция. Он ощутил себя любимым — и полюбил в ответ. Именно поэтому он обнаружил в созерцании своей богини источник неиссякаемой радости.





VI

Народное благочестие

Элий Аристид и Асклепий¹

Если бы Элий Аристид не написал свои *Священные Речи* на латинском языке, а также *Римскую речь*, он представлял бы для нас мало интереса. Он был по своим заня-

¹ В целом, ср. A. Boulanger, *Aelius Aristides et la Sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère* [Paris, 1923]. О жизни Аристида см. также Wilamowitz-Moellendorff, «Der Rhetor Aristides», *Sitz. Berlin. Akad.*, phil.-hist. Klasse, XXX. [1925] 333 ff. Я успел только бегло ознакомиться с книгой доктора C. A. de Leeuw, *Aelius Aristides als bron voor de kennis van zijn tijd* [Amsterdam, 1939]. О религиозном опыте Аристида ср. F. G. Welcker, «Incubation. Aristides der Rhetor», *Kl. Schr.* III. 89 ff., особенно 114 ff., прекрасное исследование. См. также небольшую статью O. Weinreich, «Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides», *Neue Jahrb.* XXXIII. [1914] 597 ff. Значение сновидений для лечения Аристида хорошо показано в работе E. J. and L. Edelstein, *Asclepius* [Baltimore, 1945] II. 162–173. Для освещения некоторых текстов Аристида и других произведений, касающихся Асклепия, я использовал, в частности, именно эту работу, а именно том I. (цитируемый под этой цифрой в данной книге). Первая группа цифр, использовавшаяся при цитировании *Речей* Аристида, принадлежат Keil, вторая Dindorf, Vol. I.

тиям тем, кого во втором столетии нашей эры называли *софистом*, т. е. оратором, который путешествовал из города в город и распространял, или, лучше сказать, читал речи разных видов: панегирик богу или городу, декламацию на какую-нибудь литературную или этическую тему.¹

Подобные вещи обычно считаются пустой болтовней, и поэтому сегодня Аристида не очень читают,² не больше,

¹ У нас имеются следующие произведения Аристида:

I. Эвлогии Афинам (I), Риму (XXVI), Кизику (XXVII);

II. Официальные речи на какие-нибудь злободневные события:

1) Соглашения внутри самого города (Родос, XXIV) или между городами (Пергам, Смирна, Эфес, XXIII);

2) Риторика и философия (II. LV);

3) Обличительные выступления: против комедии (жителям Смирны, XXIX); против танца (спартам; утрачена, ср. Schmid-Stahlin, 700, 3);

III. *Meletai*, торжественные речи на мифологическую или историческую тему:

1) Визит Агамемнона к Ахиллу, II. IX. (XVI);

2) Пелопоннесская война (VII–XIII);

3) Политика Афин после Левктры (XI–XV);

4) Афины и Филипп II. Македонский (IX–X);

IV. Речи в свою защиту (XXVIII, XXXIII, XXXIV);

V. Надгробные эвлогии:

1) О его учителе Александре (XXXII);

2) Об ученике (XXXI);

VI. Эвлогии богам или святилищам (XXXVII–XLVI, LIII);

VII. Речи о землетрясении в Смирне в 178 г. (XVIII–XXI);

VIII. Священные речи (XLVII–LII).

² Когда Виламовиц говорит (loc. cit. *supra*, 341): «Художник имеет право на то, чтобы о нем судили по его искусству и по меньшей мере отдавали должное выполненной лично им работе, пусть даже и отвергая все данное направление в искусстве» [пер. с нем], или (342): «Мы должны проявить историческую справедливость по отношению к древнему художнику и не оценивать его исходя из критериев, о которых он сам не знал и

чем его современника Максима Тирского, еще одного «странствующего лектора». Я бы сопоставил этот жанр софистических речей в эпоху Империи с тем набором проповедей, который вплоть до самого последнего времени был обычным явлением в некоторых странах Европы. Если случалось празднование в соборе, скажем, установка новых колоколов или нового органа или праздник святейшего патрона данного собора — зачастую мученика, о котором почти ничего не было известно, — посылался какой-нибудь знаменитый проповедник, который мог цветисто разглагольствовать на какие-нибудь стандартные темы, например о благотворном воздействии музыки, красоте литургического служения, величии поминаемого мученика. Эти перлы красноречия не сохранились — чему можно только радоваться, поскольку наши вкусы изменились. Но древние находили большое наслаждение в красоте формы и не обращали внимания на то, что содержание речи может быть довольно банальным и выхолощенным. Чтобы понять и, может быть, оправдать Аристиду, нужно только почитать *Жизнеописания софистов* Филострата или представить себе, каким пестрым могло быть окружение Плиния Младшего в Риме полстолетием ранее. Но, к счастью, Аристид написал свои шесть *Священных Речей*,¹ уникальный документ, один из самых замечательных в эпоху античности.

Давайте представим себе болеющего человека, который целиком вверил себя не врачу, но богу. Бог является ему по ночам, дает наставления, обычно парадоксального характера, которые включают в себя прохождение ряда

никогда не признал бы», он совершенно прав как историк греческой литературы. Несмотря на все это, Аристид в своих декламациях «unerträglich» [«невыносим»].

¹ XLVII–LII. Keil (XXIII–XXVIII. Dindorf); последнее не завершено, имеются только две страницы.

испытаний. Чтобы быть ближе к богу, больной переносит свое местопребывание прямо в святилище, как в наши дни отправляются на курорт или в санаторий. Больной человек слепо подчиняется всем распоряжениям; и поскольку воображение играет решающую роль в излечении некоторых хронических болезней, особенно если пациент имеет неустойчивую психику, эти распоряжения приводят его в норму не только телесную, но и душевную. Они ему помогают; но он не исцеляется. Лучше сказать: они помогают ему, и поэтому он не исцеляется, ибо он, в сущности, не желает быть исцеленным. Быть исцеленным означало бы больше не находиться в присутствии бога и общении с ним; а ведь именно общения с богом больше всего желает пациент. На него необходимо непрерывно обращать внимание. Бог заставляет его делать такие вещи, которых довольно скоро не выдержал бы обычный человек. Больной же не только переносит подобные опыты, но и выходит после них окрепшим. Чем более небывалым кажется средство, тем больше пациент убежден в том, что бог интересуется его случаем, что его случай особый и что он самое привилегированное существо на свете. Постепенно он привыкает вообще ничего не делать без наставлений бога и по этой же причине не может обходиться без своей болезни.

Кроме того, бог для него нечто гораздо большее, чем просто врач для тела: бог управляет им еще и духовно. Бог поясняет ему, должен ли он действовать или нет, и если да, то какое действие нужно совершить; воодушевляя Аристида, он сравнивает его с лучшими ораторами античности, с самим Александром Великим, сравнивает его с богом. Он посылает его свидетельствовать об этом в тот или другой город; он помогает ему одерживать победу в диспутах с противниками; он становится его постоянным советником, направляя его жизнь в каждый момент.

Представим далее, что в святилище, где устроился больной, он не одинок; есть также и другие пациенты, которых лечат таким же образом; они ожидают ночных откровений, в которых бог предпишет какое-нибудь средство. В течение дня эти пациенты, люди состоятельные, уважаемые, независимые, проводят свое время так, как теперь проводят люди время в санаториях и на курортах, обсуждая свои болячки и курсы лечения. Поскольку доктором является бог и поскольку именно в видениях он лечит их, они занимаются сравнением этих видений. «Он сказал мне...», «А мне он сказал...» и т. д. Весь день напролет они пребывают в подобном состоянии религиозного возбуждения, вызванном ночными сновидениями. Следующий день, подобно предыдущему, проходит в истолковании снов, в сравнении их или в лицезрении процедур, которые бог предписал тому или другому из их компании; и все это соединяется с посещениями храма, с беседами со жрецом или со служками, а то и с литературными дискуссиями. Ибо это маленькое сообщество состоит из образованных людей: его члены пишут, показывают друг другу то, что они написали, поощряют других и льстят друг другу. Воистину странная среда — оживленное, питающееся слухами, развлекающееся, в некоторых случаях удивительно современное! Так еще и сегодня можно увидеть на некоторых оздоровительных курортах ту же самую смесь слепого восхищения перед каким-нибудь знаменитым доктором, непререкаемого подчинения его приказам и философско-литературных изысков. Санаторий под Парижем, в котором умерла бедная Кэтрин Мэнсфилд, по своему духу очень напоминал святилище в Пергаме.

Таково место действия и таковы характеры тех, о которых мы узнаем из *Hieroi Logoi*, т. е. *Священных Речей* Аристиды; и они делают это произведение занимательным

чением. Но и другая причина также повинна в этом: в то время как сборник речей Аристида написан намеренно усложненной, зачастую витиеватой прозой того сорта, который древние обожали, но который мы находим скучным, как мусорные отходы, *Священные Речи* написаны живо, в стиле простом, стремительном, временами даже грамматически неверном и тем не менее занимательном, потому что это работа прирожденного рассказчика, имеющая яркий, живой дух. Аристид подобен Цицерону, громадные речи которого могут наскучить нам, в то время как его письма никогда не перестают очаровывать. К несчастью, все произведения Аристида дискредитированы одинаковым образом. Насколько мне известно, до сих пор не существует полного перевода *Hieroi Logoi*. Я попытаюсь здесь в какой-то мере заполнить эту брешь, процитировав несколько пассажей.

Прежде всего о названии, *Hieroi Logoi*. Под *Hieros Logos* греки подразумевали некую священную легенду, объяснявшую какой-нибудь особый религиозный ритуал, например сакральный запрет или обряд инициации. Хороший пример дает нам Павсаний (VIII. 15, 1 ff.) относительно святилища Деметры в Фенее, что в Аркадии. «У фенеатов есть предание (*logos*), что... сюда пришла в своих блужданиях Деметра. Те из фенеатов, которые приняли ее гостеприимно в своем доме, получили от богини в подарок семена стручковых растений, только бобов она им не дала». Павсаний добавляет: «По этому поводу у них есть тайное священное сказание, в силу которого у них считаются нечистыми семена бобов».¹ В целом, это предписание,

¹ Pausanias VIII. 15, 4 [Пер. С. П. Кондратьева]. В той же главе (15, 1–2) Павсаний говорит, что в Пенфее есть «два огромных камня, приложенных один к другому», и что «каждый второй год те, кто совершает мистерии, называемые ими Большими,

эта заповедь была божественным откровением, явленным при эпифании — независимо от того, приходило ли божество днем, как существо из плоти и крови (как в фенейской легенде, которая смоделирована по элевсинскому преданию), или по ночам в сновидениях. Таким образом, *Иерос Логос* можно было бы перевести как «слово о явлении бога (богини), делающего откровение». Это в точности совпадает с духом *Священных Речей*, или *Священных Рассказов* Аристиды: он подробно описывает появления Асклепия (или Сераписа, или Исиды), во время которых бог дает ему откровения.¹

Обратимся к самим *Священным Рассказам*. Прежде всего я приведу несколько фактов о природе заболевания Аристиды. Затем мы рассмотрим откровения Асклепия, как медицинского рода, так и такие, которые в большей

открывая эти камни, вынимают оттуда письма (*grammata*), касающиеся совершения этих мистерий, громко прочитывают их в присутствии посвященных и той же ночью вновь кладут их обратно». Может быть, эти *grammata* содержали какое-то божественное откровение о запрете на бобы: ср. Frazer's *Pausanias*, IV. 240. Об *иерос логос* см. также Hdt. II. 81 (о запрете на шерсть, общем для египтян, орфиков и пифагорейцев: ср. I. M. Lintforth, *The Arts of Orpheus*, 38 ff.): [«Об этом у них существует священное предание». — Пер. Г. А. Стратановского], и Plato, *Ep.* VII. 335a 2 (о наказаниях в загробном мире): «Воистину надлежит следовать древнему и священному учению».

¹ В XLVII. 1 (376. 5 Keil) говорится, что эти откровения являются τὰ τοῦ Σωτῆρος ἀγωνίσματα («sc. *studia et facinora*», Keil) [«подвигами Спасителя»], и они фактически являются выражением совершенств, чудесами Асклепия. Таким образом, *Священные Речи* Аристиды могут быть отнесены в разряд эллинистических ареталогий; об этом ср. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* [Berlin, 1906] 1–99. Титул *иерои логои* одобрен самим богом в XLVIII. 9 (396. 30 Keil).

степени принадлежат к сфере религии. В заключение я попытаюсь определить характер религиозного опыта Аристида.

Болезнь Аристида

Родившись в 117 г. в Адриануферае, городе в Мисии,¹ Элий Аристид примерно в декабре 143 г. обосновался в Риме. Ему было тогда от роду двадцать семь, и он серьезно учился риторике в Котиаэе и в Афинах (под руководством Герода Аттика) и пробовал свои таланты в Египте в 142 г. Рим неизбежно должен был притянуть его. Именно в Рим софисты — Дион Хризостом, Максим Тирский, Апулей — ехали за официальным разрешением на свою деятельность. Аристид только что прошел курс лечения теплыми источниками возле Эзепа в Троаде. Это лечение утомило его;² кроме того, он простудился. Все же он поехал. Он ехал в экипаже с несколькими слугами по суше, *Via Egnatia*, через Фракию и Македонию в Диррахий, где путешественники сели на корабль, чтобы отплыть в Брундизий.

Нам нет нужды вдаваться в подробности довольно живописного рассказа об этом путешествии (XLVIII. 60–68 К., XXIV. 304 ff. D.). Достаточно сказать, что оно было тяжелым.

¹ Это датировка Буланже (461 ff.) принята Виламовицем даже без малейшего упоминания им датировки Шмида (p. 129 in Schmid-Stahlin). Об Адриануферае ср. Wilamowitz, 333 («75 километров к югу от Кизика»); также 334: «его детство прошло в Мисии, а именно в той ее части, которая ближе не к Эолиде, а к Кизику» [пер. с нем.].

² XLVIII. 60 К.; ср. L. 2. Эзеп, о котором упоминает Гомер (II. 12, 21), сегодня Генен Чай, впадает в Пропонтиду и образует рубеж между Троадой и Мисией: P.-W. 1085.

Зима была в разгаре, дороги отвратительны, и именно тогда Аристид начал страдать от своей болезни или, скорее, болезней: зубной боли, боли в ушах, а больше всего — от припадков астмы и лихорадки. В Эдессе (сейчас Водена) он был вынужден слечь в постель и достиг Рима только через сто дней после отъезда из Троады, т. е. в марте 144 г. Но и в Риме его состояние не улучшилось: «Мой желудок был раздут, мускулы чрезмерно сжаты, дрожь сотрясала все тело, невозможно было дышать». Во втором столетии даже в Риме медицина находилась еще в зачаточном состоянии. Слабительные, банки, противоядия и другие подобные лекарства¹ не помогали ему нисколько. «Все было бесполезно, надежда отсутствовала напрочь». Поэтому было решено отвезти Аристида обратно в Смирну, на этот раз по морю, так как у него уже не имелось сил вынести тряску в коляске. Но путешествие морем оказалось не лучшим выходом, и Аристиду пришлось страдать от морской тряски, болтанки, шквала и шторма. Наконец в конце осени он высадился в Милете и оттуда двинулся в Смирну.

Наступила зима 144–145 гг. Аристид оставался в Смирне больше года, после чего отправился в святилище Асклепия в Пергаме, весной 146 г. Вот как он описывает свою болезнь (XLVIII. 5–7 К., XXIV. 292 D.): «Когда я возвратился из Италии, собрав в своем теле всевозможные болезни — последствия длительных лишений и морских штормов, которые я вынес на пути через Фракию и Македонию (да я уже и болел, когда отправлялся в путь); док-

¹ φάρμακα δὲ θήρεϊά τε καὶ ἄλλα παντοῖα: θήρεϊα φάρμακα [«противоядия от зверей и другие разные противоядия»] кажется, то же, что и θηριακὰ φάρμακα [«противоядия от укусов»], которое обозначает вид противоядия в древней медицине.

тора были в недоумении: они не только ничем не могли помочь мне, но и даже не могли понять причин моих недугов. Самое мучительное и безысходное из всего этого было то, что я не мог дышать; подчас только с огромным трудом и со страхом, что у меня не получится, я был способен вздохнуть, да и то лишь едва-едва. Горло постоянно душил кашель; дрожь пробегала по телу; я нуждался в большем количестве покрывал, чем мог вынести на себе. И другие неприятности неоднократно случались со мной. Думали, что мне помогут горячие ванны: они бы улучшили мое состояние, да и климат мог оказаться для меня более благоприятным. Была уже середина зимы, и купальни располагались недалеко от города.

Именно тогда Спаситель впервые начал давать мне откровения. Он повелел мне ходить босиком, и я вскричал во сне так, как если бы бодрствовал и видение было доведено до конца: «Велик Асклепий! Повеление исполнено!» Вот так мне приснилось, что я воскликнул, находясь при этом в движении. После этого приспело божье приглашение, и я уехал из Смирны в Пергам, к моей благой фортуне».

Далее, чтобы еще больше возвеличить целительную силу бога, Аристид приводит целый список своих болезней (XLVIII. 56–58): «Кто мог бы понять обилие болезней, которые обрушились тогда на меня? Присутствовавшие при тех жестоких мучениях моих знают, в каком состоянии была моя кожа, как болен я был внутренне. Кроме того, из головы день и ночь сочилась слеза; грудь раздирали хрипы; дыхание, сталкиваясь с влагой в моем горле, затруднялось в движении и становилось воспламененным. Я столь часто ожидал смерть с минуты на минуту, что не имел смелости позвать раба; я думал, что потеряю время, потому что тогда, когда он придет, будет слишком поздно.

Вдобавок ко всему этому меня сильно беспокоили боли в ушах и зубах и напряжение в мышцах, и я не мог ни разжевать то, что я ел, ни выплюнуть это; ведь едва что-нибудь касалось моего горла или нёба, это закрывало все проходы, и я не мог прийти в нормальное состояние. Голова моя пылала, внезапные приступы боли мучили ее. По ночам я не был способен лечь ровно; мне приходилось сидеть скрючившись, уткнувшись головой в колени. Стиснутый этими и бесчисленными иными болезнями, я, конечно, кутался в шерстяные одеяла и другие виды покрывал и приказывал полностью запираť все двери и окна, так что день был равен ночи, а ночи походили на дни, и я не мог заснуть».¹

Медицинские предписания Асклепия

Болезни Аристиды были многочисленны и разнообразны, и такими же были способы их лечения, предписанные богом. Он говорит о бальзамах, припарках, диете (иногда это строжайший пост, иногда диета на той или иной пище или питье), теплых купаньях, слабительных, кровопусканиях. Но основной акцент он ставит на трех видах внешнего лечения: хождение босиком, катание на лошади и холодные ванны, т. е. на тех, о которых Марк Аврелий говорит как об обычных средствах Асклепия (V. 8, 1): «Мы обычно говорим: Асклепий предписал кому-то верховую езду или холодные ванны, или хождение босиком». Некоторые из этих лекарств и упражнений были задолго до то-

¹ XLIX. 16–21 К.: описание еще одной болезни, когда Аристид находился дома, в Адриануфере, ок. 166 г., почти через двадцать лет после первого отъезда в Пергам.

го известны греческой медицине и гигиене. Диокл из Кариста (конец IV в. до н. э.) рекомендует холодные ванны туберкулезным больным.¹ Хождение босиком ранним зимним утром было закаляющим упражнением, которое издревле практиковали спартанские юноши² и пифагорейцы.³ Опять-таки, эти средства исцеления встречаются и в других документах эпохи Империи. В правление Антонина Пия Асклепий послал Апелла из Миласы лечиться в Эпидавр и там дает ему указание походить босиком.⁴ Говоря о болезнях, вызванных отсутствием меры в движениях души, Гален замечает: «Одним Асклепий приказал написать множество од и составить немало комических мимов и песен (ибо движения их страстей, став более энергичными, повышали температуру тела больше, чем нужно); а другим, столь же многочисленным, он наказывал охоту и верховую езду и упражнения с оружием, ибо желал увеличить слишком слабую страстность тех людей». ⁵ Таким образом, нельзя сказать, что случай Аристиды был слишком оригинальным. Но парадоксальными и необычными (а потому и божественными) эти распоряжения делает тот факт, что упражнения, достаточно болезненные и грубые сами по себе, были предписаны Аристиду, когда его болезнь обострилась до предела и он мог едва стоять прямо. Он сам отмечает странный характер курса лечения в *Эвлогии* Асклепию (XLII. 8 K., VI. 38 f. D.):⁶ «И правда, парадоксальны способы лечения, которые предложены

¹ M. Wellmann, *Fragmentia der Sikelischen Ärzte*, p. 50.

² Plato, *Leg.* I. (633c): «хождение зимой босиком».

³ Aristopho Comicus (IV в. до н. э.) 10, 8 Kock (8, 8 Bothe).

⁴ ἀνυπόδητον περιπατεῖν [«походить босиком», Dittenberger, *Sylloge*, 3d ed., inscr. 1170, 11 f. (Edelstein, 432).

⁵ Galen, *de san. tuenda* I. 8, 19–21 (Edelstein, 413).

⁶ Edelstein, 317 (p. 161).

богом: например, один пьет мел, другой — болиголов, третий раздевается и принимает холодные ванны, в то время как именно в тепле, а не в холоде он нуждается.¹ И в моем случае он действовал подобным образом, останавливая простуды и воспаления с помощью речной или морской воды, предписывая мне продолжительные прогулки, когда я был безнадежно прикован к постели, наказывая жуткие очистительные процедуры вдобавок к длительному воздержанию от пищи, внушая мне, что именно я должен говорить и писать, в то время как я мог едва дышать, так что если правы те, кто уверяет, что исцелился подобным образом, мы, конечно же, окажемся на их стороне».²

Хождение босиком рекомендовано Аристиду Асклепием уже при первом появлении бога во сне Аристиды (XLVIII. 7 K., XXIV. 292 D.): «Именно тогда Спаситель впервые начал давать мне откровения. Он предписал мне ходить босиком». Это средство упоминается (XLVIII. 80 K., XXIV. 308 f. D.) как одно из обычных рецептов божества: «Наряду с этими [холодными ваннами] предписывалось и длительное хождение босиком зимой, и бывало так, что это упражнение проводилось ночи напролет — во всех частях святилища, на открытом воздухе, особенно на пути в храм, под священными лампадами богини [Гигеи]». Наряду с хождением босиком применяется верховая езда как лекарство от опухолей. Процитируем этот любопытный способ целиком: (XLVII. 61–65 K., XXIII. 287 f. D.): «Это было

¹ καὶ λούειν ψυχρῶ, θερμῆς, οὐδὲ ὅλως (ψύχους), ὥς ἂν τις δόξαι, δεόμενον (ψύρους addidi: θερμῆς, οὐ ψύχους iam Dindorf).

² Относительно других пассажей, в которых Аристид подчеркивает парадоксальную сторону целительства Асклепия, ср. XLVIII 59 и 73 K.

слишком для моего живота. Я узнал, что такое опухоль, несколько лет назад. Бог предупредил меня, что я должен чрезвычайно остерегаться подхватить водянку, и среди прочего посоветовал приобрести египетские туфли, такие, какие носят жрецы.¹ Он, в частности, решил, что истечение гуморов должно быть произведено снизу. В то время у меня непонятно почему появилась опухоль, сначала небольшая, какая могла бы быть у любого, а потом разросшаяся чрезвычайно. Паховая область сильно загноилась, все опухло. За этим последовали жуткие боли и жар на несколько дней. Доктора сильно разошлись во мнениях. Одни считали, что ее следовало удалить разрезанием, другие советовали использовать прижигания, лишь бы только сохранить меня от инфекции, которая оказалась бы фатальной. Но бог думал иначе: мне следовало держаться до последнего и позволить ей расти дальше. Понятно,

¹ ὑποδήματα Αἰγύπτια. Означает ли это, что нельзя носить кожаную обувь (а можно только из льна), в соответствии с широко распространенным табу на нахождение кожаных вещей в святилищах (ср. A. D. Nock, *CP* XLV. [1950] 49, 32)? Или подразумеваются туфли определенной формы, например, не сандалии, а действительно туфли, покрывающие всю ступню, за исключением кончиков пальцев, как представлено в неких «туфлях Сераписа» (например, S. Dow, *Harv. Theol. Rev.* XXX. [1937] 225 и fig. 3)? Или это сандалии, сделанные из пальмовых листьев, как soleae [сандалии] Исиды (Apul. *Met.* XI. 4, 3: pedes ambroseos tegebant soleae palmae victricis foliis intextae [«благовонные стопы обуты в сандалии, сделанные из победных пальмовых листьев»]) или baxeae [сандалии] египетского пророка Затхласа (ibid., II. 28, 2: iuvenem quempiam linteis amiculis iniectum pedesque palmeis baxeis inductum [«вывел на середину какого-то юношу в льняной одежде, в пальмовых сандалиях»])? Пальмовые ветви и листья являются символами бессмертия; ср. W. Wittman, *op. cit.* 51 f., с упоминанием сандалий в Ногаролло I. 7 и магических папирусах.

что между подчинением врачам и покорностью божьей воле выбора не существовало. Опухоль выросла еще больше, я пребывал в отчаянии. Некоторые мои друзья восхищались моим терпением; другие стыдили меня за излишнее доверие к снам; третьи презирали меня за трусость, поскольку я не разрешал ни вырезать опухоль, ни использовать какое-нибудь снадобье. Но бог стоял твердо до конца, приказывая мне немного потерпеть, поскольку так требовалось для излечения. Причина, по его мнению, состояла в том, что источники этого истечения были наверху и что эти «садовники» не знали, каким путем отвести потоки. И что же? Результат превзошел все ожидания. Я держался подобным образом около четырех месяцев. К концу этого срока голова настолько прояснилась, а верхняя часть живота настолько успокоилась, что это был предел всех мечтаний... Мне было приказано делать немало парадоксальных вещей; среди тех, что я вспомню, был путь, который я должен был пробежать зимой босиком, а потом проделать его верхом — самое трудное из всех предприятий; и я также вспоминаю особое упражнение: когда сильно поднялись волны в гавани из-за южного ветра и корабли терпели бедствие, мне пришлось отплыть на противоположный берег, питаясь медом и желудями, страдая от тошноты; зато потом было достигнуто полное очищение. Все это было проделано, когда воспаление достигло своего пика и даже распространилось на область пупка».¹

Есть и другой пример лечения с помощью верховой езды (XLIX. 3–5 K., XXV. 310 D.): «Когда я мучился от болезни в Аллианах, вспоминаю, что приснился мне однаж-

¹ Относительно пассажа, начинающегося с фразы «Мне было приказано...» и далее, ср. Edelstein, 408.

ды сон: я в одиночку плыл на утлой лодочке в Египетском море. Я находился на самой верхней части лодки, на той ее части, что обращена к берегу. Пока я стоял так, страдая от своей болезни, передо мной появился мой отчим Зосима (на суше) вместе с конем; каким-то образом я покинул корабль и с радостью ухватился за коня. Таков был сон... Когда наступил день, я приказал подвести коня и оседлал его мгновенно; я, о ком никто и не подумал бы, что у него будет сила даже тронуться в путь, пустился галопом и начал чувствовать себя тем лучше, чем быстрее ехал. Почти вся боль в верхней части тела оставила меня, и вдруг я почувствовал, что обретаю большую силу. Надежда вновь поселилась во мне. Затем, ночью, я услышал торжественный голос: "Ты полностью исцелился!" И ведь это произошло именно тогда, когда я пребывал в самом отчаянном положении».

Наконец, имеется описание одного из многочисленных купаний в холодной воде, предписанных Асклепием. Аристид исполнял это предписание в реке Мелет, которая протекает недалеко от Смирны (XLVIII. 19–23 К., XXIV. 295 D.): «Была середина зимы. Дул резкий и морозный ветер с севера. Галечные камешки так крепко слиплись из-за мороза, что напоминали сплетение кристаллов, да и вода была такой, какую и можно ожидать в подобное время года. Когда стало известно о явлениях божества, ко мне пришли друзья, а также некоторые хорошо знавшие меня доктора; явились и другие доктора, иные тревожась за меня, иные из научного любопытства. Собралась еще и огромная толпа, ибо за воротами как раз раздавали дары (*диадосис*),¹ и все происходившее могло быть хорошо видно с моста. Там был доктор по имени Гераклеон, мой друг,

¹ Возможно, раздача зерна. Ср. L. и S. (Jones) s. v., 1.

который признался мне на следующий день, что он был убежден в том, что меня, скорее всего, одолевало столбнячное искривление (ὀπισθοτόνω) или нечто подобное. Я подошел к реке без посторонней помощи. Все еще находясь под впечатлением видения бога, я сорвал с себя одежды и, не позаботившись о растирании, прыгнул в наиболее глубокое место реки. Будто оказавшись в водоеме с водой мягкой и теплой, я немало времени провел там, плавая и брызгаясь. Когда же вылез, кожа у меня была свежая и сияющая, в теле ощущалась совершенная легкость, и вся толпа пришедших вместе со мной и пришедших позже издала единодушно громогласный крик восхищения: «Слава Асклепию!» Кто мог бы описать происшедшее? Весь остаток дня и вечера, вплоть до отхода ко сну, я оставался в том же состоянии, в котором пребывал после того как вылез из воды; я не чувствовал, что мое тело более сухое или более мокрое; я не переставал ощущать теплоту; и мне не казалось, что эта теплота имеет отношение к чему-то человеческому; наоборот, это было какой-то вечной жизненной теплотой, в совершенстве разлитой по всем моим членам, по всей поверхности тела. Мой ум находился в аналогичном состоянии. Это не было явным наслаждением, его вообще невозможно было измерить рамками обыкновенного человеческого настроения. Скорее это было неопишуемым ощущением здоровья, в котором все вещи, помимо тех, что находились в настоящий момент, казались неважными, так что даже когда я видел что-то, у меня возникало впечатление, что это что-то видело меня — так совершенно близок был я богу».¹

¹ Относительно описания других купаний в холодной воде ср. XLVIII. 45 ff (404. 26 ff. K.). Купание в Пергаме в Каике (XLVIII. 46–49); в Смирне (XLVIII. 50 K.); купание в Пергаме

Религиозные откровения

Откровения Асклепия касались не только телесного здоровья Аристиды. Был целый ряд откровений, направленных на поощрение занятий автора в риторике и на литературном поприще (L. 13–47 К., XXVI. 323 ff. D.). Но для нас более интересны те откровения, которые можно назвать преимущественно религиозными, т. е. те, которые бог сделал о себе самом или об отношениях со своим поклонником.

Прежде всего обратимся к некоторым видениям, отражающим тесный союз между богом и Аристидом (L. 50–52 К., XXVI. 333 D.): «Если позволительно будет, разреши этому быть сказанным и записанным; если нет, о боже Асклепий, заставь меня вычеркнуть это из памяти без всякого сожаления. Прежде всего узрел я статую о трех головах;¹ пламя освещало ее целиком, кроме голов. Потом мы, посвященные бога, вышли вперед, совсем как тогда, когда читают пеан. И я стоял почти в переднем ряду. В этот момент бог подал знак отойти; он был теперь в том облике, в каком мы привыкли видеть его на статуях. Все другие

в Селине (Keil ad 406. 2; ср. 400. 23), XLVIII. 51–53 К. Купание в море в Элее (гавань в Пергаме), XLVIII. 54–59 К.

¹ Трехголовый пес Аида, Цербер, традиционно ассоциируется с Сераписом, который является хтоническим божеством. Но Аристид иногда смешивает обоих богов (ср. XLIX 47 К.. Асклепий и Серапис *τινα τρόπον ἀλλήλοσ ἐμφερεῖς*); Асклепий отождествляется с Сераписом и Исидой Эгирской из Ахайи (Pausanias VII. 26, 7 и Edelstein, 672); в качестве атрибута он имеет пса (Edelstein, 630, 691, и II. 227 f.); собаки лечат пациентов в Эпидавре, облизывая их (Edelstein, 423, 26). О символике трех голов Цербера ср. Macrobius *Sat.* I. 20, 3 (прошлое, настоящее и будущее) и Pettazzoni, *Melanges Picard* [1949] II. 803 ff.

начали отходить, и я тоже стал было отступать вместе с ними, но бог приказал мне остановиться. И я, в восторге от чести, которая мне была дана, от того, что меня возвысили над остальными, вскричал: “Единый!” — разумея, конечно же, бога; на что он ответил: “Ты ведь это”.¹ Эти слова, о мой Асклепий, намного лучше для меня, чем вся эта смертная жизнь; минуют меня и горести, и радости; это дало мне как желание, так и силу жить...

Как-то я услышал от бога следующее замечание относительно моих разговоров и бесед с ним: он говорил, что мне следовало возвыситься разумом из моего нынешнего состояния: при подобном возвышении я стал бы одним целым с богом; став же одним целым с богом, я преодолел бы свое смертное состояние; он сказал, что ни ситуация, при которой я, будучи одним целым с богом, превзошел бы смертный удел, ни ситуация, при которой, преодолев смертное состояние, я стал бы одним целым с богом, совершенно не должны удивлять меня».

Затем следует сновидение, в котором Асклепий открывает себя Аристиду в виде платоновской мировой души (L 55–56 K., XXVI. 334 D.): «Я получил и еще одно откровение — частью зрительно, часто на слух. Вот как это было. Сновидение произошло в тот момент, когда на горизонте поднималась утренняя звезда, и мне приснилось, что я шел по какой-то дороге в свое поместье, держась направления звезды, которая только что взошла (я двигался на восток). Пираллиан из храма, мой друг и знаток пла-

¹ ἐξεβόησα Εἷς, λέγων δὴ τὸν θεόν (428. 32 K.). Это литургический возглас *эйс теос*, относительно которого ср. E. Peterson, *Эйс Теос* [Göttingen, 1926]. Ответ Асклепия οὐ εἶ означает, что Аристид, со своей стороны, является *лучшим* среди всех ораторов.

тоновских *Диалогов*, был моим попутчиком. Как это бывает иногда, когда люди неспешно прогуливаются, я сказал ему в шутку и как бы поддразнивая: "Послушай, мы теперь одни и никто не может нас услышать; можешь ли ты, именем неба, сказать мне, что это за платоновское зрелище, которым ты столь впечатляешь всех?" Я был настроен своим вопросом начать дискуссию о природе и о высшей реальности. Он же, сказав мне следовать за ним и быть очень внимательным, пошел вперед, а я последовал за ним. Он прошел немного, поднял руку и показал на какое-то место на небе, и сказал: "Вот то, что Платон называет душой мира". Я посмотрел и увидел Асклепия Пергамского, сидящего на небесном троне; и в этот момент я пробудился и увидел, что это было как раз то время, в котором я пребывал в своем сне».¹

Было бы также интересно вспомнить видение подземного мира, которое Аристид однажды получил от Сераписа.² Но хотя даже в этом пассаже Аристид представляет Сераписа «... способом, напоминающим Асклепия», все же именно Серапис, а не Асклепий, даровал ему эти откровения, касающиеся запредельного мира. Причина состоит в том, что, как правильно указывал Эдельштейн,³ «...богу медицины самому не нужно ничего говорить о грядущей жизни; как врач он не обязан интересоваться запредельным; спасая человека, он интересуется лишь этим миром». Укажем только, какие чувства испытывал Аристид в присутствии бога (XLVIII. 31–33 К., XXIV. 298 D.): «Она [болезнь] была открыта самым ясным образом, как и другие бесчисленные вещи. И мне казалось, будто я могу коснуться его и воспринять то, чем он был сам по себе; будто я

¹ Об этом пассаже ср. Edelstein, I, 302 и II. 107 f.

² XLIX. 46–48 К. (Edelstein, 325).

³ *Asclepius*, II. 129 и п. 15.

находился на границе сна и бодрствования и желал обрести способность видеть, и боялся, как бы он не ушел раньше времени, и услаждал свой слух и глаза, иногда словно во сне, иногда словно в бодрствовании, и мои волосы шевелились, слезы радости выступали на глазах, и у меня было чувство, что его мощное присутствие словно ничего не весило — какой человек мог бы выразить все это в словах? Но если меня слушает посвященный, тогда он знает и понимает».¹

Религиозный опыт Аристиды

Обратимся к тому, что наиболее интересно. Каким образом можно объяснить это полное доверие Аристиды к Асклепию? Позвольте сделать два наблюдения.

¹ «сознание... присутствие»: καὶ γνώμης ὅγκος ἀνεπαχθής (неясно!). Относительно εἰ δέ τις τῶν τετελεσμένων ἐστίν, σύνοιδέν τε καὶ γινώριζει [«если меня слушает посвященный, тогда он знает и понимает»] (р. 402. 3 K. и 474 D.) ср. XLVIII. 28 K.: «После этого (т. е. после того, как Асклепий показал свое особое расположение к Аристиду) можно легко догадаться, какие я испытывал чувства и насколько сильно был привязан к богу. Я почти всегда рассматривал все это как посвящение (ὡς περ ἐν τελετῇ, 401. 4 K.), страшась, но в то же время питая высокие надежды». Эта аллюзия на *телете* мне кажется чисто метафорической (подобно XXIII. 16, 361 ff. K., XLII. 520, 773 D., Edelstein, 402: [«Совместно приходить (на поклонение) к Асклепию, а самые главные таинства совершаются самыми лучшими и посвященными факелоносцем и мистагогом»]). Как говорит Эделштейн (II. 129, 15), «истинными мистериями Асклепия, по мнению Аристиды, являлись его чудодейственные исцеления... По-видимому, у греческого Асклепия... не существовало мистерий».

Прежде всего, невозможно ни на мгновение усомниться в искренности Аристида. Самого его вряд ли можно назвать привлекательным персонажем. Он невероятно тщеславен, глубоко эгоистичен. Дважды убедившись в том, что Асклепий продлил его жизнь, забрав вместо него сначала его юного сына Гермия (XLVIII. 37–44 К.), а потом Филумену, малолетнюю дочь его молочной сестры Каллитюхе (LI. 18–25 К.), он ни единым словом не сожалеет о смерти этих детей, но считает эту замену вполне естественной, поскольку ведь именно он является фаворитом бога. Кроме того, надо помнить, что эти тесные узы между Аристидом и его богом сводятся большей частью к консультациям о том, стоит ли ему купаться или принять какое-нибудь очищение. Однако эти человеческие недостатки и мелочность духа в целом не объясняют проблему. Перед нами здесь замечательный пример личной религии, личной привязанности к божеству. Неважно, к чему этот союз ведет; важным считается сам факт союза. Следует признать, что Аристид верил всей своей душой в благодатность дружбы с Асклепием. Надо также признать, что он всегда полностью подчинялся богу, даже тогда, когда божественные указания вполне могли показаться экстравагантными или мучительными.

Далее, следует сделать замечание относительно способа подачи предписаний бога. Эти предписания даются во снах. Именно в результате сновидений, случившихся ночью, Аристид убеждает себя в том, что бог рекомендует ему то или иное средство, посылает его в то или иное место, приказывает совершить или, наоборот, не совершать что-то. На первый взгляд, все это невозможно исполнить. Даже если учесть сверхчувствительное воображение, целиком поглощенное единственным объектом, невероятно, чтобы одному и тому же человеку каждую ночь

может сниться один и тот же сон: невероятно, например, что Аристид мог видеть каждую ночь бога в облике человека, дающего ему то или иное наставление. На самом же деле, как это совершенно явствует из *Священных Речей*, Аристидовы сны были достаточно разнообразны. Однако сам он интерпретировал их поутру как предписания бога. Таким образом, несомненно, не сны вели его к вере в бога, но, скорее, его вера в бога обуславливала интерпретацию снов. Вера оказывается первичной.

Дальнейшее различие должно быть проведено между обычной верой, которую Аристид наверняка разделял почти со всеми своими современниками, и той глубинной верой, тем высшим самоотречением, которое определяется у Аристида после какого-то события. Иначе говоря, необходимо различить разные периоды. Сначала был период обычной веры. Затем в какой-то момент наступил некий кризис, повлекший за собой появление абсолютной веры. Начиная с этого времени вся жизнь Аристида изменилась, он стал свидетельствовать об Асклепии, о котором мы узнаем из *Священных Речей*. Интересно проследить эту эволюцию, которая вводит нас в суть проблемы.

Задолго до того как Аристид почувствовал себя больным, он уже верил в целительную силу Асклепия. Это было общим поверьем в ту эпоху. Аристид вырос в условиях традиционной религии; его отец Эвдем служил священником в святилище Зевса недалеко от фамильного поместья. Гимны Аристида в честь богов доказывают, что он старался поддерживать благочестие своих предков. И все-таки эти гимны, находясь в полном соответствии со стандартной фразеологией, ни в малейшей степени не содержат личную религию. Более того, как убедительно показал Виламовиц,¹ в них нет ни следа какой-то особен-

¹ *Loc. cit.* 338–340.

ной любви к Асклепию. В *Гимне Зевсу*, написанном задолго до мучительной болезни автора, главный спаситель — Зевс,¹ и Асклепий появляется в нем наряду с Аполлоном, Афиной, Герой и Артемидой как подчиненные Зевсу, «которые лечат тех, кого Зевс уже исцелил».² В *Гимне Серапису*, который, возможно, читали в Смирне вскоре после возвращения Аристиды из Египта,³ Асклепий даже не упомянут — в то время как позже он описывается почти как Серапис — и в этом произведении именно Серапис лечит тела и возвращает людям здоровье.⁴ Это, конечно, не исключает

¹ XLIII. 30 K. (I. 8, P. 11 D.): οὗτος (Зевс) ... ἐν δὲ νόσοις καὶ πᾶσιν καιροῖς βοηθῶν Σωτήρ [«Он (Зевс) лечит болезни и как Спаситель помогает во всех тяжелых обстоятельствах»].

² XLIII. 25 K. (I. 7, p. 9 D.): Ἀσκληπιὸς ἰᾶται οὓς ἰᾶσθαι Διὶ φίλτερον [«Асклепий исцеляет тех, которых более прилично лечить Зевсу»]. Позднее, наоборот, Асклепий рассматривается как обладающий той же силой, что и Зевс: ср. XLII. 4, p. 335. 11 ff. K (VI. 37, p. 65 D.) с коррекцией Виламовица (*loc. cit.* 345, 1): εἰ δ' Ἀπόλλωνος παῖδα καὶ τρίτον ἀπὸ Διὸς νομίζομεν αὐτόν (Асклепий), αὖθις αὐ(τῷ) (Wil.: αὖ codd.) καὶ συνάπτομεν τοῖς ὀνόμασιν (храм Асклепия в Пергаме, 335. 5 K., ср. XLVIII. 45, 78 K.; L. 46 K. [VI. 37, p. 64 D]): [«Если мы его (Асклепия) называем сыном Аполлона и третьим после Зевса, то мы соединяем в нем имена (храм Асклепия и т. д.), поскольку они, с одной стороны, указывают на то, что он — Зевс, а с другой, они свидетельствуют, что он (Зевс) отец и творец всего сущего»] (Зевс). Теперь об Асклепии сказано (335. 8): [«Он руководит и властвует всем, он спаситель всех и хранитель бессмертных... спаситель сущего и всего, что в нем рождается»] См также L. 45 K. о подношениях Асклепию ὥς δὲ Διὶ [как Зевсу].

³ XLV. 13 k. (VIII. 50, p. 87 D.) εὐχὴν ἀποπληροῦτας ἐπειδήπερ ἔσωθήμεν [«мы воздали молитву после нашего исцеления»]; ср. Wilamowitz, 339.

⁴ XLV. 18 K. (VIII. 52, p. 89 D.): τὸ δὲ σῶμα ὑγίειαν διδοὺς σῶζει [«даруя здоровье, он исцеляет тело»], и XLV. 34 K. (VIII. 56,

веру в могущество Асклепия; в конце концов, согласно обычаям времени и традициям этого литературного жанра, было нормой приписывать почитаемому божеству все возможные достоинства; тем не менее Асклепий находится не в первых рядах. Кроме того, стереотипный стиль гимнов достаточно отличается от стиля *Священных Речей*.

Таким образом, имелся кризис, и нам несложно определить его начало и его причины. Аристид был очень болен, находясь сперва в Риме, а потом, после своего возвращения из Рима, в Смирне, где он остался еще на целый год. И в процессе своей болезни он обращается вначале не к Асклепию, а к докторам.¹ Эти доктора, как в Риме, так и в Смирне, не справились с его случаем; они не смогли даже выяснить, каковы были причины болезни, и предоставили пациента самому себе.² Словом, кризис случился в Смирне, уже после путешествия в Рим, и причина его крылась в полнейшем отчаянии Аристида, когда врачи сочли его случай безнадежным. Они послали его на горячие источники возле Смирны, слабо надеясь, что он почувствует себя здесь лучше.³ «Именно тогда, — говорит он, — возможно, как раз здесь, у горячих источников, Спаситель впервые стал давать мне откровения».⁴ Так что вполне

р. 97 D.): τὰ νῦν μὲν. πρόες με, ἀλλ' ἀνάσωσον [«В этом положении не оставь меня, но исцели»]. Ср. A. Höfler, *Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides*, Tübinger Beiträge 27 [Stuttgart, 1935] 46 ff., 71 ff.

¹ В Риме, XLVIII. 63 (409. 4): «И доктора производили очистительные процедуры». В Смирне, XLVIII. 69 (410. 17 К.): «Собрались доктора и учителя гимнастики».

² В Риме, XLVIII. 64 К.: «И я не знал, что делать». В Смирне, XLVIII. 69 К.: «Ни помочь они не могли, ни понять природу моего заболевания».

³ XLVIII. 7 К.: «...если бы я смог почувствовать себя там лучше».

⁴ XLVIII. 7 К.

естественно, что, пребывая в таком безвыходном положении, Аристид наверняка через какое-то время должен был подумать об обращении к величайшему доктору среди всех, чей культ был тогда очень распространен в Малой Азии.¹ Было естественно, что людям, измученным болезнями и впоследствии излеченным богом, могли рекомендовать паломничество в Пергам. В самых крайних случаях единственной надеждой оставался Асклепий.² В конце концов Аристиду приснился сон, который он не колеблясь истолковал как божественное наставление. Предписанное средство — хождение босиком — было вполне в духе обычных рецептов бога. Потом Аристид произнес во сне литургическое возгласание, типичное выражение акта веры: «Велик Асклепий!»³ Он проснулся не здоровым человеком — это было бы невозможно, — но страстным поклонником Асклепия.

¹ Кроме Пергама (Edelstein, 801–812), имелись святилища Асклепия в Никомедии (*ibid.* 800), Лампсаке (572), Смирне (813–814: это было основой для святилища в Пергаме, 709), Эфесе (573), Траллах (815), Эгее (816–820).

² Ср. в надписи с острова Тиберина формулу ἀφελπισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου [«Тому, на которого потеряна надежда любого человека»], Dittenberger, *Sylloge*, 3d ed., 1173. 7, 11 (Edelstein, 438) и *Par. Oxyrh.* 1381, col. III. 54 ff.: πολλάκις ἀπηυδακνίης τῆς ἰατρικῆς πρὸς τὰς κατεχούσας αὐτοὺς νόσους ἔσωσεν [«Часто, когда лечение терзавших их болезней было бесполезно, он исцелял»] (sc. Асклепий-Имут). Это обычная тема; ср. Edelstein, 404, 422, 582, 585.

³ XLVIII. 7 (396. 12 K.): «И я вскричал в своем сне, как будто бодрствовал после окончания сна: “Велик Асклепий!”» Ср. XLVIII. 21 (399. 22 f., K.): «И среди тех, кто присутствовал, и тех, кто подходил, раздался восторженный крик: “Велик Асклепий!”» и E. Peterson, *op. cit.* 196 ff., 206.

Случился кризис, и началась новая жизнь. Начиная с этого момента Аристид принадлежит своему богу и подчинен ему и только ему. Однажды Аристиду (XLIX. 8–9 К., XXV. 311 D.), все еще прикованному к постели в Пергаме, наносит визит знаменитый врач Сатир. Аристид только что перенес ряд кровопусканий, совершенно изнуравших его. Сатир, пощупав ему грудь и живот, посоветовал прекратить кровопускания и предписал ставить припарки. «Я ответил ему, — пишет Аристид, — что не являюсь господином над своей кровью и поэтому не могу делать с ней все, что хочу; но поскольку бог предписал мне кровопускания, мне следует покориться, неважно, хочу я этого или нет — или, скорее, для меня невозможно не хотеть этого».¹ В другом пассаже он заходит еще дальше (XLVIII. 73 К., XXIV. 307 D.): «Ведь тот же режим и те же самые средства, которые, если их заповедал бог, приносили здоровье, силу, подвижность, легкость, чувство здоровья, все наилучшее для тела и для духа, имели бы противоположный эффект, если бы кто-нибудь другой рекомендовал их, не полагаясь на волю божью». Разве это, спрашивает напоследок Аристид, не является сильнейшим доказательством силы Асклепия?

Так или иначе, это доказывает непреклонность веры Аристида. Эта вера, появившись в каком-то одном случае, объясняет отныне все прочее. Едва убедишься безоговорочно, что каждый сон должен содержать сообщение от божества, остается только истолковать все следующие

¹ См. также L. 102. Жители Смирны хотели облечь Аристида в сан священника, но тот заявил, что «для меня было бы невозможно делать что-либо, будь то важное или незначительное, без воли бога, и потому и нельзя даже и думать о том, чтобы служить в качестве священника до тех пор, пока я сам не узнал бы об этом лично от бога».

сновидения в том же духе. Древние во втором столетии нашей эры были прекрасными мастерами в псевдонауке толкования снов (*onirocrisia*). В то самое время, когда жил Аристид, и в той же провинции Азия, Артемидор Эфесский составил свой *Трактат об истолковании снов* (*Onirocriticon*) в пяти книгах, суммируя традицию, существовавшую до него. В нем он изложил правила и методы *онирокрисии*, основанные на следующем принципе: «*Онирокрисия* есть не что иное, как переход от вероятного к вероятному».¹

Таким образом, все, что приходилось делать Аристиду каждое утро, это применять данные правила к сновидениям, приснившимся ночью. Если на обратном пути из Адриануферы в Пергам он во сне увидит, как кто-то приносит ему книгу Менандра, то заключает, что ему следует остаться (*menein*) там, где он находится, и не продолжать путешествие (XLVII. 51 K.). Подобное происходит и в другой раз, когда он возвращается из Кизика в Смирну зимой. В первый же день стоит решительно плохая погода, и этой ночью ему снится, что он держит в руках копию *Облаков* Аристофана. Это означает, что они должны остаться на этом месте на ночь. Разумеется, следующий день оказывается облачным, начинается дождь (LI. 18 K.). Или еще один случай, когда ему, страдающему от приступов малярии, снится, будто Люсий (Спаситель) является перед ним в облике грациозного юноши. Это знак того, что он будет избавлен от лихорадки (Λυσίας: ἐλύθη τὸ νόσημα) [Люсий: болезнь побеждена], сначала временно, потом навсегда (L. 59 K.). Однажды ночью ему снится, точно какая-то кость воткнута в его горло и что он должен изрыгнуть ее. Это наводит его на мысль о том, чтобы пустить кровь из

¹ *Onirocr.* II. 25, p. 120. 7 Hercher.

лодыжек (XLVII. 28 K.). Если он видит сон, что Афина несет эгиду, как изобразил ее Фидий в Афинах, то тут же делает вывод, что ему следует омыться в меде *Аттика* (XLVIII. 40–43 K.). Иногда сон двусмысленный и допускает двойное истолкование: например, сон, в котором Аристиду представляется, будто он находится в Смирне, ест фиги, понимает, что они могут содержать яд, и немедленно выплевывает их. Пробудившись, он недоумевает: то ли надо поститься, то ли употребить рвотное? Вопрос нуждается в прояснении, и Аристид просит Асклепия указать свои наставления более отчетливо. На следующую ночь ему снится, что он постится в Пергаме. Врач Феодот приходит к нему, одобряет его пост и высказывается против кровопускания. «Болезнь ваша залегает в почках, — говорит он ему, — и пост есть своего рода незаконный способ выхода огня через грудь». Потом огонь действительно уходит, что означает, что бог предписал пост и запрещает кровопускание. Аристид пробуждается, и врач приходит сделать ему кровопускание; Аристид рассказывает ему свой сон, и у доктора хватает здравого смысла согласиться с этим требованием. «И я, — говорит Аристид, — признал истинного Врача, единственного, кто мог бы исцелить мою болезнь; и я провел ночь с совершенной легкостью, и все болезни отступили от меня» (XLVII. 54–58 K., XXIII. 285 D.).

В сомнительных случаях Аристид мог также рассказывать свои сновидения другим людям, спрашивая их совета. Особенно часто он делал это в Пергаме, где жил в самом святилище и общался со служителями храма, уже привыкшими решать подобные вопросы. Например, есть случай, когда Аристид колеблется перед принятием настоя из полыни, рекомендованного богом. «Увидев все это ночью, я поутру послал за врачом Феодотом и описал ему

мои сны. Его удивила их странность, он недоумевал, как понять их, поскольку стояла зима, и, кроме того, его беспокоила большая слабость моего тела, из-за которой я уже много месяцев безвылазно находился дома. Приняв все это во внимание, нам показалось неплохой идеей пригласить также и ризничего Асклепиака. Я тогда жил в своем доме, и он часто являлся мне в своих снах». Приходит Асклепиак и говорит, что его коллеге Филадельфу этой же ночью приснился сон, который непосредственно касается Аристида. Они посылают за Филадельфом, тот по приходе рассказывает свой сон, и Аристид уже не колеблясь проглатывает полынь (XLVIII. 34–35 K, XXIV. 298 D.). Кроме того, как я указывал выше, это маленькое благочестивое общество в Пергаме проводило дни в обсуждении своих болячек и способов их исцеления. Однажды, когда в Пергаме было какое-то празднество, Аристид остался один в святилище с интересным персонажем senatorского звания по имени Седат. «Мы сидели в храме Гигеи, возле статуи Телесфора, — вспоминает Аристид, — и спрашивали друг друга, как всегда, предписал ли бог кому-то из нас какое-нибудь необычное средство; ибо наши болезни имели немало общего друг с другом» (L 16 K., XXVI. 324 D.).

Если принять в соображение все эти факты — 1) безусловную веру в бога; 2) древнюю и популярную практику истолкования снов; 3) специфическое сообщество впечатлительных пациентов, живущих в постоянном ожидании медицинских предписаний, еще более необычных, чем те, что были прежде, и 4) персонал храма, привыкший к клиентам-невропатам, неплохо подкованный в интерпретации снов — хотя у нас и нет причин обвинять их в шарлатанстве, поскольку, в конце концов, все служители и священники Пергама как никто иной могли верить в силу

Асклепия, — если учесть все эти факты, случай Аристиды покажется не столь уж неординарным. Кроме того, исследуя мир античных людей, мы должны всегда помнить, что религиозная психология в эпоху античности и в наши дни — не одно и то же. Поскольку для нас понятие божественного является гораздо более трансцендентным, то ситуация, при которой Бог и человек постоянно встречаются лицом к лицу, кажется нам маловероятной. В целом мы живем в рационалистической атмосфере, и когда мы нуждаемся в помощи, то обычно полагаемся на человеческие средства. В этом отношении античный человек намного более близок к божественному, чем человек современный. Ему кажется вполне естественным, что боги могут вступать в связь с человеческими существами. Жители Листры, города в Ликаонии, что в Малой Азии, верят искренне, что Зевс и Гермес спускались с небес в их маленький городок (*Act. Apost.* 14: 12). Артемидор посвящает несколько глав (II. 34–41) эпифаниям божеств в сновидениях. Словом, античный человек чувствует, что его окружает сверхъестественное; даже среди образованных людей, начиная со второго столетия нашей эры, укореняется (за счет уступок разума) вера в сверхъестественное и стремление постоянно обращаться к нему. Таким образом, религиозные переживания Аристиды должны были казаться вполне нормальными его современникам. Многие другие люди могли бы похвалиться, что во сне они видели богов. Но они не располагали временем, чтобы постоянно удерживать на них свое внимание. Им приходилось ежедневно зарабатывать на свое пропитание. Тяжелые труды дня заставляли их забывать сновидения ночи...



VII

Умозрительное благочестие

Человек и мир

В третьей главе, рассматривая философию Платона в последний период его жизни, т. е. период создания *Тимея* и *Законов*, мы видели, что она включала в себя и учение о мире. Мир, по крайней мере в небесной его части, мыслится как упорядоченный, потому что небесные тела движутся в размеренном ритме. Поскольку эти движения регулярны и поскольку любое автономное движение подразумевает наличие души, то это значит, что движение небесных тел предполагает существование разумной Мировой души. Поскольку же человеческая душа, которая тоже разумна, происходит от небесных тел, родственна им, то ее функция в человеческом теле состоит в приведении тела в гармоническое состояние, подобное гармонии небес. Наконец, поскольку Мировая душа есть Бог, поскольку мир есть бог и поскольку небесные тела суть боги, то установить в себе гармонию, подобную небесной гармонии, означает уподобиться Богу. Таким образом, Платон, всегда верный принципу $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \omega\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ — стать, или сделаться подобным Богу, — просто обогатил этот принцип новым значением, имеющим нравственные и духовные возможности, дотоле неизвестные.

Я также отмечал, что эта последняя ступень платоновской философии играла доминирующую роль в эллинистическую и греко-римскую эпохи. Но примечательно, что его учение стало наиболее сильно влиять на людей не тогда, когда жили и действовали ближайшие поколения учеников Платона. Старая Академия при Спевсиппе и Ксенократе много занималась изучением теории чисел, которые имели большое значение в спекуляциях Платона позднего периода. Что касается Академии времен Аркесилая и Карнеада, то она, похоже, интересовалась главным образом проблемами эпистемологии. Учение же о Мировой душе со всеми его вариациями стало частью стоицизма, и именно в эпоху Стои философия *Тимея* и *Законов* впервые стала оказывать влияние в полном объеме.

Передо мной здесь не стоит задача отметить доктринальные различия между стоицизмом и платонизмом: это относится к компетенции специалистов. Лучше я представлю точки соприкосновения между ними и покажу, каким образом Стоя смогла своими идеями создать особый вид духовности, возносящий человеческие души к Мировому Богу.

Вся Вселенная — огромное живое целое, которое пронизывается и одушевляется одним и тем же Огнем-Логосом. Этот Огонь, простой принцип сцепления в одушевленных существах, является также жизненным принципом на всех уровнях, на которых манифестируется жизнь: вегетативной в растениях, животной в животных и разумной в человеке и в астральных божествах. Эта Жизнь-душа, которая пронизывает все и вся, является, как можно видеть, той же самой, что и платоновская Мировая душа, с той разницей, что если Платон оставил открытым вопрос, имманентна ли душа миру или трансцендентна ему — последний вариант, возможно, повлиял на учение

Аристотеля о трансцендентальном Перводвигателе, — то стоики твердо взяли сторону имманентности. У них этот Огонь-Логос оказывается Богом, так что все в мире направляется промыслом Бога. Однако существует большая разница между человеком и всеми другими существами; низшие существа следуют Богу по необходимости, поскольку, будучи инертными или, самое большее, наделенными инстинктом (такова ситуация животных), они лишены разумности и понимания Божьего замысла; они подчиняются Богу в силу неизбежности, поскольку зависят от собственной природы. На другом полюсе астральные божества следуют Богу по необходимости, так как, будучи созданы из огненной субстанции, а поэтому соприсродные с Огнем-Логосом в его чистой сущности, они не способны противиться Богу, поскольку их воля и его воля — одно и то же; небесные же тела совершают свои циклические круги произвольным образом, и их движение находится в вечной гармонии с божественным планом. Но у человека не так. Он свободен понять и принять божественный план; и он свободен отвергнуть его. Конечно, это отвержение человеком не может быть помехой для осуществления божественного плана; небеса продолжают свое движение, времена года будут приходить в свое время, низшие существа будут покорствоваться собственной природе, и даже самый ход человеческих дел окажется predetermined. Но человек лично будет глубоко несчастлив, потому что теперь он откажется от собственной сущности, от божественного Логоса, который дарует ему жизнь. Поэтому мудрость состоит в свободном подчинении промыслу Бога, в том, что человек принимает добровольно то, что должно произойти в том или ином событии. Вся этика Стои может быть определена как «этика согласия». Согласие, в конце концов, единственно важная вещь, и я отношу

себя к тем, кто считает, что стоические парадоксы вовсе не парадоксальны, но в реальности диктовались логической необходимостью, некогда выраженной в простой, но изящной доктрине Зенона. Либо он соглашается, либо бунтует; нет среднего пути. Если мудрый человек соглашается, если он поистине заодно с Божьей волей, тогда он, подобно Богу, превышает всех вещей, за пределами всех возможностей, совершенно свободный, полностью самодостаточный. Кроме того, если он поистине одно целое с Богом, он не может сделать ничего неверного. В другом месте¹ я уже сравнивал это стоическое учение согласия с христианской доктриной высшей любви, которая, в сущности, является ее ближайшей аналогией. Стоический святой, который живет в гармонии с Богом, больше не способен совершить грех. Святой Августин говорит со своей стороны: *Ama et fac quod vis*. «Люби, люби волю Бога, люби промысел Бога; если ты сумел это, делай то, как считаешь нужным: все, что ты делаешь, находится в согласии с Богом». Надо сделать только одну оговорку, и стоик первый, кто признает ее: истинный святой — большая редкость, и еще вопрос, существовал ли он вообще когда-нибудь.

Можно сразу увидеть последствия, которые подобное учение способно иметь для религиозной позиции человека. Нам следует вникнуть в проблему более основательно.

Давайте смело признаемся, что подчас трудно принять веру в божественное Провидение, в Бога, который любит людей и жалеет их в их страданиях. Вот почему раньше всего у греков возникло представление о том, что боги безразличны к бедам человеческим и даже находят удо-

¹ *Liberté et civilisation chez les Grecs* (Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 1947) 65 ff.

вольствие в созерцании их. Трудно найти что-то более меланхоличное, чем греческий пессимизм; в этой связи я напомним тексты, собранные профессором Грином из Гарвардского университета.¹ По этой же причине греки эллинистического века очень остро ощущали, что всем в этом мире управляет слепая Фортуна или неумолимая Судьба. Такова спонтанная реакция обычного человека.

Христиане и стоики одинаковым образом отвергают эту реакцию и равным образом признают реальность божественного Провидения. Интересно было бы проанализировать, что они имеют общего и в чем различаются.

Общей для них является идея, которую предчувствовал уже Платон, а именно, что пессимизм фиксируется лишь на каком-то небольшом фрагменте всего Целого и тем самым, пребывая в ослеплении и замешательстве относительно частичной дисгармонии, воздействующей на его приверженцев персонально, ему не удастся увидеть закономерность Целого. Спасение же, как для христиан, так и для стоиков, состоит в решительном отбрасывании от себя своего чисто личного сознания. Мы должны выйти за пределы наших индивидуальных «я», забыть о личных страданиях и заметить красоту Целого. Поступив таким образом, мы поймем, что то, что мы рассматривали как беспорядок и принимали как универсальное, по причине того, что мы сделали самих себя центрами вселенной, в реальности ведет к более высокому порядку, утрачивает себя в этом порядке и становится частью его. Представим, что есть некая горная долина, всегда покрытая туманом, и там живут люди, никогда не покидавшие ее.

¹ W. Chase Greene, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought* [Harvard University Press, 1944]. Ср. мою рецензию этой работы в: *Rev. de Philologie* XXII. [1948] 147 ff.

Тогда они должны твердо верить, что вся земля — темное и несчастное место; но если бы они взобрались на горные пики, окружающие эту долину, они бы увидели, что солнце делает мир более светлым.

Таким образом, у христиан и стоиков созерцание мирового порядка требует своеобразной сублимации. Проблема стоика заключается в том, чтобы объединить тот маленький логос, который он носит в себе, с Логосом, который животворит вселенную; в этом случае он поймет замысел Бога. Когда он поймет его, то преисполнится восхищения перед величественной гармонией небес и восхвалит Бога. Проблема христианина состоит в том, чтобы сделать свою волю, управляемую милостью, одним целым с волей Бога; христианская любовь есть чистая, бескорыстная любовь, посредством которой христианин находит радость только в том, что приятно Богу, и желает только того, чего желает Бог. Да, может быть, я страдаю на этой земле и вижу страдание вокруг меня; тем не менее не моя воля, но Твоя, о Боже, да будет исполнена.

Мы упомянули то, что является общим для стоиков и христиан. Теперь исследуем различия между ними.

Порядок, который подразумевается стоиками, конечно, мировой порядок, и этот порядок — статический. Чтобы отрешиться от себя, забыть свои беды, стоику надо только всмотреться в вечный круговорот неба и тем самым признать совершенство божественной мудрости. Стоик не привносит ничего от себя в этот небесный порядок; там уже predetermined извечно, каким он должно быть; и никакое человеческое усилие не может ни в малейшей степени повлиять на него. Самое большее, что стоик может сделать, если он занимает в здешнем мире влиятельное положение, это попытаться установить в подлунной сфере ограниченный и относительный порядок по образцу

порядка мирового. Именно в этом отношении истинный стоик почти свободен от иллюзий. Люди могут ввести в заблуждение Марка Аврелия не больше, чем он обманулся бы относительно фактических результатов своего правления. В любом случае это неважно. Важна собственная чистота намерения человека. Пусть индивид будет в совершенном согласии с Богом; все остальное, какие бы последствия не могли иметь его действия, труднопостижимо. Истинный стоик, в противовес тому, чем он может казаться на первый взгляд, в сущности является чистым созерцателем. Он всегда глядит в направлении Целого, и этого достаточно.

Тот порядок, что выступает как цель у христиан, является порядком города, и этот порядок динамический. Он не дан, а задан. Обязанность христианина — сделать его реальным. Город будущего не может быть увиден; как таковой он совершенно скрыт в неисповедимых путях Господних. Поэтому христианин с необходимостью живет верой. Однако у него есть уверенность, что все его деяния, все его мысли, желания, страдания, которые он принимает, даже все его ошибки, при условии, что он отрицет их после покаяния, работают на конечную цель: *omnia cooperantur in bonum*.^{*} И таким образом, ту черту, что у стоика отсутствует, христианин находит необходимой, и это существенно отличает их друг от друга: речь идет о надежде. Строго стоическая доктрина не оставляет места для надежды. В самом деле, как можно надеяться, если судьбы всех вещей предопределены заранее?

К этой важной проблеме я надеюсь вскоре возвратиться, когда буду говорить о Марке Аврелии. Но сперва мы должны дать несколько примеров стоического благочестия,

^{*} Все работает во благо (лат.).

или, если угодно, стоического мистицизма. Это мистицизм *согласия*. Человек не просто принимает божественный план: он восхищается им и восхваляет его и считает своим счастьем всей душой участвовать в проявлении этого плана.

Самые лучшие примеры этого типа отношения к Богу можно найти в *Гимне к Зевсу* Клеанфа и в *Размышлениях* императора Марка Аврелия.

«Не следовало бы, — задается вопросом Эпиктет, — и при вскапывании, и при пахании, и при еде петь гимн в честь Бога?.. Если бы я был соловьем, я делал бы то, что делает соловей, если бы лебедем — то, что делает лебедь. Но я — обладающий разумом: я должен воспевать Бога».¹ Воспевать хвалу Богу во всех деяниях — таково кредо Клеанфа, первого последователя Зенона. Он был еще довольно юн, когда покинул свой дом в Ассосе в Троаде ради любви к мудрости. В Афинах ему пришлось зарабатывать себе на жизнь. Днем он ходил слушать Зенона, а по ночам таскал воду из колодца, поливая овощи у одного рыночного торговца. Несмотря на лишения, этот упорный труженик преуспел в усвоении не только глубин греческой диалектики, но и тонкостей греческого языка. Его стихотворный размер безупречен; его стиль превосходно прост, без каких-либо вычурностей, которые столь любят в полуобразованной среде. Он был человеком долга. Его нравственное влияние было столь глубоким, что город доверил ему воспитание молодежи, и с полным правом он наследовал Зенону в деле управления Школой. Он был и глу-

¹ Epictetus I. 16, 16 и 20. [Цит. по: *Беседы Эпиктета*. М., 1997. С. 68. Пер. Г. А. Тароняна].

боко религиозным человеком. Это безошибочно сказывается в Гимне к Зевсу.

*Ты из бессмертных славнейший, всесильный
и многоименный,
Зевс, произведший природу и правящий всем
по закону.
...Вот почему твою мощь восхваляю и петь
буду вечно.**

Поэт далее описывает всемогущество Бога. Вся вселенная подчинена ему, и в целом, и в частях своих — на небесах, на земле, на море. Все существа с необходимостью следуют его закону, поскольку они следуют своей собственной природе, все, кроме злонравных, но эти последние, будучи таковыми, просто глупцы.

*Нет ничего на земле, что помимо тебя бы
возникло,
...Кроме того, что безумцы в своем
безрассудстве свершают.*

Но любой вред, который наносят злые, утрачивается в порядке, который суть воля Зевса.¹

*Ты же умеешь, однако, соделать нечетное
четным,
Дать безобразному вид, у тебя и немилое мило.
Ты согласишь в единство дурное совместно
с хорошим,
Так что рождается разум, всеобщий
и вечноживущий.*

* Античные гимны. М., 1988. С. 175. Пер. М. Е. Грабарь-Пассек.

¹ Ср. уже Heraclitus, fr. 102 D.: [«Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым»].

По сути, все эти грешные люди, неспособные услышать голос Зевса и надолго поработанные своим желанием славы, богатства, телесных удовольствий, не что иное, как жалкие марионетки.

*Ныне ж пылают одни необузданной жаждою
славы;
Эти стремятся лукаво к наживе бесчестной, иные
Преданы только распутству и, тело свое ублажая,
Ищут одних наслаждений, взамен же страданье
находят.*

Затем следует трогательное заключение гимна: да окажет Бог милость человеку, пусть он освободит его.

*Ты же, о Зевс, всех даров властелин...
Дай человеку свободу от власти прискорбной
незнанья;
Ты изгони из души неразумье и путь укажи нам.*

Затем люди, приобретя еще большую мудрость, объединившись в городе, который станет, подобно вселенной, гармоничным, возблагодарят Бога за ту милость, что тот ниспослал:

*Честь от тебя восприняв, и тебе будем честь
воздавать мы,
Вечно твои воспевая деянья, как смертному
должно.*

Подчеркнем, что этот гимн был написан за три столетия до христианской эры, язычником, который ничего не знал о Христе, который не слышал «Отче наш, иже еси на небеси», который не получил Откровения о царстве Божьем, который жил без надежды на жизнь после смерти, который не имел иных желаний, чем исполнять на этой

земле волю Божию. Многие ли христиане встали бы вровень с этим язычником?

Клеанф был ничтожным крестьянином. Напротив, Марк Аврелий был императором Рима, одним из самых могущественных людей, когда-либо известных в истории. От Евфрата до Британии, от устья Рейна до края африканской пустыни его слово было законом. И все же властитель и убогий ученик Зенона имели немало общего. Подобно Клеанфу, Марк Аврелий являлся по существу человеком долга. Не будучи по темпераменту своему солдатом, он был вынужден проводить весьма много времени в военном лагере.¹ В мирной жизни, имея склонность к размышлениям, к спокойным прогулкам, благоприветствовавшим мысли и молитве, он находился в своем дворце в Риме. И все же грезил о сельских виллах, где-нибудь в горах или на побережье Кампании, в которых не жились состоятельные римляне: «Люди ищут уединения, стремятся к деревенской тиши, к морским берегам, в горы. И ты также привык более всего желать этого» (IV. 3, 1). Тем не менее ему приходится взваливать на себя ношу большой ответственности, читать официальные отчеты, адресованные ему, принимать толпу льстецов, которых он внутренне презирает (II. 1, 1); он покорно подчиняется правилам придворного этикета, установленного его предшественниками. Император не господин самому себе: он раб своего ранга. И так выходит, что в этом роскошном дворце на Палатине, где ему служит множество людей, он, в сущности, более одинок, чем самый ничтожный из римлян.

¹ Ср. подписи в конце книг I (страна квадов у Грануи) и II (Карнунт).

И все-таки Марк Аврелий — человек очень чуткий, нуждающийся в дружбе. И вот, не имея никого, кому он мог бы довериться, и только прекрасно сознавая, что все те, кто подходит к нему с льстивыми улыбками, улыбаются только для того, чтобы достичь своих целей, он делает своим доверенным лицом самого себя. Именно по этой причине *Размышления*, или, точнее, *Признания, сделанные самому себе*, Τὰ εἰς ἑαυτόν, до сих пор остаются одной из самых притягательных для чтения книг.

Когда имеешь дело с таким благородным человеком, лучше не тратить слова впустую, а взглянуть на вещи как они есть. Как мы говорили раньше, жизнь на этой земле течет так, как если бы не было Бога, или как если бы Бог был безразличен к человеческому страданию. Такова жалоба молодого человека в *Законах*. Платон на закате своих лет, а также стоики утешают меня, говоря, что я лишь частичка Целого и что этому Целому нужно покориться. «Смысл выражений: “Асклепий назначает такому-то верховую езду, холодные обмывания или ходьбу босиком” и “Природа Целого назначает такому-то болезнь, или увечье, или лишение чего-нибудь” — вполне совпадает. Ведь в первом случае слово “назначает” значит: он определил такому-то то-то, как споспешествующее его здоровью, а во втором — что приходящееся на долю каждого определено ему, как споспешествующее его судьбе» (V. 8, 1 сл.). «Поэтому приемли с радостью, — говорит также Марк Аврелий (V. 8, 10), — то, что совершающееся, даже если оно кажется тебе тягостным, ибо оно ведет к известной цели, к здравью мира, благоденствию Зевса и успеху его начинаний». И в другом месте (V. 8, 12): «Итак, следует любить происходящее с тобой... Во-первых, оно произошло с тобой, было предназначено тебе и как бы имело в виду тебя, будучи связано с тобой еще силой изначальной

причины. Во-вторых, оно является причиной благоуспешности, совершенства и самого существования миродержавного правителя».¹

Все это великолепно. Но я должен сказать *simpliciter* [просто], что не придаю большого значения порядку вещей; и если порядок вещей подразумевает, что я должен заболеть или потерять последнюю надежду, то не могу не думать, что этот порядок вещей вовсе не порядок, но, скорее, беспорядок.

«А нигде человек не уединяется тише и покойнее, чем у себя в душе», продолжает Марк Аврелий (IV. 3, 2), и там, в душе, можно обрести Бога (II. 12, 4), жить с ним (V. 27, 1). Эта идея божественного присутствия в человеке — лейтмотив у Марка: «Нет ничего более жалкого, чем тот... кто не понимает, что довольно ему быть при внутреннем своем гении и ему служить искренне» (II. 13, 1). И еще: «А живет с богами, кто упорно показывает им, что душе его угодно уделяемое ей, и что делает она то, чего желает ее гений, коего, словно кусочек себя, Зевс каждому дал защитником и водителем» (V. 27, 1).²

Тогда кто же этот Бог, пребывающий во мне? «Дух и разум каждого — это он».³ Таким образом, все это в сущности означает, что я рассматриваю себя не как такового, как живое существо из плоти и крови, имеющего сердце, личные радости и печали, неискоренимое желание счастья, но только как частичку Целого. Далее, это Целое всегда хорошо упорядочено, излучает благо и счастье. Поэтому я есть частичка прекрасного Целого, мне следует считать себя гармоничным и счастливым. И если я не счастлив, то сам в этом виноват.

¹ См. также II. 4, 2; II. 9.

² См. также II. 17, 4.

³ V. 27, 2: ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος.

Здесь мы сталкиваемся с основной проблемой. Предположим, некая болезнь свела меня в больницу, и вот я лежу совсем один и умираю. Ни одна душа в мире не позаботится обо мне. Я чувствую, что моя болезнь — ненужное, абсолютно бессмысленное происшествие. Я знаю, что миллионы и миллионы живут и умирают с тем же самым ощущением абсурдности, что так было с возникновения рода людского и будет так до его исчезновения. Я знаю, что, будучи человеком, наделенным разумом, я единственное существо на земле, которое может осознавать подобные вещи. Я знаю, далее, что вся история человечества является фарсом. И теперь я спрашиваю: если таковы факты, каким может реально быть значение вашего «порядка Целого»? Какой может быть порядок, если единственная разумная часть порядка не может не сознать общей неудачи?

Вы скажете: «Уединитесь в себе, и там встретите Бога». Но, мой дорогой друг, этот Бог, как вы сами сказали, и есть мой разум. Но мой разум является как раз тем, что я ненавижу больше всего на свете, поскольку именно благодаря этому своему разуму я знаю, что все человечество движется неверным путем, что вся человеческая жизнь абсурдна.

Далее, если этот Бог, которого, как вы уверяете, я могу обнаружить в глубинах собственной души, если этот Бог поистине иное существо, чем я сам, и если я могу убедиться, что это иное существо вошло в меня, чтобы быть со мной, быть моим другом, так что я уже не могу жить и не могу умирать одиноким; и более того, если я могу убедиться, что после этой скоротечной и мучительной жизни я отправился бы к какому Богу и остался бы навечно с ним — это был бы совершенно иной вопрос. В этом случае я жил бы надеждой, я надеялся бы найти в конце концов счастье.

Но в конце концов, даже если кажется, что все сказано, что все прекрасные и благородные фразы о мировом порядке и мировом счастье произнесены, опыт показывает, что невозможно выстроить человеческую жизнь, не принимая во внимание счастье человека.

Эти сложные вопросы, которые я поднял здесь, касаются, конечно, только учения Марка Аврелия. Они не умаляют его нравственного величия.

При первом же приближении Марк Аврелий кажется самой необычной фигурой античности. Похоже, он не питает иллюзий ни к чему вокруг. Убийственно, например, следующее размышление (X. 36, 1): «Нет такого счастливого, чтобы по смерти его не стояли рядом люди, которым приятна случившаяся беда. Был он положителен, мудр — так разве не найдется кто-нибудь, кто про себя на прощанье скажет: “Наконец отдохну от этого воспитателя. Он, правда, никому не досаждал, но я-то чувствовал, что втайне он нас осуждает”. Это о человеке положительном. А в нас сколько всякого, из-за чего многие мечтают распрощаться с нами! Ты как будешь умирать, помысли об этом; легче будет уйти, рассуждая так: ухожу из жизни, в которой мои же сотоварищи, ради которых я столько боролся, молился, мучился, и те хотят, чтобы я ушел, надеясь, верно, и в этом найти какое-нибудь удобство».

И тем не менее девизом Марка всю жизнь было «читать и славить богов, а людям делать добро» (V. 33, 6).¹ Где находил он силу ежедневно исполнять это правило? И лишая себя, ради этой цели, всего, что больше всего любил — поэзии и риторики (I. 17, 8), философских размышлений (I. 17, 4), долгих часов за чтением (III. 14), уединения в каком-нибудь сельском уголке (IV. 3, 1), вместо

¹ См. также VI. 30, 4; III. 6, 2; VI. 7 и др.

которого столь часто была необходимость проводить время в ненавистном лагере?

Нам следует прежде всего принять во внимание силу римской традиции, чувство долга, которое столь глубоко укоренилось в сознании правящей римской элиты. «Будь римлянином и человеком, будь настоящим человеком, государственным мужем, римлянином, вождем», вновь и вновь повторяет император самому себе (II. 5, 1; III. 5, 2). «Помышляй всякий раз, чтобы делать то, что в руках у тебя, с надежной и ненарочитой значительностью» (II. 5, 1: μετὰ τῆς ἀκριβοῦς καὶ ἀπλάστου σεμνότητος). Таков урок, который он усвоил у своего приемного отца, Антонина Труженика (VI. 30, 10), и этот урок стал для него правилом, которому он следовал всю жизнь. Долг превышает всего. Император имеет возможность завершать «то, что в руках» у него.

Но мы должны также понять, что Марка Аврелия поддерживало и живое благочестие, смягчавшее суровость его доктрины. Перечисляя то, что ему было даровано богами (I. 1), он говорит о божественной помощи: «поскольку это от богов зависит и даяний оттуда, от их поддержки или подсказки...» (I. 17, 12). Он упрекает себя за то, что не всегда «...берег божественные знаменья и... наставления» (ibid.). Он благодарит богов за то, что «в сновидениях дарована была мне помощь, не в последнюю очередь против кровохарканья и головокружений» (I. 17, 20; ср. IX. 27, 3). В чем-то Марк Аврелий похож на своего современника Аристиды. Он тоже верит в личных богов, хранивших его и утешавших его в скорбях. Наконец, в одном месте он высказывает надежду, что присоединится к богам после смерти: «Как ты помышляешь жить, уйдя отсюда...» (V. 29, 1).

Эти особенности религиозного настроения Марка Аврелия делают его в чем-то близким нам. Это больше не абсолютно отрешившийся от человеческого мира мудрец, ка-

ким должен в идеале быть стоик. В принципе, это человек, подобный нам, нуждающийся в утешении, нуждающийся в том, чтобы рядом с ним находились, общались с ним боги, человек, который не может полностью обойтись без упования на загробное счастье.

Есть иной, менее аскетический аспект «религии космоса», к которому мне хотелось бы обратиться в конце данной главы. Это аспект более эстетический и менее абстрактный. Для стоика, как и для позднего Платона не только Мировая душа является божеством — она называется Зевсом или причиной Зевса,¹ — но и сам видимый мир тоже считается божеством; и физические небесные тела — тоже боги. Древние никогда не обижались за то, что их упрекали в многобожии; и те из них, которые занимались теологическими проблемами, никогда не полагали, что многочисленность божественных существ как-то умаляет величие Божественного. Напротив, на возражения строгих монотеистов, иудеев, язычники отвечали, что Бог не возвышается лишь от того факта, что он уникален; величие Бога делается скорее более сильным, когда он правит богами низшего уровня, чем когда он является единственным богом во вселенной.² Потому у Бога имеется

¹ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Index 92 col. II; Cleanthes, Гимн к Зевсу, 12.

² Ср. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* [Leipzig, 1935] 50 ff., особенно 52 (В 51, последняя строка, и 52, 1. 5, правильно «Филострат» вместо «Аполлоний Тианский» и на 52, 1. 23 добавить ἄξιωμα к τὸ γὰρ μέγιστος). Уже Ксенофан говорит, fr. 23 D.: «Есть один только бог, меж богов и людей величайший...» Это, понятное дело, не «ein radikaler Monotheismus» [«радикальный монотеизм»], как считали Виламовиц и другие ученые.

собственный двор; а небесные тела-боги — словно сатрапы или стражи Бога, Великого Царя, согласно сравнению у Филона в *de Mundo*.¹

Небесные тела — боги. Мы можем отчетливо видеть их несравненное великолепие. В ясную ночь на Ближнем Востоке, или даже в Италии, мы восхищаемся их блеском, видим, как они образуют над поселениями людей чертоги божественных существ, воплощенных в телах — телах, свечение которых в небесах видно нашему глазу, — но обладающих также душами и разумностью. Между этими обителями людей и божеств существуют особые узы. Вселенная, согласно стоикам, это город, заселенный как людьми, так и богами.² Таким образом, и люди, и боги полностью пребывают в Логосе; и те, и другие наделены разумом и, следовательно, способны понимать, восхищаться и прославлять Бога. Но в то время как людей раздирают бесконечные раздоры и бесчисленные неудачи, боги-звезды всегда умиротворены, образуя своим движением симфонию, в которой не может прозвучать ни одна фальшивая нота. Поэтому, чтобы избавиться от всех наших страданий, мы должны стремиться к созерцанию астральных божеств. Так мы возвращаемся к старой идее $\phi\upsilon\eta\ \delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega$, «спастись — это стать подобным Богу». В своей последней форме эта идея приближается к своеобразному «астральному мистицизму», если воспользоваться термином Франца Кюмона.³

То, что чувство нашего единения с небесными телами могло бы повлиять на развитие глубокой и искренней формы личного благочестия, доказывается в одном известном пассаже из сочинений императора Юлиана: «Ведь я

¹ Peterson, *op. cit.* 25 ff., 108 ff., 126 f.

² *Stoicorum Vet. Fr.* III. Nos. 333–339.

³ F. Cumont, «Le Mysticisme astral dans l'antiquité», *Bull. Acad. Roy. de Belgique* (Classe de Lettres) 5 [1919] 256 ff.

последователь царя Гелиоса. И я мог бы привести в доказательство этого факта гораздо более полные сведения, чем те, которые мне позволено сказать. Но нечто по крайней мере я могу сказать без обвинений в святотатстве, а именно что с самого детства страстное желание испытать присутствие бога проникало глубоко мне в душу; и с самых ранних лет мой ум был столь властно захвачен светом, который освещает небеса, что мне не только хотелось пристально глядеть на солнце, но и когда я гулял ночью, а небосвод был ясен и безоблачен, то забывал обо всем на свете и посвящал себя лицезрению красоты небес; и не понял бы в тот момент ни слов, которые кто-то мог сказать мне, ни того, что именно делал... Пусть сказанное мною станет свидетельством тому, что небесный свет освещал все вокруг меня и что он пробуждал и по-нуждал меня к этому созерцанию».¹

Эпиграмма астронома Птолемея тоже хорошо известна. Я приведу ее по прекрасному переводу Роберта Бриджса:

*Пусть смертен я и короток мой век, но даже
если миг один
Я ночью созерцаю вышних звезд обитель,
То возношусь с земли, с Создателем единый,
И дух мой жаждущий напиток пьет
бессмертья.²*

Я мог бы процитировать другие тексты, например некоторые прологи *Антологиона* астролога Веттия Валенса.

¹ Julian, *Or.* IV. (Гимн к царю Гелиосу) 130. См. Wright, *Julian* I. 353 ff. (L. C. L.)

² Ср. *The Oxford Book of Greek Verse in Translation*, No. 621. Об этой эпиграмме лучшее исследование — у F. Boll, «Das Epigramm des Claudius Ptolemaeus», *Socrates* IX. [1921] 2 ff.; опубликовано вторично в: *Kleine Schriften* (Leipzig, Koehler u. Amelang, 1950) 143 ff.

Но они не добавили бы ничего к только что приведенному, и мы не обнаружили бы в них той же проникновенной личностной ноты. Ибо нам необходимо помнить, что восхваление небес, планет и их регулярных движений становится общим местом в эпоху Империи. Мы вскоре обратимся к этой разновидности космического дифирамба. Но не всегда легко различить между тем, что является обычным литературным клише и выражением подлинного чувства.

Мне хотелось бы закончить эту главу еще одним замечанием. Нет чувства более обычного, чем чувство ночного великолепия, когда все безмятежно на земле и когда величественные фигуры звезд молчаливо движутся по небу. Так что вполне естественно, что мотив красоты ночных небес должен был то тут, то там появляться в греческой литературе, равно как и в литературе других народов. Но здесь имеется один интересный факт. В определенный период истории этот мотив, в основе своей оставаясь неизменным, заставляя осознавать контраст между безмятежностью небесных сфер и беспомощностью и отчаянием человека, начинает представлять иные варианты, которые приведут к переменам в религиозной ментальности греков.

Позвольте сперва привести три примера из архаического и классического периодов. Все они имеют то общее, что выражают контраст между мирным покоем наверху и страданиями человеческого сердца.

Некая молодая женщина, возможно, сама Сапфо,¹ выглядывает из окна ночью. Она ощущает одиночество. Она смотрит в небо и поет:

¹ «Авторство не является несомненным. Возможно, это народная песня». *Oxford Book...*, No. 696. Ср. также Wilamowitz,

*Луна и Плеяды скрылись,
Давно наступила полночь,
Проходит, проходит время,
А я все лежу в постели...¹*

Ночной стражник из Агамемнона тоже чувствует беспокойство. Он ожидает огненный сигнал из Трои, который должен означать возвращение его господина. Он ждет. И чтобы разогнать сон, ему хочется спеть. Но

*Песни завожу с тоски,
Вполголоса, чтобы не уснуть нечаянно,
И плачу я тогда. О доме плачу я:
В нем нет порядков добрых, как в былые дни.²*

И потому за утешением он обращается к звездам:

*Молю богов от службы этой тягостной
Меня избавить. Год уже в дозоре я,
Лежу на крыше, словно верный пес цепной.
Познал я звезд полночные собрания,*

Textgeschichte der griechischen Lyriker [Berlin, 1900] 33, 1: также его *Sappho und Simonides* (Berlin, 1913) 75, 1.

¹ [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]. Я не могу устоять перед искушением привести еще одну прелестную обработку, А. Е. Housman, *The Collected Poems* (London, 1939) 170:

*Дождливые Плеяды на западе,
Орион погружается глубже,
Замирает полночный удар,
А я лежу одна.*

*Дождливые Плеяды на западе,
И ищет за морем
Взор мой того, кого увижу во сне,
Того, кто не грезит обо мне...*

² Aesch. Agam. 16–19.

*Владык лучистых неба, приносящих нам
Чредой неизменной стужу зимнюю
И летний зной. Погаснут и опять взойдут.¹*

Наконец, что может быть более трагичным, чем превосходный первый пролог *Ифигении в Авлиде* Еврипида? Я допустил бы, что этот первый пролог в анапесте (1–48) не гармоничен второму прологу (49–109), написанному ямбом,² но тем не менее вполне готов сказать вместе с профессором Э. Френкелем,³ что именно пролог в анапесте, а не скучный триметр второго является подлинной работой Еврипида. В любом случае, эти строки — труд настоящего драматурга и настоящего поэта. Агамемнона мучает скорбь. Должен он послать свою дочь Ифигению из Аргоса на заклание? Или ему отменить свой приказ? В этой нерешительности он выходит из своей палатки на берег Авлия и внезапно чувствует себя наполненным огромным миром ночи:

А г а м е м н о н. *Этот яркий пловец... Как зовешь
ты его?*

С т а р и к. *Это — Сириус, царь; под седмицей Плеяд
Он плывет; половинный лишь пройден
им путь*

А г а м е м н о н. *И кругом — тишина; не проснулись
грачи,*



*Не шелохнется море; могучий Еврип
Точно скован воздушным молчаньем.⁴*

¹ *Agam.* 1–6.

² Ср. Schmid, I. 3 [1940] 639–641.

³ Ср. издание Френкелем *Агамемнона* (Oxford, 1950) II. 187, 1. Согласно Френкелю, *Андропада* Еврипида тоже начиналась с пролога, написанного анапестом.

⁴ [Пер. И. Анненского. — *Прим. пер.*].

Таким образом, во всех трех этих текстах просматривается одинаковое чувство. Чем больше человека пронизывает печаль, тем живее он ощущает контраст между собственным отчаянием и неуязвимой безмятежностью ночного неба. Но ничто не зовет его обратиться к небу за помощью; он и не думает о том, чтобы каким-то образом стать единым со звездами; идея поиска спасения в звездах совершенно чужда ему.

Насколько отличаются от него настроения Птолемея и Юлиана, да и настроение, выраженное Гёте в знаменитой *Ночной песни*:

*Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
Ach ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Scmerz und Lust?
Süsser Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!*¹

Здесь человек тоже сознает свое жалкое положение. Θνατὸς καὶ ἐφάμερος, говорит Птолемей, смертное и

¹ В: *Ausgabe von 1789*. Написано «am Hang des Ettersberg, den 12. Februar 76».

Ты, что с неба и вполне
Все страданья укрощаешь
И несчастного вдвойне
Вдвое счастьем наполняешь, —
Ах, к чему вся скорбь и радость!
Истомил меня мой путь!
Мира сладость,
Низойди в больную грудь!

[Пер. А. Фета].

эфемерное, и этими двумя словами он выражает все: человек смертен, и следовательно, он обречен на все беды смертного удела; человек движется по бренной земле подобно бабочке, чья жизнь длится лишь один день. Но этот человек, живущий лишь день, чувствует свое родство с божественными звездами, чувствует, что связан узами дружбы с Самим Богом, что способен, когда бы ни пожелал, вновь войти мысленно в божественные чертоги. «Тогда он возносится с земли». Есть в нем искра того огня, который является субстанцией самих звезд. Мы знакомы с этими представлениями в том виде, как они изложены в платоновском *Тимее*. Можно сказать, что они вызвали революцию в религиозном чувстве Запада.¹

¹ Это изменение религиозного чувства у Птолемея по сравнению с архаической греческой поэзией очень интересно и с другой точки зрения. Ведь греки издревле твердо считали, что человек не должен пытаться становиться богом. Так, уже у Алкмана, *Parthen.* 16 ff.: «не должен человек ни к небесам стремиться, // ни Афродиту замуж зазывать». Пиндар постоянно использует этот совет, адресуясь молодым победителям греческих Игр, напр., *Isthm.* VII. 43 ff.: «Смерть всем одна, // Но судьба над нею — неравная. // Где дальний взгляд — там недалёкий путь, // Там не вспрыгнуть к медному полю, где троны богов, // Там крылатый Пегас // Сбросил всадника, раввшегося к урочищам небес, // В Зевсов сход — // Беллерофонта», и *Isthm.* V. 14 ff.: «не рвись быть Зевсом: у тебя есть все. Смертному — смертное!» Наконец, уместно также вспомнить изначальный смысл истории с Диагором Родосским, о которой Цицерон повествует согласно рационалистической моде своего времени в *Тускуланских беседах* (I. 46, 110 ff.): [«Он (т. е. мудрый муж) даже предпочтет умереть, пока все дела его идут на лад, ибо не так отрадно накопление благ, как горько их лишение». — Пер. М. Л. Гаспарова]. (Изначальный смысл дал Пиндар в своей оде самому Диагору, *Olymp.* VII. 90: «Ибо прям его путь, и спесь ему



враг», или в *Pyth.* X. 27, где после восхваления человека, который, получив за победу венец, видит, что его сын тоже получил венец, он пишет: «Медное небо / / Не откроется перед ним»).

И напротив, Птолемей говорит: «...возношусь с земли, с Создателем единый, / / И дух мой жаждущий напиток пьет бессмертья». Все же нельзя на этом основании утверждать, что Птолемей — не-грек и что эта новая позиция может быть заимствована с Востока; ибо Птолемей в своих астрономических и даже астрологических сочинениях показывает, что он исповедует именно греческий способ мышления. Эти большие изменения развились внутри самой греческой мысли, и в целом мы можем рассматривать Платона как основную причину этих изменений.



VIII

Умозрительное благочестие

Созерцание Бога

В предыдущей главе мы привели отрывок из сочинений императора Юлиана, в котором, обращаясь к воспоминаниям о своем детстве, он говорит, как с самых ранних пор стал ощущать красоту ночного неба. Теперь позвольте привести слова другого подростка, очень бедного славянского крестьянина, родившегося в Сибири в 1875 г. и позже ставшего монахом, священником, миссионером в Сибири,¹ слова о том же самом. Переживания этого русского ребенка чрезвычайно похожи на переживания юного Юлиана.

«Очень рано почувствовал я в себе склонность к уединенному созерцанию Бога и природы... Мне едва ли было пять лет от роду, когда я начал сторониться своих сверстников и приятелей по игре и уходил в лес, или бродил по округе, или вставал на колени в поле, проводя долгие часы в созерцании... Никогда не забуду чувство радости и во-

¹ Cp Archimandrite Spiridon, *Mes Missions en Sibérie: Souvenirs d'un moine orthodoxe russe*, trans. Pierre Pascal [Paris, 1950], pp. 13 ff.

одушевления, с каким я смотрел на солнце или на Млечный путь... Бывали ночи, когда все вокруг меня глубоко замирало, и я один смотрел, пока не выступали слезы, на красоту и гармонию небесных сфер. Но больше всего удивляло меня то, что с раннего детства я всегда ощущал в себе сильную склонность к молитве. Тщетно природа старалась очаровать меня своей красотой, тщетно она наполняла мое сердце и ум желанием поклоняться ей — я всегда ощущал, что этого было недостаточно, что в моей душе находилось место, которое только молитва могла наполнить... не церковная молитва, не формулы, выученные наизусть, но одинокая, детская молитва, та, что связывает верующего с Богом».

Я процитировал эти слова по двум причинам. Во-первых, потому, что они выражают с совершенной ясностью чисто человеческий мотив, естественные условия, помогающие человеку упражняться в созерцании; Платон сам заявил в *Государстве* (V. 475b ff.), что есть существа с естественной склонностью к философии, т. е. по самой своей природе находящиеся в состоянии любви к мудрости. Во-вторых, потому, что они показывают, уже в обобщенном виде, субстанцию созерцания. Это не что иное, как подъем души, благодаря которому через зрелище внешних красот мы постигаем красоту незримую. Этот переход от зримого к незримому существен; он внутренне присущ самому понятию созерцания. Перечитаем еще раз эти любопытные строки, в которых русский ребенок наивно описывает свой внутренний импульс, без какого бы то ни было отчетливого понимания того, что с ним происходит: «Но больше всего меня удивляло то, что с раннего детства я всегда ощущал в себе сильную склонность к молитве. Тщетно природа старалась очаровать меня своей красотой, тщетно наполняла она мое сердце и ум желанием

поклоняться ей». И ребенок уточняет: не официальная молитва, которая выражается в формулах, заучиваемых наизусть, но «одинокая детская молитва, та, что связывает верующего с Богом». Словом, последняя ступень созерцающей души в ее вознесении — это полное единение с Богом.

Именно этот феномен, который отчетливо появляется как таковой начиная со II в. н. э., я собираюсь рассмотреть в данной главе.

Теоретические основы восхождения к Богу

Когда существуют естественные условия — под ними я понимаю созерцательный темперамент и практические обстоятельства, неотделимые от мистической жизни: одиночество, отказ от ценностей здешнего мира (то, что Евангелие называет нищетой духа), практика отшельничества и внутренней концентрации, — очевидно, что созерцательное восхождение описывается согласно определенной системе мысли, а именно той интеллектуальной системе, в которой взаимоотношения между человеком, миром и Богом ясно очерчены. Русский православный ребенок во второй половине девятнадцатого века был четко вписан в систему христианской культуры. Можно задаться вопросом, какими были систематические основания для языческой мысли в эпоху Империи, со второго по шестое столетие.

Система имеет два уровня. Она включает в себя представление о физическом мире, а также перспективу интеллигибельного мира.

Физический мир разделен на две части: подлунную и надлунную. Подлунная часть состоит из земли, на которой мы обитаем, воды, покрывающей многие ее регионы, затем из атмосферного воздуха и, наконец, огня. Огненная стихия граничит с Луной, первой и низшей из планет. Эти последние состоят из пятой субстанции, эфира, более чистого, чем четыре подлунных стихии. Основное различие между подлунной и надлунной частями физического мира состоит в том, что последняя движется в вечном, размеренном движении, тогда как все движение в подлунной сфере нерегулярное и беспорядочное. Над Луной планеты возвышаются в следующем порядке: Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Затем восьмой круг (или сфера), круг неподвижных звезд. Восьмым кругом заканчивается физический мир.

Каждый регион этого физического мира населен живыми существами. В земной, водной и воздушной частях обитают все виды животных, включая человека. Верхняя зона воздуха и огонь населены демонами, душами мертвых, еще не достигших надлунной сферы. Планетарные орбиты — обители планет: последние сами являются живыми существами, поскольку пребывают в вечном движении, причем существами, наделенными божественным разумением, ибо их движения упорядочены извечно. Наконец, высший Бог возвышается на троне над небом неподвижных звезд, и именно с этих высот он правит вселенной, планетными богами и демонами, служащими посредниками.

Эта концепция эмпирического мира основана, как можно видеть, на дихотомии, связанной с определенным дуализмом: дуализмом надлунной сферы, населенной божественными существами с регулярными движениями, и подлунной сферы, в которой живут смертные существа

с неупорядоченными движениями. Кроме того, мы уже находим в этой концепции зачаток понятия трансценденции, хотя и грубого, чисто физического; высший Бог, который возвышается над сферой фиксированных звезд, превосходит всю вселенную.

Однако на этот дуализм, внутренне присущий физическому миру, и на эту раннюю форму трансценденции, еще остающейся на физическом плане, накладывается другой вид дуализма и трансценденции. Это старый платоновский дуализм чувственного мира становления и интеллигибельного мира бытия. Физический мир, даже в своей надлунной части, столь восхитительной, столь хорошо упорядоченной и уже божественной, все же остается тем не менее материальным, остается объектом, который можно воспринимать нашими органами чувств. Кроме того, пусть даже движения небесного мира регулярны и разумны, они остаются движениями. Таким образом, даже в природе небесных богов есть нечто менее возвышенное; у них имеется тело, они могут изменяться. И наконец, сам трансцендентный Бог, насколько он воспринимается как восседающий на троне над неподвижными звездами, все еще элемент физической системы; несомненно, занимая высшее место — он называется *Deus summus, exsuperantissimus* [Бог всевышний, наипревосходнейший], — он остается частью этого мира. С принятием же идеи интеллигибельного мира мы достигаем фундаментального различия — с одной стороны, есть материальное, являющееся объектом чувственного восприятия, а с другой, есть нечто нематериальное, улавливаемое только интеллектом — одним словом, платоновский мир Идей.

Однако между идеальным миром в понимании самого Платона и миром в понимании платоников эпохи Империи существует одно различие, которое стало исключительно

важным для прогресса духовной жизни. Идеи Платона — это не мысли Бога. Они остаются внешними по отношению к Божьему уму. Бог созерцает их извне, как и мы. Безусловно, он созерцает их куда лучше, потому что он, так сказать, очень близок им и потому что его интеллектуальные способности бесконечно превосходят наши.¹ И тем не менее они остаются как для него, так и для нас внешними и высшими объектами, неким образцом, которому даже сам Бог следует. В этом лежит источник бесконечных трудностей изначальной платоновской теологии. Платоники Империи, со своей стороны, считают, что Идеи — мысли Бога. «В своем отношении к Богу, — говорит Альбин, автор учебника по платонизму II в., — Идея есть его мысль»,² и в другом месте: «Идеи суть Божьи мысли, вечные и совершенные сами по себе (αὐτοτελεῖς)». Этот же мыслитель следующим образом доказывает существование Идей (это его первый аргумент): «Является ли Бог интеллектом или наделенным интеллектом, он имеет мысли, и эти мысли вечны и неизменны. Поэтому Идеи существуют».³ Следовательно, Идеи содержатся в Боге, и весь умопостигаемый мир, таким образом, не что иное, как субстанция и личность самого Бога. Сразу же видно, какие благоприятные следствия могла иметь подобная доктрина

¹ Albinus, *Didaskalikos* 4, 2 (154. 18 Hermann): διττὸς δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ μὲν γάρ ἐστι παντελῶς ἄληπτός τε καὶ ἀτρεκῆς, ὁ δὲ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων γνῶσιν ἀδιάψευστος, τούτων δὲ ὁ μὲν πρότερος θεῷ δυνατός, ἀνθρώπῳ. δὲ ἀδύνατος [«Ум обладает двумя формами: одна совершенно трансцендентна и несомненна, другая подвержена заблуждениям, поскольку связана с восприятием эмпирической реальности; первая принадлежит Богу и не может принадлежать человеку»].

² *Didask.* 9, 1 (163. 13 Н.).

³ *Ibid.* 9, 2 (163. 27 Н.); 9, 3 (163. 29 ff. Н.).

для развития духовной жизни. В платоновской системе, когда стремишься к единению с Богом, нельзя быть по-настоящему уверенным, ищешь ли единства с Разумом, который правит небесными сферами — очевидно, именно такое решение предлагается в *Тимее*, — или с высшей Идеей, расположенной на вершине умопостигаемого мира и называемой Прекрасным (*Пир*), Благом (*Государство*) или Единым (*Филеб*). Кроме того, восхождение к высшей Идее, согласно Платону, возможно только посредством чисто интеллектуального упражнения в диалектике и требует длительного цикла рациональных исследований, в которых большую роль играет математика; там уже не остается места для чисто духовного импульса, для близости с Богом. Но отсюда следует, что едва человек превосходит эмпирический мир, как он вступает в сферу Бога; или, как замечает один герметический автор, он видоизменяется в [божественную] Сущность (*Corp. Herm. X. 6, 116. 1–2 N.-F.*).

Но нам следует быть более точными. В этой системе Бог по существу своему является Разумом. Он имеет мысли, платоновские Идеи, т. е. единичные причины чувственного мира. Иначе говоря, весь умопостигаемый мир, модель мира чувственного, вечно содержится в божественном интеллекте. Но разве Бог *только* интеллект?

В системе Платона Идеи образуют иерархию, простирающуюся от Идеи низшего уровня, наиболее близких конкретному индивиду, через родовые Идеи, включающие в себя все большее количество видов, и оканчивающуюся Идеями первообразующими, т. е. категориями, которые могут быть применены для любого существа, насколько оно существует — Прекрасное, Благо, Единое. Но получается так, что когда подходишь к этим первичным категориям, наименования «Прекрасное», «Благо» и «Единое»

оказываются неадекватными. Фактически мы пришли к первичным качествам не раньше, чем обнаружили, что находимся в присутствии неопределенных и безымянных целостностей. Платон выражает это с величайшей ясностью в знаменитом пассаже из *Пира* (210e ff.). Когда он приближается к определению окончательного термина восхождения к Прекрасному, то больше не обнаруживает никаких позитивных признаков, одни лишь негативные; он говорит не о том, чем является Прекрасное, но о том, чем оно не является: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, — нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное».¹ В другом месте² я уже выдвигал тезис о том, что объект, о котором не может быть представления, будь то образного или интеллектуального, объект над или за пределами возможной дефиниции или любого возможного постижения, есть

¹ Plato, *Symposium* 210e ff. Относительно негативной формулировки (οὐτε... οὐτε) ср. уже Parmenides, fr. 8. 22 ff D., а также Albinus, p. 128. Относительно конца (ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, 211b 1) ср. Parmenides 8. 29: [«Оставаясь тем же самым в том же самом месте, оно покоится само по себе»].

² *Contemplation... selon Platon*, 2d ed. [Paris, 1950] 228 ff.

объект над и за пределами сущности, *epekeina tes ousias*, как это названо в *Государстве* (VI. 509b 8–9). Я основывал на этом толковании свое мнение о том, что платоновская метафизика в своем развитии заканчивается мистицизмом. Я до сих пор полагаю, что это мнение правильно; во всяком случае, именно в таком духе платоники времен Империи понимали Платона. Во втором столетии н. э. Альбин пишет,¹ рассматривая проблему бытия Бога: «Нам нужно сказать теперь о Третьем Принципе;² Платон, похоже, рассматривает его как *невыразимый* (ἄρρητον)». И еще: «Первичный Бог вечен и *невыразим* (ἄρρητος)».³ Чуть ниже, в пассаже, особенно напоминающем негативную методику *Пира*: «Бог, как я сказал, невыразим и может быть понят только с помощью *нуса*».⁴ В данном случае нам следует транскрибировать греческое слово *нус* и не переводить его словом «интеллект», как было предложено в третьей главе; ибо *нус*, как у Платона, так и у платоников, не только способность интеллектуального схватывания, с помощью которого мы постигаем некую сущность, но и способность мистической интуиции, благодаря которой мы вступаем в контакт с Бытием, превосходящим любую сущность. «Бог невыразим, — говорит Альбин, — ибо он ни род, ни вид, ни какое-либо специфическое различие, ни наделенный каким-либо акцидентальным признаком; он и ни плохая вещь (если не будет неблагочестивым так выразиться); и ни хорошая вещь (в этом случае он существовал бы как принимающий участие в чем-то еще, а именно в благодати); и ни безразличная вещь⁵ (ибо это не могло бы привести

¹ *Didask.* 10, 1 (164. 6 Н.).

² Два других — Материя и Идеи; ср. 9, 1 (163. 10 Н.).

³ *Didask.* 10, 3 (164. 6 Н.).

⁴ *Ibid.* 10, 4 (165. 4 ff.).

⁵ ἀδιάφορον legi: διαφορά, codd. Ср. мое *Révélation d'Hermès Trismégiste* [Paris, 1948] II. 92, 1.

к понятию Бога); он также ни вещь, обладающая тем или иным качеством (ибо он не квалифицируемая вещь, которой требуется то или иное качество), он и ни вещь, лишенная качества¹ (ибо он не отрицается квалификацией относительно того, что он квалифицирует); он и ни часть любой другой вещи, не содержит части как целое; не наделен он и такой природой, чтобы быть тождественным с любой другой вещью или быть отличным от любой другой вещи (ибо он не принимает никакого акцидентального признака, по которому он мог бы отличаться от других вещей); он не приводит в движение другие вещи, и его ничего не приводит в движение». Если Бог таким образом избегает все категории языка и мышления, то это потому, что в реальности он их все превосходит. Ни одна дефиниция не может охватить его, потому что он не может быть ограничен ни одной сущностью.

Тем самым мы приходим к понятию высшего, непознаваемого Бога, *Theos agnostos*. Не вообще непознаваемого; если бы мы не имели никакой идеи о нем, мы бы даже не знали, что он существует, и потому не могли бы никогда и помыслить о том, чтобы объединиться с ним; но он непознаваем рационально, интеллектуально, в том смысле, что никакой мыслительный процесс не позволяет нам приблизиться к нему; поэтому нам надо использовать надынтеллектуальный метод. За отсутствием лучшего названия подобный метод язычниками эпохи Империи часто именовался «молчанием». Бог есть тот, «о котором ни слова нельзя сказать, которого лишь молчание может выразить».² «Тогда лишь узришь ты ее (красоту Божью),

¹ Читая вместе с Р. οὐ γὰρ ἐστέρηται τοῦ ποιὸν εἶναι ἐπιβάλλοντος εἶναι αὐτῷ ποιῶ (ποιῶ αὐτῷ Р, соггехі).

² ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε *Corp. Herm.* I. 31 (19. 2). Для *Hermetica* я использовал перевод У. Скотта, хотя

когда не сможешь выговорить ее, ибо знание о ней есть божественное молчание, и подавление всех чувств».¹

Теперь можно резюмировать идеи относительно системы, служащей теоретическим основанием восхождения к Богу. В низшем регионе находится физический мир, разделенный на две части, подлунную и надлунную. Над ним — умопостигаемый мир, который тоже разделен на две части. В первой из этих частей находятся Идеи, соответствующие определяемым сущностям; они формируют своего рода интеллигибельное удвоение чувственного мира и являются моделями, единичными причинами этого чувственного мира. Поскольку эти Идеи суть мысли Божьего Ума, они, в своем иерархическом ансамбле, образуют структуру этого Ума. Поскольку, далее, этот Божий Ум, или Первичный Ум, будучи наипрекраснейшим, должен иметь в качестве объекта мысли тоже наиболее прекрасное, и поскольку не может быть объекта прекраснее, чем он сам, то он может думать только о себе. Таким образом, Бог, мысля мир, мыслит самого себя.² Интеллигибельный мир как мысль Бога и Бог как Мышление, которое мыслит себя, есть лишь два взаимосвязанных аспекта одной и той же реальности. Но Идеи, мысли Бога, в свою очередь, заканчиваются в первичной Идее, или, если хотите, в Сущности, которая разрывает все пределы Сущности и потому все пределы Мышления. Сам Бог, в том, что кон-

и с некоторыми изменениями, там, где он вводил изменения в текст. [Цитаты из герметических текстов везде даются в переводе К. Богуцкого. — Прим. пер.].

¹ *Corp. Herm.* X. 5 (115. 12 ff.). Многие другие тексты цитируются в: O. Casel, «De Silentio Mystico Philosophorum Graecorum», *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* [1919] No. 2.

² Ср. Albinus, e.g., *Didask.* 10, 3 (164. 24 ff. H.).

ституирует его фундаментальное Бытие, не может ни знать, ни выразить себя. Он непознаваем, невыразим. Это та высочайшая Причина, которая находится на вершине всей иерархии. Это в абсолютном смысле трансцендентный Бог.

Мы, наконец, подошли к знаменитой теории трех Богов, которая играла большую роль в духовной жизни начиная со второго столетия. Из рассмотрения чувственного мира, по крайней мере в его небесной части, обычно заключают о существовании Разумной Души, которая правит небесами в вечных и регулярных движениях; такой Бог — цель стремлений согласно Псевдо-Аристотелю в трактате *De Mundo*. Этот Бог физического мира зависит от Мышления, которое мыслит себя, чьи мысли суть Идеи интеллигибельного мира. Наконец, этот интеллигибельный Ум сам зависит от первичной Причины, которая превосходит любую сущность и поэтому находится за пределами всякого постижения, поистине непознаваемая, неопределимая, безымянная.

Эта теория трех Богов стала известна больше всего благодаря Плотину с его системой трех ипостасей, происходящих одна из другой: Единого, Ума, Мировой души. Но мы еще до Плотина находим ее у Нумения и в *Халдейских Оракулах*, и в зародыше она существует у Альбина. После Плотина она становится догмой для Порфирия, Ямвлиха и Прокла и переходит в Средние века.

Доктрина эта становится даже еще более сложной у последователей Плотина; обе низшие ипостаси теперь воспринимаются как содержащие множественность божественных компонентов. Бог-Мировая душа здесь состоит из планетарных богов, которые, как души, суть двигатели планет. Бог-Ум разделен на две сферы, тоже состоящие из многообразных божеств. Поскольку этот Ум есть мыслящее Мышление, каждая из его мыслей образует разумное

божество (νοερός); поскольку мысли этого Ума суть Идеи интеллигибельного мира, каждая Идея формирует, в свою очередь, умопостигаемого бога (νοητός); каждый из разумных богов соотносится с одним из интеллигибельных богов. Единственный, кто остается несоставным и уникальным, это Первопричина, невыразимый Бог.

Мы можем пропустить здесь эти тонкости, которые никогда особенно не влияли на развитие духовной жизни. С другой стороны, я должен указать на одно доктринальное понятие, которое оказало большое воздействие на религиозные настроения.

Несмотря на свой двойной дуализм, система, которую я очертил подобным образом, остается, в сущности, оптимистической. В этой системе физический мир является подлинным злом только в подлунной части, которая состоит из материи, неупорядоченной и нечистой. Надлунная сфера этого мира, будучи сформирована из тонкой и чистой материи, эфира, и обладающая регулярным движением, есть благо, она даже божественна — ведь небесные тела суть боги. Более того: даже в своей подлунной части эмпирический мир в некотором смысле разделяет совершенство умопостигаемого мира, поскольку нет такого существа, который бы не имел внутри себя, в большей или меньшей степени, признаки Блага, Прекрасного и Единого. Таким образом, можно благодаря естественной прогрессии подняться от целостностей физического мира к умопостигаемому, оттуда до высших родов, а от них — к Богу. Бог вездесущ; мир наполнен им; можно обнаружить приметы, которые он оставляет в вещах, даже в самых ничтожных из них. Таким образом, от Плотина до св. Бонавентуры существует *itinerarium mentis ad deum*.^{*} Можно

^{*} движение ума к Богу (лат.).

сказать, что этот путь напоминает два течения платоновской мысли: одно, идущее от *Тимея*, а второе от великих дуалистических диалогов — *Федона*, *Пира* и *Государства*.

Но, с другой стороны, подчеркивая содержащееся в *Федоне* дуалистическое противопоставление чувственного и умопостигаемого и истолковывая в пессимистической манере концепцию материи в *Тимее*,¹ некоторые мыслители Империи стали рассматривать весь мир как зло, поскольку даже в его надлунной части он все еще состоит из материи. Материя есть зло, и все, что материально, *ipso facto** отягощено злом. Поэтому не только невозможно найти здесь, внизу, какие-либо следы присутствия Бога, но и Бог должен быть совершенно отделен от мира. Бог и материальный мир разводятся на разные полюса.

Но в таком случае как же нам следует объяснять происхождение мира? Понятно, что он не может происходить от Первопричины, даже и через ряд последовательно убывающих эманаций: Благо никоим образом не может быть причиной Зла. Таким образом, мир должен быть произведением какого-то вторичного бога. Но этот вторичный бог, если он благ, мог создать мир (в греческом смысле *δημιουργός*, «распорядителя», а не творец *ex nihilo*) только по какой-то ошибке или случайно; в противном случае, если бы он создал его по своему желанию, этот вторичный бог должен восприниматься как зло и становиться врагом первичному богу в качестве антибога. Некоторые гностики

¹ По этому вопросу я продолжаю придерживаться интерпретации, которую предложил в *Rév. Herm. Trism.* II. 117 ff., вопреки критике, высказанной профессором Харольдом Черниисом (Cherniis) в: *Gnomon* [1950] 207 ff. Ср. предисловие к третьему тому *Rév. Herm. Trism.*

* тем самым (*лат.*).

как раз и заходили столь далеко; и ученые утверждают, что нашли выражение этой доктрины даже в такой работе, как герметический *Поймандр*. Как бы то ни было, важно отметить в этой системе последствия для духовной жизни. Если мир суть совершенное зло, он не только не ведет к Богу, но и еще дальше уводит от него. Тем самым любого соприкосновения с объектами чувств следует избегать; да что там, нужно отринуть все человеческое знание. Ибо даже в человеке (вышем из животных) рациональная душа все еще связана с телом и зависит от материи. Никакие ухищрения ума не помогают человеку взойти к Богу. «Те же, кто не прислушался к божественному призыву, — говорится в одном герметическом трактате,¹ — те наделены лишь рассудком, они поистине владеют рассудком, но не умом и не знают, зачем и кем они сотворены». Весь духовный поиск поэтому будет состоять в собирании в одно целое всех способностей самого индивида, в освобождении себя от всех образов и мыслей, в чисто пассивной жизни, в которой надеешься, рано или поздно, повстречать Бога.

Мы видели, каким образом понятия Бога и мира находят место в системе. Остается понятие человека. Доктрина здесь исключительно проста, она суть простое следствие дуалистической позиции. Человек состоит из двух субстанций, материи и ума. Материя включает в себя не только тело человека, но также все, что напрямую связано с телом: жизненную душу, которая оживляет его, и темперамент, результат смеси телесных элементов — все это мы сегодня назвали бы индивидуальным Я. Причина этого — хотя она по определению есть то, что отличает нас от живущих инстинктами зверей (*ἄλογοι*) — по утверж-

¹ *Corp. Herm.* IV. 4.

дениям некоторых герметических текстов, состоит в том, что подобное Я слишком связано с материальным телом, чтобы быть эманацией свыше. Мы поэтому имеем в себе только один божественный элемент, ум, в его двойной функции интеллектуальной и мистической способностей. Этот дуалистический взгляд соответствующим образом рассматривает все человеческое поведение. Если материя — зло и если ум — единственная божественная часть человека, любое восхождение к Богу сводится к двум правилам: отрешаться от материи и упражнять только ум. Но оба эти правила допускают альтернативную интерпретацию. Отрешение от материи может означать, что нужно жить совершенно аскетичной жизнью, как христианский монах; но это также может означать, что допустимо позволять делать телу то, что ему вздумается, ибо в конце концов ничто не имеет значения. Таким образом, и нравственный кодекс, в высшей степени строгий, и другой, намного более легкий, могут быть одинаково выведены из этого принципа. С другой стороны, упражнение ума зависит от того, что понимается под самим умом. Если ум берется в своем двойном значении, как интеллектуальная и мистическая способность, результатом явится то, что философское созерцание на своей конечной стадии приведет к мистическому контакту; здесь мы имеем чисто платоническую традицию, разделяемую, в частности, Плотинем. Если же ум понимается только как мистическая способность, тогда нужно отвергнуть всякую интеллектуальную деятельность, даже самую возвышенную, и полностью посвятить себя молитве. Такова тенденция, выраженная в некоторых герметических трактатах. «Философия, — говорится в *Асклепии* (12 ff.), — состоит в стремлении лучше познать божественное через созерцание и в святой

религии. Но большинство уже искажает ее во многих отношениях». Каким образом, спрашивает ученик. Гермес отвечает: «О Асклепий, они искусственно внедряют в нее различные непонятные науки, которые она в себя не включает: арифметику, музыку, геометрию». А ведь все эти науки, продолжает Гермес, абсолютно бесплодны. Единственное благо — когда приходишь к Богу; например, когда, созерцая порядок и красоту космоса, ты считаешь, восхищаешься и восхваляешь Божью искусность и мудрость. Вывод следующий (14): «Люди, которые придут после нас, будут обмануты изворотливостью софистов, они отвернутся от истинной чистой и святой философии. Восторгаться Божеством в простоте мысли и души, чтить Его творения, восхвалять Волю, которая единственная есть полнота Блага, — вот единственная философия, не опорооченная бесполезным любопытством ума». Словом, «благочестие есть знание Бога».¹ Таково кредо герметизма.

Ступени восхождения к Богу

Теперь, когда основания выяснены, мы в состоянии описать этапы мистического пути. Одно ясно с самого начала. Различные формы мистицизма в эпоху Империи будут определяться стадией, на которой человек останавливается в своем восхождении. Или это будет созерцание Мирового Бога, или созерцание мира, полностью пронизываемого Богом. Или это созерцание интеллигибельного мира, который, как мы видели, есть в то же время мышление Второго Бога, Бога-Ума, рассматриваемого как Мыслящее-Себя-Мышление. И наконец, за пределами

¹ *Corp. Herm.* IX. 4.

всякой мысли, будет таинственнейшее единение с несказанным Первичным Богом.

В предшествующем разделе мы познакомились с некоторыми текстами, касающимися эстетического созерцания мира. Само собой разумеется, это эстетическое созерцание может непосредственно выливаться в религиозное созерцание, ведь видение космического порядка приводит к мысли об упорядочивающем Боге. Этот мотив дал толчок к появлению разнообразных концепций, некоторые из которых не кажутся чем-то бóльшим, чем просто литературные упражнения (такие, какие мы встречаем у Цицерона и Филона Адександрийского), тогда как другие могут иметь некоторую религиозную ценность. Вот пример из *Герметического Корпуса* (V. 3–5): «Если ты хочешь узреть Его, думай о беге луны, думай об упорядоченности звезд. Кто поддерживает этот Порядок?.. Итак, о Тат, существует Творец и Самодержец всего... Ах, если бы Небу было угодно, чтобы ты мог иметь крылья, летать в воздухе и там, между землей и небом, видеть величие земли, широту разлива океана, течение рек, легкость воздуха, тонкость огня, бег звезд и быстроту неба, его вращение вокруг одних и тех же точек! О сын мой, что за чудесное зрелище! Ты бы увидел в одно мгновение все чудеса: как движется недвижимое, как является невидимое в Порядке и красоте сотворенного мира».

Поднявшись еще выше по лестнице, мы достигаем Бога-Ума, который содержит в себе, как свои мысли, все идеи умопостигаемого мира и тем самым, поскольку эти Идеи являются вечными моделями эмпирических вещей, весь эмпирический универсум в целом. Чтобы достичь этого Бога, который одновременно и мыслящий Ум, и умопостигаемый мир в его восприимчивости божественной Мыслью, мы должны перестать зависеть от объектов

чувств. Мы должны одним прыжком перенестись в сферу, недоступную чувствам, в сферу неведомого. Это требует огромного напряжения, о котором пишется в 4-м герметическом трактате (8–9): «Ты видишь, о сын мой, сколько тел нам необходимо пройти, сколько хоров демонов и вращений звезд, какую непрерывную последовательность, чтобы достигнуть Единственно-Сущего. Благо необъятно, безгранично и бесконечно; само по себе оно не имеет и начала... Возьмем его как путеводную звезду и поспешим по тернистому пути: трудно оставить вещи родные и привычные, чтобы возвратиться к древним тропам, ведущим к истонным ценностям. Видимое нас очаровывает, а невидимое вызывает сомнение, но ведь плохое есть видимое, а Благо невидимо для глаз, ибо у него нет ни формы, ни очертаний; оно похоже на себя самое и отличается от всего остального. Бестелесное не может проявиться перед телом». Несмотря на эти сложности, если мы вооружимся смелостью и раз и навсегда решим не отступать, мы можем достичь экстатического состояния, и тогда, растворившись в Божьем Уме, мы растворяемся также в тотальности его мысли, т. е. в целой вселенной, которую он содержит в своей мысли. Один странный эпизод из 11-го трактата рекомендует самопревосхождение и единение с Эоном, который играет здесь роль Второго Бога, посредника между Высшим Богом и миром. Автор показывал, что если мы способны с помощью своей мысли простираться везде, даже до небес, божественная Мысль *a fortiori* способна охватить собой вселенную. «Понимай Бога как содержащего в Себе все Свои мысли, весь мир» (XI. 20). Затем, без перехода, он подходит к проповеди экстаза: «Если ты не делаешь себя равным Богу, ты не можешь Его постигнуть, так как подобное понимает подобное. Увеличь себя до неизмеримой величины, превзойди все тела, пе-

ресеки все времена, стань вечностью и тогда ты постигнешь Бога. Ничто не мешает тебе представить себя бессмертным и способным познать все: ремесла, науки, повадки всех живых существ. Вознесись выше всех высот, спустись ниже всех глубин, собери в себе все ощущения от вещей сотворенных, воды, огня, сухого, влажного. Представь себе, что ты одновременно везде, на земле, в море, в небе, что ты еще не родился, что ты в утробе матери, что ты молодой старый, мертвый, вне смерти. Постигни все сразу: времена, места, вещи, качества, количества, и ты постигнешь Бога». Можно усомниться, есть ли здесь какой-то реальный духовный опыт, и подозревать, что это скорее чисто риторический пассаж, выражающий только ту простую истину, что диапазон человеческого мышления бесконечен. Но еще один эпизод показывает, что какая бы реальность ни имелась в виду, герметист пытается описать внутренний, персональный опыт. В 13-м трактате *Герметического Корпуса* возрожденный духовно ученик выражает свои чувства. Он только что пережил «обновление». Он стал новым человеком, в форме божественных Сил, отбросившим старое. Здесь он описывает свое «перерождение» (XIII. 11): «Усиленный Богом, отчужденный, я созерцаю, но не посредством глаз, а посредством духовной энергии, полученной мною от Сил. Я в небе, на земле, в воде, в воздухе; я в животных, в растениях, в утробе, перед зачатием, после рождения, я везде». Очевидно, мистик хочет выразить то, что переживание, в котором он настолько превзошел самого себя, что уничтожил пределы пространства и времени, делает его равным бесконечности и вечности тотального Ума и превращает его самого в умопостигаемый Ум.

Если взобраться еще выше по спиритуальной лестнице, мы достигаем сферы, которую уже Платон назвал

«открытым морем красоты»¹ и которая, как описывается в герметическом трактате (XIII. 6), есть «то, что не испорчено [материей], то, что не имеет ни границ, ни цвета, ни формы: нерушимое, нагое, лучезарное; то, что постигает самое себя; неизменное, Благо, Бесплотное». Примечательно в этом отрывке чередование позитивных и негативных терминов. Из негативных некоторые используются для обозначения всего бестелесного — «то, что не испорчено [материей], то, что не имеет ни цвета, ни формы .. нерушимое...»; другие относятся только к первичному Бестелесному — «то, что не имеет границ... то, что постигает самое себя», иначе говоря, непонятное для нас, в-себе-самом-непостижимое. Позитивные термины — либо традиционные выражения, восходящие к самому Платону («неизменное Благо»), либо световая символика («лучезарное»). Это разнообразие терминов представляет трудность, присущую описанию того, что, собственно говоря, не может быть описано. Возможно, наиболее неадекватным обозначением его остается образ света, столь характерный для эллинистического мистицизма.² В более позднее время часто упоминалась божественная Тьма: ибо тот свет, который суть Бог, столь ярок, что это ослепляет нас. Бультманн считает, что этот образ божественной Тьмы появился не раньше сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, около 500 г.³ Однако по меньшей мере предвестие этой идеи можно почувствовать у Филона⁴ — в пассаже,

¹ *Symp.* 210d.

² Ср. Ζωή καὶ φῶς *Corp. Herm.* I. 9, 12, и τὸ λαμπρὸν φῶς *ibid.* VII. 2. Ср. также G. P. Wetter, *Phôs* [Uppsala, 1915], и R. Bultmann, «Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum», *Philologus* XCVII. [1948] 1 ff.

³ Bultmann, *loc. cit.* 35.

⁴ *de Mut. nom.* 7 (III. 157, 11 C.-W.).

где он обращается к светящемуся облаку в Исходе (20: 21): «Таким образом, Моисей, — говорит он, — это человек, который созерцал Бытие без формы — ибо божественные оракулы говорят нам, что он вошел в *облако*, которым они желают обозначить незримую и бестелесную Сущность...» Вероятно, эта идея вновь всплывает в герметическом трактате, если мы согласимся с правильностью корректировки соответствующего места Фергюсоном и Кюмоном.¹ Если она верна, смысл таков: «Ты привел нас, Отче, к созерцанию Блага и Прекрасного, и это созерцание почти осветило око моего ума». Нет, отвечает Гермес, Божественный Свет — не огненная субстанция, подобно лучам солнца, «которые своим сверканием вынуждают закрыть глаза... Это живая и более проникновенная ясность, безобидная и полная бессмертия». Можно ощутить, вероятно, как близки мы здесь к идее божественной Тьмы. Самый факт отрицания Гермеса доказывает, что некоторые умы уже принимали это понятие. Кроме того, во многих других местах Филон говорит о головокружении, которое охватывает нас, когда мы приближаемся к Богу. Но головокружение по-гречески — *σκοτοδινία*, что означает вихревое движение в темноте.

Другой образ, используемый для обозначения Высшего Бога, — образ уединения, в котором Он пребывает, наслаждаясь вечным покоем. Мы встречаемся с этим образом в прекрасном фрагменте Нумения:² «Мы можем», замечает

¹ *Corp. Herm.* X. 4 (114. 19): Ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θεᾶς καὶ ολίγου δεῖν ἐσβέσθῃ μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός ὑπὸ τῆς τοιαύτης θεᾶς. Codd. имеет непонятное ἐσεβάσθῃ: ἐπεσκήασθῃ, Scott («ослеплен»), ἐπετάσθῃ Reitzenstein. Профессор Нок теперь считает, что возможное значение ἐσεβάσθῃ — «был посвящен»

² Numenius, fr. 11 Leemans [Brussels, 1937].

он, «понять вещи телесные. Мы узнаем их по их сходству с другими вещами того же рода и по тем признакам, которые распознаются нашими органами чувств. Но Благо постичь невозможно ни через какой-нибудь признак, явленный нашим чувствам, ни через сходство его с каким-либо материальным объектом. Вот что следует делать. Это как если бы взобраться на какую-нибудь вершину холма и оттуда вглядываться на расположенную вдали одну из тех крошечных барок, на которых люди ловят рыбу.¹ Она одна-одинешенька, затеряна в пустыне вод, качается в волнах. Она почти не видна — но если вглядеться более пристально, то увидишь ее, хотя бы на миг. Так и с Благом. Нужно отойти подальше от чувственных вещей и беседовать с ним наедине, в месте, где нет ни одной человеческой души, ни другой живой души, ни какой-либо материальной вещи, большой или малой, но есть только невыразимое, непостижимое, невероятно прекрасное одиночество. Именно здесь и пребывает Благо, во всем своем великолепии. Да и Он сам здесь, в спокойствии и в радости, Он, безмятежный, свободный возница, влекущий с улыбкой колесницу Сущности».

Именно текстом столь чудной красоты мне бы хотелось закончить эту главу, а вместе с ней и всю книгу.

«Беседовать наедине с Богом» (ὁμιλῆσαι μόνῳ μόνον). Это выражение, которое можно найти у некоторых платоников Империи, например у Нумения и Плотина,² превосходно суммирует все, что я пытался рассказать вам. Я постарался показать, что на протяжении всей истории греческой религии, начиная с Гераклита и трагиков, у людей не

¹ τοῦτων τῶν ἐπακτρίδων τῶν τμόνων†, 131. 8 Leemans. Corruptum; μονοκώπων, ci. Usener.

² Ср. E. Peterson, «Herkunft und Bedeutung der MONOS ΠΡΟΣ MONON — Formel bei Plotin», *Philologus* LXXXVIII. [1932] 30 ff.

исчезало желание вступить в непосредственное, близкое, личное единение с божественным. Представление о Боге могло меняться; но желание узреть Бога, коснуться его, говорить с ним от сердца к сердцу не менялось. Хор из *Агамемнона* адресует тревожную мольбу Зевсу, уже тогда невыразимому Богу, настоящее имя которого никто не знает и которого можно сравнить только с ним самим (*Agam.* 160–165). Ипполит просит своих товарищей сердечно молиться его богине. Согласно Платону, вершиной человеческого опыта является невыразимый контакт с высшей реальностью. Герой Апулея находит счастье в любовном созерцании Исиды. Герметист живет, или старается жить, в постоянном ощущении присутствия Бога. «Ты встретишь Его везде, ты везде Его увидишь, там и тогда, где и когда вовсе этого не ожидаешь, наяву, во сне, в море, в дороге, ночью, днем, говоря, молча. Ибо нет ничего, что не было бы Богом» (*Corp. Herm.* XI. 21).

Вот так эта великая и благородная литература греков постоянно напоминает нам, что — используя выражение Платона (*Tim.* 90a 5, bc) — лучшая часть нашей души стремится от земли к нашей небесной обители, подобно растению, корни которого не в земле, а в небесах. «Если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа; поскольку же он неизменно в себе самом пестует божественное начало и должным образом ублажает сопутствующего ему демона, сам он не может не быть в высшей степени блаженным».¹

¹ [Цит. по: Платон. *Собрание Сочинений в 3-х т.* Т. 2. М., 1994. Пер. С. А. Аверинцева]



*Анри-Доминик Сюффрей**
Портрет отца
Андре-Жана Фестюжьера
(1898–1982)

В последние годы своей жизни отец Фестюжьер являл собой образ умиротворенного старца. Он продолжал много писать. Эпиграфом к одной из последних работ он сделал высказывание Солона: «Я уже стар, но продолжаю познавать». Но он также и много читал: греческих трагиков, Евангелие, английских романтиков, Марселя Пруста. Одно из его последних сочинений носит название «Размышления над Евангелием от Марка».

Он не всегда был таким кротким. От природы у А.-Ж. Фестюжьера был беспокойный, восприимчивый, непокорный характер, была живая реакция на проявление агрессии.¹ Всю жизнь его тревожила проблема зла. Он не сомневал-

* Suffrey, Henry Dominique. *Le Père André-Jean Festugière, O. P. (1898–1982): Portrait // Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité Païenne et Chrétienne*. Genève, 1984, pp. vii–xiv — Прим. пер. С. В. Пахомова.

¹ Франсуа Мориак, который оказался однажды в том повинен, никогда этого не забывал, ср. J. Lacouture, *François Mauriac*, Paris, 1980, p. 613, который цитирует отрывок из личного

ся в существовании Бога, но ставил вопрос так: «Любит ли Бог людей?» Этот вопрос он со временем выразил иначе: «Любимы ли люди Богом?» Ошибаются те, кто думает, что эта проблема ограничивалась предметом его исследований — отношениями между богами и людьми в эпоху языческой античности; по-моему, было бы более справедливым считать, что полученное им янсенистское воспитание повлияло на это стремление к живому общению с Богом; однако помимо названных причин, сама духовная жизнь отца Фестюжьера вынесла на первый план вечную и фундаментальную проблему мистиков:¹ как понять, что Бог любит нас? Так или иначе, вполне естественно, что в ходе своих научных изысканий он страстно пытался очертить эту проблему и решить ее.

Именно духовные борения обусловили становление отца Фестюжьера как религиозного человека. Он пишет:²

письма, адресованного 11 декабря 1965 г. отцом Фестюжьером Франсуа Мориак, откликаясь на заметки из его «Блокнота», опубликованные в *Le Figaro littéraire* 9. 12. 1965, р. 20, и воспроизведенные в *Le nouveau bloc-notes*, 1965–1967, Paris, 1970, р. 137–140. Франсуа Мориак сохранил это письмо, которое ни он сам, ни отец Фестюжьер не собирались публиковать. Отец Фестюжьер писал Мориак о своей «палинодии» [перемене взглядов] 17 декабря 1965 г., без сомнения, после ответа Мориака, не дошедшего до нас. Речь шла о манере, в которой знаменитый романист обливал грязью избирателей Жана Леканюэ в ходе президентских выборов 1965 года.

¹ По словам отца Конгара, отец Фестюжьер ему как-то сказал: «Я хотел бы положить голову на плечо Христу», явно намекая на жест св. Иоанна на Тайной вечере, описываемый в традиционной иконографии, на желание св. Иринея и на действия древних греков, которые возлагали свои приношения на «колени божеств».

² Письмо Dom L. Regnault от 18. 3. 1980 г.



f. R. J. Festuzière

«Находясь в Маресу* в 1923 г., я ощутил необоримую силу устремленности к Богу. Я искал, но не находил. И вот пришел внезапный ответ. В несколько минут я решил посвятить себя Богу. Причина проста: я почувствовал себя любимым». И он добавляет тут же: «С тех пор у меня были необыкновенные ночи, и я чувствовал, что только ночью полноценно живу». В течение всей своей долгой жизни отец Фестюжьер терпел эту мучительную раздвоенность, прерывавшуюся только иногда, например, когда он узнал в Джордже Герберте, «святом англиканце», духовного собрата, который помог ему найти свет: «он понял, что его любят».¹ Это был первый этап долгого пути в поисках окончательного ответа. Отец Фестюжьер нашел этот ответ, в сущности, только в самом конце жизни, когда заново перечитал и перевел для себя Евангелие от Марка и когда он уже мог поклониться Кресту Господнему как знаку своей любви.²

Как и все беспокойные люди, А.-Ж. Фестюжьер тщательно исполнял свои служебные обязанности. Он вел уединенную, затворническую жизнь, скрупулезно соблюдая

* Maredsous — бенедиктинское аббатство в Бельгии, основано в 1872 г. — *Прим. пер.*

¹ Ср. А.-Ж. Festugière, *George Herbert* (Bibl., № 51), р. 5 о Герберте и pp. 80–82 о личных воспоминаниях отца Фестюжьера. Точно так же отец Фестюжьер интерпретировал мистическое созерцание апулеевского Луция, ср. *Personal Religion among the Greeks* (Bibl., № 23), р. 84: «Он чувствовал себя любимым. Он полюбил в ответ».

² Ср. *George Herbert*, р. 264, где «одно духовное лицо наших дней», в котором угадывается сам автор, говорит о своей встрече с Иисусом, который видится как находившийся в запредельном: «И если Он когда-нибудь поцелует меня в уста, тогда я пойму, что умру. И это станет моим небом».

собирался в Соединенные Штаты читать курс лекций о Жан-Жаке Руссо, он дал на ходу ценные идеи и составил план лекций, в котором, как оказалось, ничего не нужно было менять. Память не подводила его: уже в возрасте за восемьдесят он мог на память привести точную цитату из любого тома «Гермеса».

Я старался повидаться с ним при каждом удобном случае. Это происходило по-разному. Если мой приход мешал ему, я старался тотчас удалиться; если нет, то его прием был очень радушным: он любил беседовать с друзьями, и их у него было много. Сохранившаяся обширная переписка его с учеными и коллекция отдельных писем, одну половину которых он передал Педагогической школе, а другую — дирекции Лувра, свидетельствует об этом. Но еще более веское подтверждение этому можно найти в тех посвящениях, которыми он начинал свои многочисленные произведения. Я хотел бы привести их здесь и пояснить их значение.

Его первая книга, «Религиозный идеал греков и Евангелие», посвящена родителям: «Parentibus S». На своем рабочем столе он держал фотографию матери, которую любил всю жизнь. Подобно и другим представителям своего поколения, к собственному отцу он относился настороженно и сдержанно; тем не менее посылал ему свои книги — один экземпляр книжечки «Грек и природа» доказывает это — и получал от отца в ответ ласковые, уважительные письма. Как бы то ни было, суровое воспитание или нечто, пережитое им в те годы, а также две преждевременные смерти близких ему людей наложили отпечаток на всю его жизнь. Он был вторым ребенком в семье из девяти детей. Его старший брат получил ранение в войне 1916 г. и совсем молодым умер после долгой болезни в 1921 г. от туберкулеза. Мы к нему вернемся немного погодя. Отец

Фестюжьер очень любил семейный дом в Пуассоне, что в Верхней Марне, и именно там Бог призвал его к Себе тихим утром 13 августа 1982 г.

После той первой книги усилия отца Фестюжьера сосредоточились на написании докторской диссертации по гуманитарным дисциплинам, под руководством Леона Робена, профессора из Сорбонны, так что вполне естественно, что книга, вышедшая на ее основе, посвящена «Месье Леону Робену». Кандидат Фестюжьер понимал, что сюжет этой его книги, «Созерцание и созерцательная жизнь согласно Платону», нашел бы в Робене, который перевел всего Платона в серии «Библиотека Плеяды», многочисленные незримые отзвуки. На защите¹ Робен открыл книгу и привел из нее длинные выдержки со страниц 375 и 457, сказав в заключение с энтузиазмом: «Да вы литератор, месье!»

Диссертация отца Фестюжьера появилась в 1936 г. в серии «Философская библиотека» Ж. Врена, в сборнике, изданном в Ле Сольшуаре, научном доминиканском центре, в котором ее автор был сначала студентом, а затем и

¹ В число членов жюри входили: председатель Эмиль Брейер, который впоследствии посвятил книге целую статью (Emile Brehier, *Platonisme et néoplatonisme. A propos d'un livre du P. Festugière*, в: REG 51, 1938, 489–498; воспроизведена в: *Études de philosophie antique*, Paris, 1955, p. 56–64), Жорж Матье, Андре Плассар (под руководством которого Фестюжьер работал на раскопках в Делосе, когда учился год в Афинской школе) и Жан Валь (который одобрил эту книгу в *Recherches philosophiques* 6, 1936–1937, 454–455). Два пассажа, зачитанные Робеном, следующие: на стр. 375 параграф начинается со слов «Не удивишься такому движению души...», а на стр. 457 последние фразы начинаются так: «На протяжении всего этого исследования созерцание понималось нами как источник света...»

преподавателем. Давним другом Сольшуара и самым авторитетным консультантом «Библиотеки» Врена был Этьен Жильсон. Жильсон, таким образом, знал Фестюжьера с давних пор. Нам известно, что после завершения своих занятий в 1931 г. брат Фестюжьер был послан наставниками в Библейскую школу в Иерусалиме. Ему там не понравилось, и он провел в Иерусалиме только один зимний сезон, внезапно вернувшись в Сольшуар в марте 1932 г. Он писал:¹ «Косвенной причиной (этого возвращения) явилось то, что я не чувствовал себя достаточно полезным (в Иерусалиме), поскольку не имел учеников и не был задействован в издании журнала, а также то, что я по-настоящему страдал от невозможности остаться в полном одиночестве. Непосредственной же, официальной причиной стало разрешение достопочтенного отца генерала на то, чтобы я вернулся во Францию для работы, которую мне хотел доверить Жильсон». Мы не знаем, в чем состояла эта работа, но знаем, что отец Фестюжьер сотрудничал в «Архивах истории идей и литературы Средних веков» (ежегодного издания, основанного Жильсоном в 1926 г.) в 1932 и 1933 гг. В 1941 г. Жильсон уговаривал Фестюжьера помочь ему издать в виде книги одно свое давнее сочинение, а именно дипломную работу.² Именно тогда отец Фестюжьер опубликовал в сборнике, издаваемом Жильсоном — «Вопросы средневековой философии», — книгу, имевшую подзаголовок: «Философия любви Марсилио

¹ Письмо о. Антонену Мотту от 2 апреля 1932 г.

² Относительно первой публикации этого труда усилиями Хоакина де Карвальо и Роберта Рикарда в *Rivista da Universidade de Coimbra* (ср. Bibl., № 74), см. R. Ricard, *L' Epistolario Portuges de Unamuno (Souvenirs at impressions)* в: *Arquivos do Centro Cultural Português* 14, 1979, 525–530.

Фичино и ее влияние на французскую литературу XVI в.», посвятив ее «Господину Этьену Жильсону», который, писал он, «вызвал к жизни» это небольшое произведение. Впоследствии Жильсон следил за творчеством Фестюжьера, откликаясь длинными и серьезными рецензиями на каждое из его главных произведений.

В следующем, 1942 г., Фестюжьер посвятил первую же книгу, опубликованную в новом сборнике «Мифы и религии» (Presses Universitaires de France), «Святость», Жоржу Дюмезилю, одному из своих товарищей по выпуску из Педагогической школы, человеку, с которым он надолго сохранил дружеские отношения и который стал его «собратом» по Академии надписей и изящной словесности, куда Фестюжьер вступил в 1958 г., а Дюмезиль, вслед за ним, в 1970 г. Он сопровождал это посвящение двумя стихами из эпиграммы Каллимаха:¹

Ἐμνήσθην δ' ὁσάχις ἀμφότεροι
ἥλιον ἐν λέσχῃ χατεδύσαμεν,

что можно было бы перевести так: «Столько раз вспоминая о них, наших беседах, что длились и после того, как солнце садилось...»

Напомним, что отец Фестюжьер посвятил свою докторскую диссертацию своему наставнику Леону Робену; другому учителю, Полю Мазону, было посвящено издание «Древней медицины» Гиппократов. Мазон был руководителем издательской серии французских университетов, а именно серии Гийома Бюде, в которой Фестюжьер впервые напечатал своего «Гермеса Трисмегиста» в 1945 г. Отец Фестюжьер часто рассказывал, что когда он принес рукопись Мазону, тот принял ее с такими словами: «Фестюжьер,

¹ Callimaque, *Epigrammata*, II. 2–3.

вас я, конечно, люблю, но не люблю этого вашего Гермеса». Для Мазона герметизм был почти идентичен эллинистической астрологии, которой сам Фестюжьер дал следующую характеристику: «смесь из своеобразных философских идей, абсурдных мифов и научных методов, применяемых невпопад». ¹ Но Фестюжьер уважал в Мазоне классического филолога, издавшего Гомера, Гесиода, Эсхила, и, чтобы оправдаться за Гермеса, он решил сделать книгу похожей на эти издания, сделать комментированное издание классического текста.

Примерно в то время, когда отец Фестюжьер посвятил эту книгу Полю Мазону, он уже начал публиковать большую тетралогию, озаглавленную им «Откровение Гермеса Трисмегиста». Этот капитальный труд, насчитывающий 1750 страниц, следует рассматривать как единое целое, представляющее собой не что иное, как свод герметических сочинений. Каждый том имеет собственное посвящение. Посвящение из первого тома заслуживает особого внимания, поскольку оно адресовано Францу Кюмону. Почему именно Кюмону, Фестюжьер сам объясняет в предисловии: ² «Больше двадцати лет назад (с 1922 г.) труды г-на Кюмона о роли культа Митры и восточных религий в язычестве римлян пробудили во мне сильное желание посвятить себя изучению религий античности. Вплоть до сегодняшнего дня, какой бы путь я ни испробовал, я всегда мог обратиться к нему как знающему этот путь. И Фортуна позволила, чтобы я смог воспользоваться не только его сочинениями, но и его личными советами». Последние слова намекают на пребывание Кюмона в Париже во время войны и оккупации, с 1939 по 1944 гг. Произведения

¹ Ср. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, p. 89.

² Ср. *ibid.*, p. IX.

Кюмона подтолкнули Фестюжьера к собственным изысканиям, а случившиеся позже встречи с этим ученым изрядно помогли ему улучшить свои опыты. Кюмон взял на себя труд по вычитке первых двух томов Гермеса Трисмегиста, и отец Фестюжьер держал у себя одну его фотографию с таким автографом: «В знак благодарности о симпатии и сострадании, которые проявил ко мне друг в тяжелые дни февраля 1947 г.». Эту симпатию отец Фестюжьер смог еще дважды проявить после смерти Кюмона: во-первых, написав заметку-некролог в журнале «Гномон» (Bibl., № 162); во-вторых, когда Королевская академия в Бельгии присудила ему награду Франца Кюмона, отблагодарив за прекрасный текст, в котором он рисует трогательный портрет своего учителя (Bibl., № 236). Можно добавить, что тем, кем Кюмон был для отца Фестюжьера, отец Фестюжьер сам, в свою очередь, был для многих из нас.

Давая оценку второму тому «Откровения», озаглавленному «Космический Бог», Нок написал Фестюжьеру, что «это было лучшее из всего созданного вами».¹ Том посвящен «*Scholae Normali Parisiensi quae temporibus iniquis aequa sanctaque mansit*».* Это намек на героические действия многих учеников, преподавателей и самого директора в годы Сопrotивления. Привязанность Фестюжьера к Высшей педагогической школе — он был ее выпускником в 1918 г. — была отмечена одним из его младших товарищей, г-ном Жаном Шерером, и лучше, чем он, я не смог бы ее описать.² Сколько раз я сопровождал его в библиотеку

¹ Письмо от 14 июля 1949 г.

* «Высшей педагогической школе, которая и в трудные времена незыблемо хранила прежние традиции» (лат.). (Прим. пер.)

² Ср. *Annuaire de l'Association amicale des élèves de l'École Normale Supérieure*, 1984, p. 40–46.

школы, где он брал книги, необходимые ему для работы, и куда он возвращал те, что уже не были ему нужны! Мне кажется, именно дух товарищества, царивший в школе, повлиял на прекрасную дружбу Фестюжьера с Пьером Девамбезом, директором Лувра, выпускником 1922 г. Отец Фестюжьер приглашал своих младших товарищей всякий раз, когда они хотели проконсультироваться у него по поводу своих занятий, питая до конца дней глубокую признательность к своей школе.

Издание «Герметики» имело долгую историю. Вдохновленный работами Гилберта Мюррея, некий британский молодой ученый из Кембриджа, Артур Дерби Нок, сразу после издания произведения Саллюстия «О богах» принял в 1926 г. сверку имеющихся манускриптов с критическим изданием. Но так или иначе, только в 1936 г. он встретился с отцом Фестюжьером, и они решили начать сотрудничество. В промежутке между этими датами Нок стал профессором истории религии в Гарвардском университете и американским гражданином. Фестюжьер только что защитил свою докторскую диссертацию и мог предоставить себе полную свободу для выбора новых занятий. Пути двух этих ученых, целиком погруженных в изучение античной религии времен первых шагов христианства, наконец пересеклись, но мне неизвестно, какой конкретно повод свел их вместе в первый раз. Они объединились для критического издания «Герметического Корпуса»: Нок упорядочивал текст, Фестюжьер его переводил и комментировал.¹ Между двумя столь непохожими физически,

¹ В недавнем критическом выступлении Antonio Gonzalez Blasco в *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 17. 4, Berlin, 1984, S. 2240–2281, высказана мысль, что можно говорить об «эре Фестюжьера» в изучении герметизма (S. 2274), и, несмотря на оговорки, которые мне показались относящимися

но столь схожими в глубине души людьми установились узы глубокой дружбы, такой плодотворной, что, говоря словами М. П. Нильссона, было невозможно различить в их совместной работе то, что относится к одному, а что — к другому.¹ Фестюжьер работал над этим трудом с 1936 по 1941 год, и в течение этих лет не опубликовал ни одной книги, только статьи, да и то для «Герметики» (Bibl., №№ 108, 112, 113, 125, 129, 131, 132, 140). Предисловие Нока к первому тому датировано маем 1938 г., и из-за войны этот том не выходил в свет до 1945 г. Такая творческая дружба наверняка просуществовала вплоть до смерти Нока в 1963 г., и в заключительных словах составленного на его смерть некролога Фестюжьер писал:² «Я и не говорю о скорби его друзей. Она безмерна».

Как бы то ни было, отец Фестюжьер жил напряженным желанием издать «Гермеса» как можно лучше и проинтерпретировать его наиболее точным образом. По неизвестной мне причине Нок оставил Фестюжьера одного готовить издание герметических фрагментов из Стобея. Именно тогда Фестюжьер обратился к Вилли Тайлеру, чтобы узнать его мнение и укрепиться в правильности собственных

скорее к герметизму, чем к самому Фестюжьеру, последнего украшает — разумеется, высказанный непроизвольно — следующий замечательный комплимент: «Герметический Корпус со времен Фестюжьера стал менее герметичным».

¹ Ср. М. Р. Nilsson, в: *Gnomon* 35, 1963, 319, в некрологе, посвященном Артуру Дерби Ноку. Относительно дружеских отношений между Нок и Фестюжьером см. также E. R. Dodds, в: *Journal of Roman Studies* 53, 1963, 169: «Один из немногих успешных примеров международного сотрудничества в ученом мире». Нок был гением дружбы (Доддс), а обеда Нока и Фестюжьера в Париже стали легендарными.

² Ср. Bibl., № 214.

решений. Отец Фестюжьер полюбил ездить в Швейцарию «подышать воздухом» и каждый раз посещал Тайлера в Берне, равно как и Петера фон дер Мюля в Бале. Тайлер стал для Фестюжьера излюбленным собеседником и чрезвычайно ценным другом. Побуждаемый естественным влечением сердца, отец Фестюжьер адресовал двум своим сотрудникам и друзьям посвящение, помещенное в третий том «Откровения»: «A. D. Nock, G. Theiler, Hermetis in schola, sodalibus amicis».*

Последний, четвертый том «Откровения», озаглавленный «Неизвестный бог и гнозис», посвящен Э. Р. Доддсу, который занимал место королевского профессора греческого языка в Оксфордском университете. Доддс и Фестюжьер были фактически созданы друг для друга. Как и Фестюжьер, Доддс был не одним лишь филологом, но и писателем; дружба с поэтами сделала его человеком большой культуры и утонченной чувствительности. Вместе со своей женой он устраивал превосходные приемы, и их дом в Бирмингеме долгое время слыл настоящей литературной обителью. Изданные Доддсом «Первоосновы теологии» Прокла и «Вакханки» Еврипида были для Фестюжьера настольными книгами. Трижды получив приглашение Доддса приехать в Оксфорд — в 1947, 1957 и 1965 гг. (последнее приглашение было отклонено Фестюжьером, однако см. Bibl., № 219), — отец Фестюжьер воспользовался его любезным гостеприимством, и именно благодаря этому он познакомился и в последующем поддерживал тесные отношения с Эдуардом Френкелем, Хью Ластом и Рудольфом Пфайффером (которые тогда находились в Оксфорде). В 1952 г. Доддс ходатайствовал об избрании Фестюжьера иностранным членом Британской академии, а в 1972 г.

* «А. Д. Ноку, Г. Тайлеру — герметистам в школе, коллегам, друзьям» (лат.). (Прим. пер.)

Фестюжьер сделал подобную же услугу Доддсу в отношении Академии надписей и изящной словесности. В своей автобиографии,¹ исследуя истоки греческого просвещения, Доддс цитирует слова Фестюжьера, обращенные к своим ученикам: «Бог есть в греческом произношении», и называет Фестюжьера «Доминиканским Мастером, искушенным во многих темных областях».

С публикацией герметических текстов и «Откровения Гермеса Трисмегиста» к отцу Фестюжьеру пришло широкое международное признание. В первом академическом семестре 1952–1953 гг. его пригласили в Университет Беркли в Калифорнии прочитать курс лекций в рамках проекта Сэтера. Тема выступлений, «Личная религия греков», была ему наиболее близка. Несомненно, античная религия древних являлась прежде всего государственной религией, без установленных догматов, целиком структурированной ритуалом, однако и религиозное чувство, и личное благочестие находили в ней свое место. Он хотел показать это. Пребывая на западном побережье Соединенных Штатов, отец Фестюжьер остановился в Гарварде и встретился с Вернером Йегером. Они провели немало времени в разговорах, о которых Йегер часто вспоминал потом в своей переписке с Фестюжьером. Для последнего эта встреча наверняка была долгожданной.² Знал ли он

¹ Ср. E. R. Dodds, *Missing Persons*, p. 176 и 187. В письме от 10 ноября 1959 г. Доддс поддразнивал Фестюжьера: «Бог, без сомнения, существует, если судить, как Вы призываете, по греческому произношению; но я мог бы назвать места, в которых воспринимаю его больше».

² Вернер Йегер сам составил автобиографическое эссе и длинное введение к своим *Scripta Minora* (Rome, 1960), опубликованную в *Five Essays*, Montreal, 1966, p. 1–44. В письме от 11 марта 1954 г. Йегер писал: «Я сразу узнал чудесные строки

уже, что Йегер воспитывался в Кемпене, в колледже, носившем имя автора «Подражания Иисусу Христу», где и отец Фестюжьер возвращал свое личное благочестие? Скорее всего, он знал, что Йегер был учеником, а потом и последователем жившего в Берлине Виламовица. А Фестюжьер питал огромное уважение к Виламовицу. Рассказывал ли ему Йегер эпизод, происшедший в 1908 г., когда Виламовиц пожелал, чтобы почести, которые ему оказывали по случаю его шестидесятилетия, материализовались в виде конкретной суммы денег для критического издания им произведений Григория Нисского, ответственным за которое должен был стать Йегер?¹ Фестюжьер любил рассказывать эту историю, поскольку видел в ней предвестие той интуиции, которую сам чувствовал в течение всей своей жизни: переход классической греческой традиции в христианскую Церковь и внедрение «религиозного идеала греков», одухотворенного Евангелием, в римское общество времен Империи. В намерении Виламовица, самой крупной фигуры классической филологии, сделать на закате своей жизни новое издание Григория Нисского отец Фестюжьер узнавал предвосхищение своего собственного интеллектуального пути. Вот почему именно Вернеру Йегеру посвящена книга «Личная религия греков», с теми

из эпиграммы Каллимаха, с помощью которых Вы упомянули о наших счастливых встречах во время Вашего пребывания в Гарварде».

¹ Ср. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen* 1848–1914, Leipzig, 1928, S. 303. Первое издание *Contra Eunomium Libri* Вернера Йегера в Берлине, в 1921, носит указание: *Ex stipe in honorem Udalrici de Wilamowitz-Moellendorff sexagenarii collecta* [«Из взноса на собрание работ в честь шестидесятилетия Ульриха фон Виламовица-Меллендорфа». — Прим. пер.], за которым следует предисловие Виламовица.

же стихами Каллимаха, которые он уже использовал в своих беседах о Педагогической школе с Дюмезилем: «Столько раз вспоминаю о них, наших беседах, что длились и после того, как солнце садилось».

Признанный за границей, отец Фестюжьер и во Франции пользовался заслуженной славой. С 1943 г. он был заведующим учебной частью Высшей школы практических знаний. Каждый год очередная группа французских и иностранных студентов имела честь слушать его лекции. Французский колледж был первым, кто признал ценность его трудов; в 1954 г. он присудил ему за его произведения награду Сентура. Инициатором этого присуждения явился профессор колледжа Андре Пиганьоль. Когда через несколько лет у отца Фестюжьера появился шанс попытаться удачу в Академии надписей, вновь Пиганьоль оказал ему свою поддержку. В 1958 г. А.-Ж. Фестюжьер стал членом этого института, и наверняка именно в знак благодарности он посвятил в 1959 г. свою книгу «Антиохия во времена язычества и христианства» Андре Пиганьолю — очень важную для Фестюжьера книгу, в которой он хотел показать, как смешивались и разъединялись языческие и христианские представления в огромной столице Нижней Империи. Он добавлял:¹ «Для историка, который не ограничивается фактами, но пытается проникнуть в сущность, находящуюся позади них, именно там лежит самое интересное. Именно там такой историк достигает существования человека: человека, пронизанного язычеством — поскольку язычество укоренено в самой природе, — но и

¹ Ср. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 9. В письме от 31 августа 1958 г. Пиганьоль говорил, что «Антиохия» является «значительной книгой, которая открывает новую грань в развитии вашей мысли».

человека, тем не менее, открытого вдохновениям свыше, которые начиная с IV в. носили в греческой ойкумене преимущественно христианский характер». Эти слова выражают направление поиска, в котором, вероятно, двигался отец Фестюжьер до конца своих дней, и можно сказать, что он умел говорить о сияющем великолепии язычества с такой же благожелательностью и точностью, с какой говорил о спасительном свете Евангелия.

Как и сами античные люди, отец Фестюжьер относился с большой скромностью к собственной персоне. Он никогда публично не говорил о себе. Но в самом конце жизни он сделал небольшое исключение из этого правила. Для подавляющего большинства читателей оно, впрочем, прошло незамеченным. Он посвятил свою книгу о «Джордже Герберте, поэте, святом англиканце» памяти своего брата Андре: «*Fratris dulcissimi memoriae S*».* По сути, имея в виду себя, говоря о некоем «духовном лице наших дней», он поведал, что имел «ходатая» перед Богом, «юного святого брата, умершего в пятнадцать лет». Благодаря Джорджу Герберту, в котором признал духовного собрата, он вновь вернулся к своему давнему посреднику, родному брату Андре, своему светочу в ночи. Заставляя предположить в себе надрыв сердца и бездну скорби, куда он погружался, он говорил:¹ «Есть часы света и часы тьмы. Есть часы присутствия и часы отсутствия. И может случиться, что отсутствие длится долго — месяцы, годы.

* «Памяти любезнейшего брата» (лат.). (Прим. пер.)

¹ Ср. А.-Ж. Фестюгьер, *George Herbert*, Paris, 1971, p. 263. Отец Фестюжьер был наречен Жаном при крещении. При его вступлении в монашеский чин настоятель, по традиции, дал ему новое имя, Андре-Мари, в память о его умершем брате. Откуда и произошло имя самого Фестюжьера: Андре-Жан.

И тогда слугитель Бога, который все отдал, становится действительно один, совершенно один. И его страдание невозможно высказать». Пытаясь выговорить его, Фестюжьер воспользовался следующими стихами Феогнида:¹

Ἄλλὰ Ζεῦ τέλεσόν μοι Ὀλύμπιε καίριον εὐχὴν
δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καὶ τι παθεῖν ἀγαθόν.
Τεθναίην δ' εἰ μὴ τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων
εὐροίμην, δοίην δ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας.

Это можно было бы перевести как: «Внемли мольбе моей, что приходит в свой час, о Зевс Олимпиец, и окажи мне милость, чтоб в гуще бедствий посетило меня и благо. Пусть я умру, коль не найду покоя в своих страданиях или не воздам злом за зло». Глубины отчаяния выражаются в последнем стихе; но, услышав мольбу, Бог, наконец, снизошел до нее. Я уже упоминал, что отец Фестюжьер обрел мир, перечитывая и переводя Евангелие от Марка.

Но мы, жившие рядом с ним, были бессильны понять, что за тайна окутывала его мучения. По правде говоря, это было так высоко для нас! Кроме того, из-за обоюдной сдержанности нам также приходилось скрывать свою любовь к нему. Но мы любим его до сих пор, поскольку встречаем его в своем сердце. Подобно Альберту Дюреру, закончившему гравировать портрет Эразма, я мог бы написать: «Imago Andreae Joannis Festugière ad vivam effigiem delinata τὴν χρείττω τὰ συγγράμματα δείξει: портрет Андре-Жана Фестюжьера, очерченный жизнью: благо и красота светились в его произведениях». Ибо уже в книгах можно разглядеть его портрет. Один из его товарищей по выпуску из Педагогической школы, которому он послал «Дитя из

¹ Theognis, 341–344.

Агригента», писал ему:¹ «То, что я больше всего люблю в твоих письмах, это тебя».

Эту последнюю книгу отец Фестюжьер посвятил «Францисканским сестрам из Таормина», у которых в 1949 г. он провел несколько дней. Это посвящение, которое является настоящей поэмой, мне хотелось бы привести целиком, так как оно вещее: ведь именно на маленьком монастырском кладбище, в саду, навсегда упокоился отец Фестюжьер.

«Мечтания исчезают одно за другим. Сердце умиротворяется. Наступает старость. Приходит время, когда желаешь только покоя. Бог наполняет все своим величавым безмолвием, и кажутся пустынями места, в которых не слышишь Его. Бывает, что смотришь без восторга на пейзажи, считающиеся знаменитыми. Но бывает также и так, что вдруг очарует какой-нибудь забытый миром уголок, где можно пожить несколько дней в спокойном созерцании.

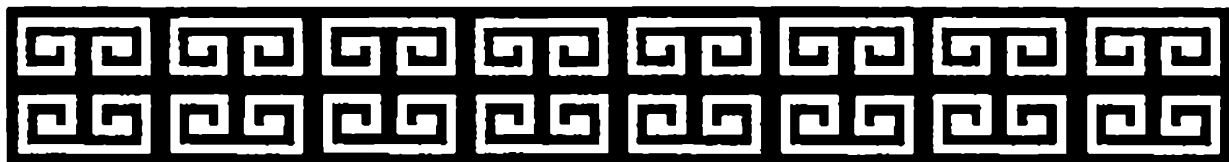
Если закрываю глаза, то вновь вижу этот дивный дикий сад, расположенный на склоне холма, откуда открывается вид на море. К нему ведет аллея, усаженная пальмами и эвкалиптами. По ней же можно добраться и до монастыря, построенного в XVI веке францисканцами: живут в нем благочестивые женщины, которых называют в округе «белые сестры». Пройдя паперть, видишь маленькую чистую галерею, в центре которой располагается привычный в таких местах колодец. Все время здесь идет

¹ Письмо Г. Леметра, профессора французской литературы в Стэнфордском университете, Калифорния, от 25 июня 1950 г. Та же реакция со стороны Анри Сейрига, которому Фестюжьер послал «Антиохию» и который ему писал 2 октября 1959 г.: «Это книга, которая рождена дружбой с ее автором».

борьба между светом и тенью: в одном углу царствует тень, в другом — свет. Вокруг колодца посажены цветы. И если поднять глаза, можно узреть на фоне голубого неба, как развевается, словно парус, белье ослепительно белого цвета.

А позади находится рай. Такой рай, какой охотно представишь себе: не очень ухоженный, но еще без буреломов, невинный и причудливый, где встретишь все растения, где зверь и птица дружат с человеком, а человек — с Богом. Я прожил в монастыре три дня и часто совершал прогулки по округе. То я взбирался на холм, поднимаясь с террасы на террасу до той точки, откуда открывался вид на море. Вокруг, впритык к скалам, росли кактусы, алоэ, дикие цветы с длинными стеблями, даруя мне что-то вроде убежища, столь хорошего, что я чувствовал себя затерянным между небом и землей, вдали от людей, вдали от всякого шума, погруженным в первозданную природу, погруженным в Бога. То я проводил долгие часы, гуляя по саду, где то и дело, к моему восхищению, возникали все новые и новые чудеса — здесь апельсиновое дерево, там пучок гвоздики, выросшей в трещине стены, там мраморная скамеечка в форме полумесяца, на которой пригрелись маленькие ящерицы. Стояла тишина, только иногда раздавался откуда-то издалика колокольный звон, а вечерами слышался прелестный щебет маленьких детишек, и их мелодичные звуки смешивались с пением птиц.

Если закрываю глаза... С тех пор прошли недели. Потом пройдут месяцы, затем годы. Но навсегда во мне останется этот чудный сад — сад, который мы все несем в глубине своего сердца, этот прекрасный Утраченный Сад, куда иногда Провидение разрешает нам заглянуть, чтобы поддержать на пути, и куда позовет нас в свой час».



Указатель

Августин, *de Civ. Dei* XVIII. 18 124

Аддей, *Anth. Pal.* VII. 694 16–17

Альбин, *Dydask.* 4, 2 201

9, 1 201

9, 2 201

6- 10, 1 204

10, 3 204

10, 4 204

Апулей, *Apol.* 23, 1–2 125

55, 8 125

56, 5 f. 19

61 ff. 125

Metam. I. 2, 1 107

I. 6, 4 117

I. 7, 1 117

III. 15, 4 125

VII. 2, 4 119

VII. 2, 5 120

VII. 16, 1 118

VII. 17, 1 118

VII. 20, 1 118

VII. 25, 3 119

VIII. 24, 1 119, 120

IX. 1, 5 119, 120

XI. 1, 2 109

-
- XI. 2, 1-4 109
XI. 5, 1-6, 7 111
XI. 5, 4 120, 127
XI. 6, 1 127
XI. 6, 5 132
XI. 6, 6 134
XI. 6, 7 111, 123, 129
XI. 7, 1 122
XI. 12, 1 120
XI. 14, 5 112, 132
XI. 15, 1-4 121
XI. 15, 2 132
XI. 15, 3 160
XI. 15, 4 117
XI. 15, 5 123, 127, 132
XI. 15, 7 115
XI. 16, 3 129
XI. 16, 4 128, 129
XI. 17, 1 134
XI. 17, 5 113, 133
XI. 19, 1 113, 134
XI. 19, 2 127
XI. 19, 3 123
XI. 20, 3 134
XI. 20, 4 113, 134
XI. 21, 5 127
XI. 21, 8 123
XI. 22-24 115
XI. 22, 1 134
XI. 22, 2 127
XI. 22, 5 128
XI. 22, 6 127
XI. 22, 7 134

- XI. 23, 1 132
 XI. 23, 4 134
 XI. 23, 7 115
 XI. 24, 5 113, 134
 XI. 24, 6 127, 128
 XI. 24, 6–7 135
 XI. 25, 2 121
 XI. 25, 5–6 135
 XI. 26, 1 128
 XI. 26, 3 114
 XI. 26, 4 128
 XI. 27, 3 132
 XI. 27, 6 128, 134
 XI. 27, 9 125
 XI. 28, 1 125
 XI. 28, 2 128
 XI. 28, 3 127, 128
 XI. 29, 1 127, 128
 XI. 29, 3 128
 XI. 29, 4 128
 XI. 30, 1 123, 130
 Аристотель, fr. 15 Rose 14
 Аристофан, *Облака* 961 слл. 25, 27
 Лягушки, 886 сл. 14
 Артемидор, *О Сновидениях* 167, 170
 Архилох, fr. 67a Diehl 57, 58
 fr. 94 D. 58
 Афанасий, *Vita Antonii* 105–106
 Библия, Ветхий Завет:
 Исход 21: 24 46
 II. Цар. 12: 1 48
 Иер. 31: 29 слл. 50

Новый Завет:

Мф. 14:13	106
Иоанн 6:15	106
Деян. 14:12	170
Деян. 16:9	131

Гераклит (Diels)

fr. 1	58
fr. 8	57
fr. 10	58
fr. 30, 31	57
fr. 34	58
fr. 41	58
fr. 50	58
fr. 51, 53	57
fr. 54	57, 58
fr. 60	57
fr. 70	57
fr. 94	58
fr. 101	58
fr. 121	56

Hermetica

<i>Corp. Herm.</i> I. 31	205
IV. 4	210
IV. 8-9	214
V. 3-5	213
IX. 4	212
X. 4	217
X. 5	205-206
X. 6	202
XI. 20	214-215
XI. 21	219
XIII. 6	216
XIII. 11	215

- Asclepius* 12–14 211–212
 14 212
 Герод, *Мимиямбы* IV 136
 Гесиод, *Труды и Дни* 112 слл. 41
 115 41
 202 слл. 57
 208 слл. 48
 213 слл. 57
 277 слл. 57
 Гомер, *Илиада* 19. 86 слл. 54
 24. 518 38
 24. 522 слл. 38
 24. 525 41
Одиссея 4. 563 39, 40
 6. 41 слл. 37–38
 11. 602 слл. 41
Гимн к Деметре 147 слл. 38
 Деметрий Фалернский, fr. 79. 81 (Wehrli) 65
 Дион Хризостом (ed. H. von Arnim)
 XII 136
 XX 94–95
 Еврипид, *Вакханки* 72 слл. 44
 403 слл. 43
 415 44
Геракл 1220 слл. 55
 1227 слл. 55
 1348 55
 1351 55
 1357 55
Ион 184 слл. 136
 796 слл. 42
Ипполит 17 28
 73 слл. 24

- 79 сл. 21
84 слл. 29
742 слл. 42
993 слл. 27
1002 слл. 26
1387 слл. 30
1425 слл. 20
Ифигения в Авлиде 6–11 192
Троянки 884 ff. 52
Клеанф, *Гимн к Зевсу* 178–180
Марк Аврелий I. 17, 12 и 20 186
II. 1, 1 181
II. 5, 1 186
II. 12, 4 183
II. 13, 1 183
III. 7 97
IV. 3, 1 82, 181
IV. 3, 2 183
IV. 3, 9 95–96
V. 8, 1 слл. 150, 182
V. 8, 12 182
V. 27, 1 183
V. 27, 2 183
V. 29, 1 186
V. 33, 6 185
VII. 28 97
VIII. 48 96
X. 23 96
X. 36, 1 слл. 185
XII. 18 78
Мусоний, fr. 11 (Hense) 87–88, 99
Нумений, fr. 11 (Leemans) 217–218

- Ориген, *in Jerem*, Ном. XX. 8 105
 in Luc., Ном. XI 105
 Павсаний VIII. 15, 1 сл. 145
 VIII. 15, 3 145
 VIII. 15, 4 145
 X. 32, 13 130
 X. 32, 17–18 130
Rap. Lille 3 104–105
Rap. Oxyrh. 1381 131
 Пиндар *Ol.* II. 61 слл. 40, 41
 Pyth. X. 37 ff. 40
 X. 41 ff. 40
 Threnos (fr. 129 Schroeder) 40
 Платон, *Государство* VI. 496b–e 63
 VI. 509b 70, 204
 VII. 529ab 73
Евтифрон 14e 16
Законы X. 895de 63
 X. 903c 77–78
Пир 174d 91, 94
 175ab 91
 210d 216
 210e ff. 203
 211a–c 69
Седьмое письмо 341cd 70
Теэтет 172c слл. 67
 176ab 34
Тимей 90a, bc 75, 219
Федон 64c, 67c 91
 69d 14
 83a 91
Федр 279b 17
Хармид 160e 25

- Плотин I. 1. 12, 18 102
II. 3. 4, 14 102
II. 9. 9, 75 78
Полибий 28. 3. 4 84
28. 3. 8 84
29. 10. 5 83–84
30. 10. 5 84
Порфирий, *Vita Plotini* 7 104
9, 12, 22 103
Птолемей (*Anth. Pal.* IX. 577) 189, 193–195
Саллюстий, *de Diis et Mundo* 21 59
Сапфо (?) (ed. E. Lobel, p. 72) 191
Сенека, *Epist. Mor.* 2. 1 93
7. 1 92
8. 1 92, 97
10. 1 92
25. 6–7 93
28. 1 93
55. 8 93
56. 1 94
56. 3 94
56. 5 91, 94
56. 7 94
69. 1 93
N. Q. IV. praef. 3 92
de Tranq. 17. 3 97
Софокл, *Антигона* 450 слл. 79–80
Трахинянки 1275 слл. 35
Эдип в Колоне 1224 слл. 39
фр. 870 (Nauck) 39
Stoic. Vet. Fragm. I, 527 55
Феогнид 731 слл. 50–51
Феофраст, *Характеры* 16. 10 18
ар. Porph. *de Abst.* 2. 16 18

- Филодем, π. οἰκορίας 85–87
 Филон, *Legum Allegoria* II. 25 98
 II. 85 100
 III. 41, 142, 145 98
 III. 238 98
 Цицерон, *Аттику* IX. 4 84–85
 Элий Аристид (ed. B. Keil)
 XXIII. 16 160
Lalia: Асклепию XLII. 4 163
 XLII. 8 151
Зевсу, XLIII. 25 163
 XLIII. 30 163
Серапиду, XLV. 13 163
 XLV. 18 163
Священные Речи, XLVII. 28 168
 XLVII. 51 167
 XLVII. 54–58 168
 XLVII. 61–65 152–153
 XLVIII. 5–7 148–149
 XLVIII. 7 152, 164, 165
 XLVIII. 19–23 155–156
 XLVIII. 21 165
 XLVIII. 28 160
 XLVIII. 31–33 159–160
 XLVIII. 34–35 169
 XLVIII. 40–43 168
 XLVIII. 56–58 149
 XLVIII. 60–68 147
 XLVIII. 63 164
 XLVIII. 64 164
 XLVIII. 73 166
 XLVIII. 80 152
 XLIX. 3–5 154–155

- XLIX. 8-9 166
XLIX. 16-21 150
L 16 169
L 55-56 158-159
L 59 167
L 102 166
LI 18 167
Эпиктет I. 12, 20 101
I. 16, 16 и 20 178
III. 13, 1 100
III. 13, 5 и 8 101
III. 13, 13 101
IV. 4 101
Epigrammata (ed. Friedländer-Hoffleit)
Nos. 35, 36, 37, 106a, 106b, 147 10
Эсхил, *Агамемнон* 1-6 191-192
16-19 191
48 слл. 36-37
58 слл. 50
160 слл. 52
176 слл. 53
182 слл. 53
206 слл. 53
1527 46
Просительницы 1 слл. 48
86 слл. 52
93 слл. 52
524 слл. 49
792 слл. 41
Хоэфоры 306 слл. 47
910 слл. 54
Юлиан, *Or. IV.* (царю Гелиосу) 189

Оглавление

I. Два направления в личной религии. Народное благочестие: Ипполит и Артемида	5
II. Два направления в личной религии.	
Умозрительное благочестие: поиски Бога	33
Желание избавления	37
Тайна Зевса	45
Зевс и понятие справедливости	45
Тайна страдания	49
III. Особенности эллинизма и влияние Платона	60
IV. Стремление к отрешенности	82
«Anachorein»	83
Anachorein eis heauton: уединение в себя	90
Представление о самоуглублении в эпоху Империи	92
Понятие анахоресиса в христианстве	104
V. Народное благочестие: Луций и Исида	107
Автобиографическая ценность книги XI	116
Призвание Луция	126
Созерцание богини	133
VI. Народное благочестие: Элий Аристид и Асклепий	140
Болезнь Аристида	147
Медицинские предписания Асклепия	150
Религиозные откровения	157
Религиозный опыт Аристида	160

VII. Умозрительное благочестие: человек	
и мир	171
VIII. Умозрительное благочестие: созерцание	
Бога	196
Теоретические основы восхождения к Богу	198
Ступени восхождения к Богу	212
<i>Анри-Доминик Сюффрей.</i>	
Портрет отца Андре-Жана Фестюжьера (1898–1982)	220
Указатель	242

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

Н. И. Пашковская

Редактор:

Л. А. Абышко

Корректор:

Н. М. Баталова

Оригинал-макет:

Ж. О. Григорьева

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 09.02.2000. Подписано в печать 06.05.2000.

Формат 70×100/32. 8 п. л. Тираж 1600. Заказ № 3276

**Отпечатано с готовых дипозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12**

Printed in Russia



ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»: НОВЫЕ КНИГИ О ГЛАВНОМ

Наши книги можно заказать через отдел «Книга — почтой» Санкт-Петербургского Дома Книги, прислав заказы по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Невский проспект, дом 28, e-mail: totja@cbs.spb.ru, тел.: (812) 219-6301. Книги нашего издательства продаются и в Москве: магазин «Библио-Глобус» (м. «Лубянка»); в книжной лавке «У Сытина» (тел.: (095) 156-8670; проезд Черепановых, 56); Московский Дом Книги (м. «Арбатская»); магазин «У Кентавра» (м. «Новослободская», Миусская пл., д. 6; тел. (095) 214-5446); магазин «Ad marginem» (м. «Павелецкая», 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7; тел. (095) 951-9360); еженедельная книжная ярмарка в «Олимпийском» (м. «Проспект мира»). В Петербурге весь ассортимент книг издательства «Алетейя» представлен в специализированных магазинах и отделах: Дом Книги (Невский пр., 28, отдел «Общественных наук и учебной литературы»); в магазинах издательства Санкт-Петербургского университета (Университетская набережная, д. 7/9); Российская Национальная (б. Публичная) Библиотека (м. «Гостиный Двор», книжный киоск при входе в Научные Читальные Залы на площади Островского); в магазинах и киосках «Академкниги»; в магазинах издательско-торгового дома «Летний Сад»: Большой пр. П. С., 82 (тел. (факс) (812) 232-2104); В. О., Менделеевская линия, 5; Невский пр., 3; в ассортиментном кабинете «Петербургского книжного центра» (Стремянная ул., 20) тел. (812) 113-1012; на еженедельной книжной ярмарке в ДК им. Крупской (м. «Елизаровская»).